

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS

MARCOS ROBERTO PINHO PALHETA

**O APRENDER POÉTICO NA OBRA *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* DE
JOÃO GUIMARÃES ROSA**

Belém/PA

2019

MARCOS ROBERTO PINHO PALHETA

**O APRENDER POÉTICO NA OBRA *GRANDE SERTÃO: VEREDAS DE*
JOÃO GUIMARÃES ROSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL, do Instituto de Letras e Comunicação – ILC, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Letras.
Linha de Pesquisa: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Máximo von Sohsten Gomes Ferraz

Belém/PA

2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**

P153a Palheta, Marcos.

O aprender poético na obra Grande Sertão: veredas de João Guimarães Rosa / Marcos Palheta,
— 2019. 120 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Antônio Ferraz

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e
Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Poesia, Linguagem, Literatura, Filosofia, Aprendizagem. I. Título.

CDD 801

MARCOS ROBERTO PINHO PALHETA

**O APRENDER POÉTICO NA OBRA *GRANDE SERTÃO: VEREDAS DE*
JOÃO GUIMARÃES ROSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL, do Instituto de Letras e Comunicação – ILC, da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Letras.
Linha de Pesquisa: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Máximo von Sohsten Gomes Ferraz

DATA DA AVALIAÇÃO: ____/____/____.

CONCEITO: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio Máximo von Sohsten Gomes Ferraz
(Presidente – PPGL/UFPA)

Prof. Dr. Francivaldo Alves Nunes
(Membro externo – PPHIST/UFPA)

Prof. Dr. Luís Heleno Montoril del Castillo
(Membro interno – PPGL/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Juliana Maia de Queiroz
(Suplente – PPGL/UFPA)

À dona Elza e seu Bebé, meus pais
inesquecíveis. (*in memoriam*)

À Juliana e Karen, filhas que o destino me
deu.

À Raquel, esposa amada.

AGRADECIMENTOS

À Raquel Palheta, minha esposa, pelo incentivo e motivo amoroso sem os quais não seria possível a realização deste trabalho.

Ao NIK (Núcleo Interdisciplinar Kairós) pela recepção amorosa deste neófito nas paragens poéticas e pela acolhida do diálogo improvável com a filosofia.

Ao professor Antônio Máximo pela proposição do desafio de investigar o aprender poético em *Grande Sertão: veredas*.

Aos professores do PPGL que tive o prazer de conhecer durante as aulas: Carlos Henrique, Marli Furtado, Gunter Pressler.

Aos professores Heleno Montoril e Juliana Queiroz pelas necessárias palavras durante a qualificação.

Aos amigos Harley Dolzane e Taís Salbé pelo inestimável diálogo durante as leituras dos textos filosóficos e literários.

“Somos abelhas do invisível,
sugamos desesperadamente
o mel do visível
para acumulá-lo
na grande colmeia de ouro
do Invisível.”

(RILKE, *Cartas a Muzot*)

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é investigar o aprender poético presente na obra Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa, tendo como fio condutor o sentido do pensar, como um deixar-se atingir pela questão fundamental do humano enquanto ser-no-mundo, exposto no caminho de sua constituição ontológica pela linguagem originária, no constructo ontológico da personagem Riobaldo. Nesse sentido, pretende-se pesquisar o sentido poético originário que é tecido na obra-prima de João Guimarães Rosa, para situá-la como uma narrativa poético-educadora, ou seja, aquela que é poética porque realiza a verdade ontológica do ser e que é educadora porque realiza o humano como cuidador dessa verdade, como ente, cuja essência é ser-no-mundo. Não o humano como experiência entificadora, no interior das condições predeterminadas de uma ciência, considerado um sujeito formal do conhecimento, mas que somente pode ser encontrado na situação finita do entre-ser e que se realiza como transcendência finita. Propõe-se observar a obra Grande Sertão: veredas como uma narrativa cosmogônica que introduz o aprender poético como linguagem originária, revelando, na trajetória de Riobaldo, a travessia hermenêutica do aprender, como tarefa de um pensar questionante que realiza o humano no mundo. Mostrar, também, que a narrativa rosiana é poética, pois atravessa a palavra em uso instrumental, revelando, com isso, a linguagem originária como expressão poética. A linguagem é poética porque revela o próprio oculto na impropriedade da existência no mundo. É a expressão do poeta-pensador, porque toda linguagem é, originariamente, poesia.

Palavras-chave: Alétheia. Aprender. Linguagem. Poesia. Humano.

ABSTRACT

The aim of the present research is to investigate the poetic learning in *Grande Sertão: Veredas*, book by João Guimarães Rosa. The guiding thread of this research is the meaning of thinking, like a letting ourselves be reached by the fundamental question of human as being-in-the-world, that is exposed in the way of its ontological constitution by the originary language, in the ontological construct of the character Riobaldo. In this sense, the intention is to investigate the original poetic meaning that is woven in the Guimarães Rosa masterpiece to situate it as a poetic-educative narrative: poetic because it realizes the ontological truth of being, and educative because it realizes the human being as caretaker of this truth, as a being whose essence is being-in-the-world. Not the human being, considered a formal subject of knowledge, as entifying experience within the predetermined conditions of a science, but one who can only be found in the finite situation of the crossing and that is realized as a finite transcendence. *Grande Sertão: veredas* should be considered a cosmogonic narrative that introduces the poetic learning as originary language and unveils, in the Riobaldo's track, the hermeneutic crossing of learning, as the task of a questioning thinking that realizes the human being in the world. In conclusion, this study also intends to show that the rosiana narrative is poetic, because it crosses the word in instrumental use, and thus reveals the originary language as a poetic expression. Language is poetic because it makes known the very hidden in the impropriety of existence in the world. It is the expression of the poet-thinker because all language is originally poetry.

Keyword: Alétheia. Learning. Language. Poetry. Human being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ORIGEM DO APRENDER: TRAVESSIA PARA O PRÓPRIO	16
1.1 QUE É ISTO: O APRENDER? OU ATRAVESSANDO O ESPELHO	22
1.2 O COMEÇO QUE É O FIM OU O CÍRCULO-LIAME DO APRENDER.....	30
1.3 APRENDER-HUMANO-QUESTIONAR	35
2 RIOBALDO QUESTÃO: O QUE SE APRENDE MESMO É COM A MORTE	40
2.1 RIOBALDO NA VEREDA DA MORTE	44
2.2 DIABÓLICO-HUMANO-MESTRE <i>NO MEIO DO REDEMUNHO</i>	48
2.3 VIVER-CAMINHAR SOBRE O FIO DA NAVALHA	56
3 RIOBALDO CANIBAL: DIÁLOGO DO MESMO-OUTRO	61
3.1 RIOBALDO GRÁVIDO DO MUNDO	68
3.2 RIOBALDO RIO-MUNDO	85
3.3 TODOS SENDO UM VERBO	92
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO

O desafio proposto nessa pesquisa está fundamentado na experiência do pensar. Se me fosse perguntado sobre o enredo de *Grande Sertão: veredas*, diria que nele reflete-se o homem. O homem que conta sua vida ao humano em seu ser e que, nesse contar, tramam-se os fios da palavra na teia da linguagem. O homem humano feito palavra dita, que se interpreta em palavras que se atravessam é o homem aprendente daquilo que lhe é mais próprio. Ainda diria que Guimarães Rosa nos faz um convite a pensar o que nós mesmos somos. Também nós leitores, que nos deparamos com a profundidade poética da linguagem em sua origem e em seu vigor, somos colocados diante da estranheza do dizer, que aparece deslocado da corriqueira e ensurdecadora banalidade do falar.

No tempo do domínio da linguagem funcional, da ordem administrada do dizer, sufocado pelo circuito comunicativo é preciso aprender a silenciar e obedecer a antiga lição do calar-se. Parece difícil e até desconfiável essa afirmativa desde que foi determinada a liberdade de expressão como um fundamento da concepção moderna de humanidade. A algaravia da banalidade do dizer impõe-se de tal modo sobre a vida humana que torna impossível o diálogo. Dialogar é viver a experiência do silenciar que acolhe a palavra, e que, sem o qual, simplesmente a vida perde todo o sentido. Dialogar é habitar o termo médio da existência, que desde os pensadores antigos é tomado como o único caminho para a constituição do mundo.

A experiência que emerge da leitura de *Grande sertão: veredas* é a experiência de imersão no mundo por meio dos diálogos entrecruzados. Todas as falas e todas as vozes de personagens carregam o viver dos homens pela força originária da palavra poética. Considero muito difícil não se ver também como personagem dessas narrativas. Essa leitura nos coloca diante da questão humana fundamental, que pode ser assim formulada: O que foi necessário para que eu seja assim como sou? Nesse encontro com Riobaldo (tecelão de ditos) todos nós nos envolvemos. Riobaldo narrador é o rio que recebe todas as histórias, inclusive a dos leitores que encontram nelas suas próprias histórias. Sem essa experiência questionante fica pobre a leitura dessa obra poética, pois, o questionar é a chave de sua abertura e hermenêutica poética.

O que se deu em mim, desde que me deixei tocar pelas questões humanas que afloram neste livro, foi um desejo de refazer minha própria vida em memória para tentar responder aquela mesma questão acima formulada. A primeira vez que tive contato com esse tipo de

leitura foi nos estudos exegéticos do texto bíblico, que deslocavam a hermenêutica do texto da mera reconstrução histórico social em que o texto foi escrito para uma leitura existencial. Naquele tempo buscava a hermenêutica ontológica para compreender a experiência de vida humana que os textos bíblicos ofereciam.

Mas tarde, já no âmbito dos estudos filosóficos conheci o pensamento de Martin Heidegger e pude compreender que aqueles estudos teológicos fizeram parte das discussões de hermenêutica empreendidas entre Heidegger e o teólogo Rudolf Bultmann, quando trabalharam na exegese hermenêutica do evangelho de João. Então para mim abriu-se uma clareira de interesse para a pesquisa sobre o pensamento da obra *Ser e tempo* de Heidegger no tempo da minha graduação.

Agora, depois de tanto tempo de trabalho docente, fui mobilizado pela obra máxima de João Guimarães Rosa, como um destino que se cumpria no tempo do pensar pensante que me atravessa. E que atravessou meu caminho quando conheci o NIK (Núcleo Interdisciplinar Kairós), sendo motivado novamente a tomar o fio daquela pesquisa e trazê-lo para o âmbito dos estudos literários, e descobrir que é necessário desaprender para encontrar-se em seu todo e compreender-se homem humano no aprender poético. Apresento agora o resultado das investigações que fiz sobre esse tema nuclear da obra em questão de João Guimarães Rosa.

Aprender poético significa aprender como acontecimento-poético-apropriante revelado no verso-chave: “O mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende. O aprender é de repente e o ensinar é sempre.” (ROSA, 2006, p. 309-310). Esses dois tempos e verbos é que cabem ao mestre. Longe de serem tomadas de maneira dicotômica e excludente, ressaltam e revelam o uno dobrado no qual o mestre que *de repente aprende* eclode no mestre que *sempre ensina*. Neste sentido, o aprender e o ensinar manifestam-se enquanto dobra do ser que se temporaliza no ente que existe como dobra do tempo – o humano entre o *sempre* e o *de repente*. Não o humano como experiência entificadora no interior das condições predeterminadas de uma ciência, considerado um sujeito formal do conhecimento, mas que somente pode ser encontrado na situação finita do *entre-ser*, que se realiza como transcendência finita.

Tudo aquilo que cabe naquele que sempre ensina é o fazer diligente e metucioso. Treinamento duro e repetitivo, excelência que se aprimora com o tempo, que se dá no tempo do hábito. Assim, ele se compreende como eficiente; existe na eficácia instrumental do seu fazer, crê que ninguém faz mais e melhor o seu ensino, estando situado no interior do modo manejante da linguagem.

É no professor, em seu *sempre ensinar*, como não-mestre, que manifesta o oculto misterioso do mestre que *de repente* aprende. Neste sentido, o ensinar como ausência do aprender revela o aprender como presença, como espelhamento poético do mesmo. Nele, a linguagem precisa ser experiência da palavra poética.

A linguagem em *Grande Sertão: veredas* não é apenas uma forma pitoresca de expressão delimitada ao comércio da comunicação restrita às condições histórico-culturais da jagunçagem, mas revela o esforço de Guimarães Rosa em tomar a linguagem como nascedouro ontológico, como expressão originária do sentido do ser.

Por isso propomos aproximar a narrativa de Guimaraes Rosa ao pensamento filosófico de Martin Heidegger, o qual, desde sua obra fundamental, *Ser e Tempo*, a linguagem aparece como modo privilegiado de ser-no-mundo, pois, existindo em meio a linguagem como função comunicadora manifesta o império do domínio público revelador do encobrimento do sentido do Ser, como afirma Benedito Nunes: “Nesse estado público da linguagem, que prescreve até a maneira verbal de sentir, de pensar e de agir, a possibilidade originária de abertura do discurso cede lugar à possibilidade inversa de encobrimento do ser-no-mundo”.(NUNES, 1989, p. 103).

Queremos mostrar que a narrativa de *Grande Sertão: veredas* é poética porque retira a palavra de seu uso instrumental revelando com isso a linguagem originária como expressão de *polimétis*. A linguagem originária é poética porque revela o próprio oculto na impropriedade da existência no mundo. É a expressão do poeta-pensador, porque toda linguagem é, originariamente, poesia. O aprender é poético porque é poliverso, é dialético, porque oculta no ensinar o mistério do aprender, e nesse ocultar revela o aprender. Nessa dinâmica do ente que aprende eclode o humano. “O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Neste ‘menos’ o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser. E a verdade do ser a ele reservada pelo destino é sua riqueza.” (HEIDEGGER, 1979, p. 163).

Neste sentido, queremos mostrar que a narrativa de Guimarães Rosa se move no interior do aprender poético, pois essencializa o humano como verdade (*Alétheia*) do ser na travessia de Riobaldo. A essência do homem é um caminho, um essencializar-se, um caminho excêntrico, cujo percurso é um abandonar-se à perdição do meio do mundo, na totalidade, nos Sertões, sem qualquer pré-curso. Um movimento para fora de si – um estar e permanecer na errância, um não-estar aqui ou ali. Educar-se. Um desnorteamento, uma desorientação, uma errância para um encontro.

Encontramo-nos quando dispomos o mundo por nós mesmos, um mundo indisponível em sua manualidade. Revelado como abertura. O próprio-acontecendo. Conquistamos a nós mesmos na existência nômade em que desde sempre estivemos.

Apresentar uma pesquisa sobre o aprender poético na obra de João Guimarães Rosa nos coloca dentro do educar e da educação como literatura, como poética e como ontologia. Manuel Antônio de Castro afirma que:

Educar não é uma questão de escola e currículo. É uma questão de ser, de humanizar-se sendo o que recebeu para ser. O humano de todos os homens é inerente a todas as épocas, povos e suas culturas. Desde a eclosão do ser humano na vida, há educar porque ele diz respeito à eclosão de mundo, sendo indissociável da essência do ser humano e da verdade no acontecer da realidade. Educar diz respeito sempre, portanto, à realização poética do ser humano enquanto vigora na verdade do sentido do ser. (CASTRO, 2014, p.15).

Neste sentido, educar não é uma questão de escola enquanto a escola não for uma escola em questões, enquanto o educar da escola não fizer brotar o próprio como um acontecer poético, como um essencial do humano.

O aprender poético permanece, quase sempre, encoberto por um discurso instrutivo e instrumentador cuja obrigação cabe mais a técnicos especializados e teorias pedagógicas. Ora, o educar como instruir nos seus processos, conteúdos, instrumentos e recursos não realiza o humano porque não se encaminha pelas questões, mas sempre aponta rotas predefinidas e lugares já predeterminados a serem alcançados, encobrindo no domínio da linguagem segura e instrumental aquilo que consideramos a experiência realizadora do ser-no-mundo do humano. Portanto, é pensando a literatura na obra de João Guimarães Rosa como narrativa poético-educadora, como narrativa cosmogônica na qual o pensar acolhe o ser e realiza o mundo como acontecimento poético e como verdade (Alétheia), que pretendemos apresentar *Grande Sertão: veredas* como hermenêutica poético-originária, ou seja, como livre ação da palavra em potência de realização do mundo.

A palavra poética é uma experiência do dito originário, um ditado do ser. A linguagem poética é uma hermenêutica do ser. Deste modo, podemos situar nosso vagar na pesquisa sobre o aprender poético em *Grande Sertão: veredas* de João Guimarães Rosa, como uma hermenêutica originária da palavra, lá, no horizonte hermenêutico do ser, onde a palavra revela o ser-do-homem – intérprete privilegiado da palavra originária enquanto poesia – o aprender poético como constituição do humano, que coloca a obra de Rosa como aquela em que se move na ação originária do Ser, como poiésis, por isso uma obra de aprendizagem poética.

Foi por esse sentido que o humano se revelou como obra poética para os gregos, numa dinâmica dialética que o constituiu como obra de arte. Para Heidegger será em meio à disponibilidade do mundo que se revelará a verdade do humano. E é nesse sentido que podemos situar nossa pesquisa como uma exploração de hermenêutica ontológica, na qual o aprender poético de Riobaldo manifesta a verdade do ser e do humano no mundo.

Primeiramente tentaremos uma aproximação fenomenológica do aprender poético, situando-o como diferença ontológica que se dá entre o ser e o ente que procuraremos aproximar do sentido da travessia humana, tal como é apresentada na narrativa de Guimarães Rosa. O que importa nesse primeiro círculo pensante é marcar a diferença que pretendemos mostrar entre o aprender pedagógico e seu âmbito do ensinar e o aprender poético como dimensão de realização do homem humano.

No segundo capítulo trabalhamos sobre duas linhas de interpretação do aprender poético que se enredam na narrativa rosiana. De um lado a morte e o morrer como pré-compreensiva do viver em seus modos manifestos e a vida como totalidade finita da existência, pois é na morte e pelo morrer como condição exclusivamente humana, que se revela a abertura da existência a qual o homem habita em seus assombros. De outro lado mostraremos que a existência humana, sob o fio da navalha da vida, seria impossível sem o pacto diabólico, pois, pelo diabolizar é que se pode suportar o existir no entre-ser.

No terceiro capítulo mostraremos que a narrativa rosiana em *Grande Sertão: veredas* é um dito cosmogônico, pois nela a potência do dizer poético inaugura o mundo em palavra que recolhe e reúne, na escuta do ser, a comunidade manifestante da *Physis* que vigora na linguagem originária e que cabe ao homem humano, em seu aprender poético, realizar.

1 A ORIGEM DO APRENDER: TRAVESSIA PARA O PRÓPRIO

Investigar o aprender que se dá a ver na obra poética de João Guimarães Rosa já nos convoca, de antemão, a situá-lo na linhagem de poetas educadores e, principalmente, mostrar o que queremos dizer com tal expressão “poetas educadores”. Ora, já faz tempo, a educação, como arte, foi proscrita e “superada” pela educação técnica ou pela técnica de educar. Então parece algo fora de propósito ainda investigarmos os aspectos, por assim dizer, pedagógicos da arte. Por que isto deixou de ser uma questão? Por que o aprender, rapidamente, caiu na concepção do manejo instrumental da aprendizagem? Responder tais perguntas implica pensar o que está em questão no aprender. E para isso será preciso tomá-lo em sua origem¹, o que exige, conduzirmo-nos para fora do conceito e vê-lo manifestar-se na escuta hermenêutica que deve revelar o aprender como ação do ser do ente que manifesta e oculta, como realização do humano em seu ser-todo, para fora de toda impropriedade lógico-conceitual e, ao mesmo tempo, no interior da dinâmica do humanizar em seu essencializar mais próprio.

Justamente porque nos movemos no interior da dinâmica ontológica de realização do humano é que devemos manter a questão de fundo do aprender a ser como um questionar realizador, e fazer emergir o que vamos mostrar em *Grande Sertão: veredas* – o romance que guarda a verdade humana que nele se obra e manifesta a epifania do ser humano no mundo, sendo, por isso, uma obra de arte universal.

Em *Grande Sertão: veredas*, Rosa dispõe, em linguagem poética, o humano em seu humanizar no meio do mundo. Linguagem poética é a cosmogonia da ação do ser no mundo, engendrada como um obrar da verdade, ou seja, aquela linguagem em que se doa como origem do mundo. Nela se abre, peremptoriamente, o limite e o não-limite entre o real e a realidade – abertura entre ser e ente. Nessa situação bordejase a aurora e o crepúsculo do mundo – travessia existência que essencializa o humano em seu humanizar. Neste sentido, Rosa é educador da humanidade porque dispõe em arte a verdade do ser como travessia no sertão para ser-tão. Em sua obra vemos o humano em sua busca de realização, vivendo o perigo da escuta da ausência que é e se faz presença, e que o assombra como falta: o nada que é de cada um e que distingue todos em meio a tudo como seu desesperador apropriar-se.

¹ Indagar sobre a origem e, mais radicalmente, sobre o originário consiste em tomar o que se investiga como doação do ser, manifesta no real e, com isso, conduzir-se em meio aos vestígios do fenômeno (aquilo que se manifesta por si) para tomá-lo como dinâmica dialética de realização. Então o originário do aprender quer aqui dizer sobre aquilo que se doa em vigor de ser na formação do humano no mundo e, por isso, compreende a diferença entre o dado objetivo do aprender enquanto processo real e a realidade que se oculta e se revela como possibilidade de ser – como potência criativa do humano para ser.

O humano revela-se obra de arte (obra poética) na medida em que nele se manifesta, mais decisivamente, a ação poética do ser, sendo esta a sua condição essencial, uma vez que existe como questão já sendo em seu questionar². Manoel Antônio de Castro diz que a obra de arte não é apenas funcional, mas que, como objeto de distração, tende sempre a guardar algo para além da mera fruição seja sensível ou estética, pois nelas “[...] além do distrair, também vigora a *poiesis*, a energia de sentido que manifesta a verdade e o mundo da realidade nas realizações do real.” (CASTRO, 2014, p. 200). Assim, distraído, o homem torna-se questão e abertura em sua disposição criativa diante do mundo para ser sempre mais, como possibilidade de ser o que é. E por habitar distraído o mundo, o ser do humano torna-se uma criação e um fazer-se obra de arte.

Afinal o que a poesia diz? O que a poesia ensina? Nela o humano se realiza, autoproduz-se como seu ilustre morador pensante. Dá-se como humano pelo cuidado em pensar. Como morada do humano a poesia é experiência originária do pensar – realização do humano, o ser realizando-se humanamente como ação originária do Ser que se entifica revelando-se em se retraindo, em se ocultando. Como acontecer poético que se dá a ver numa hermenêutica do ser, obrando como arte na escritura rosiana e revelando o cuidar do ser como experiência de realização – aprender poético apropriante. Tal é a experiência de umbral que distingue o ente humano daqueles entes que são dados simplesmente no interior do mundo e que, estando aí, não possuem o caráter da existência – simplesmente não existem. O ente humano existe, porque seu lugar é a abertura do ser – sendo entre o limite e o não-limite,

Somente o humano existe entre o ser e o não-ser – *ek-sistere*. É um *isto*, pois sempre já se manifesta dentro de limites, mas também é um *ex*, já que, de repente, se vê lançado para fora de toda determinação, cortejando o deslimite uma vez que está condenado a ele definitivamente, ou seja, estando no mundo como ente, é levado a ser como presença. Dando-se como obra literária na abertura originária do mundo o humano situa-se num halo de indefinição, num eu como nuvem de possibilidade aberta de ser. Assim, como diria Rosa, pela voz de Riobaldo,

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo,

² Existir como questão significa querer sempre dizer sobre o humano vazio que se abre entre o *isto* que já sempre é o ente humano em seu fato de ser, e o *ex* que revela o seu ainda-não como todas as possibilidades ainda não assumidas, que, permanecendo ocultas a-presentam-se. Questionar então é a própria essência do existir humano, simplesmente porque somente pode se realizar questionando-se. Questionar é o originário de todo perguntar. Aquele sempre se oculta como presença em no perguntar, por isso, o este é derivado do existir humano como questão, sendo a origem de todo por que.

bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso? (ROSA, 2006, p. 35)

Riobaldo é o humano-travessia. Entretido em atravessar, não vê onde começa e onde termina a travessia. Travessia errante é sua essência, seu essencializar. Sendo travessia, não se apresenta anteposto ao mundo como um sujeito exclusivamente cognitivo diante do mundo-depósito de objetos cognoscíveis, mas, em si, revela-se o conhecer como um modo de ser derivado, sob o qual se oculta o originário existir-viver.

Viver é muito perigoso porque sempre já estamos no meio da travessia, fora de todo lugar, num imprevisto caminho, já que não se pode antever a chegada como uma verdade certa de si, mas sim de uma verdade vislumbrada como uma sombra pressentida e atrativa que nos põe em movimento, num círculo oscilatório de entre-ser. Então, a travessia dá-se porque *não se vê*, porque lidamos sempre com a ideia da partida e da chegada, entretidos em nossos haveres causais e seus *porquês*. Assim, movidos no interior da ordem causal dos fenômenos, não podemos nos dar conta da questão que nós mesmos somos, pois a palavra tornada conceito congela sua evocação originária, como um recuo.

Porém, como sempre já estamos na envolvência do mundo das coisas dadas, será como uma ruptura na ordem horizontal e causal do mundo que, de repente, emergirá a proximidade do extraordinário que é o perigo de ser, como um caminhar à beira do abismo o que já é a tarefa do pensador que se coloca na onda oscilante do aprender a ser-tão³.

Rosa nos convida a viver essa experiência quando atravessamos sua escritura e nos atravessamos a nós mesmos por meio dela, para revelar a mais profunda experiência humana traduzida em forma da pergunta: quem sou eu? Movendo-nos no âmbito da ontologia hermenêutica: perguntamo-nos que tipo de ente é o ente humano? Usamos a palavra *tipo* no sentido de uma procura para a interpretação da vetusta pergunta sobre o ser do ente⁴. Ora, tal pergunta toma uma direção oposta àquela da ontologia tradicional quando nos referimos ao humano em seu essencializar, exatamente porque nele não podemos apontar uma entidade, uma humanidade, um conceito, uma definição⁵.

³ Cito o professor Emmanuel Carneiro Leão: “Pensando, o homem é ele mesmo, sendo outro. Para o pensamento não lugar preenchido num tempo ocupado. Tudo está vazio de realização.” (LEÃO, 1995, p.15).

⁴ A pergunta pelo ser do ente nasceu na experiência grega do pensar quando, de repente, algo se ocultou e se retirou naquilo mesmo que veio a ser e então se entificou, tal como mostra o fragmento 123 de Heráclito de Éfeso: “Surgimento já tende ao encobrimento” (LEÃO, 1991, p.91).

⁵ “A questão do humano está na referência do ser à essência do ser humano. Não se trata do humano do ser humano enquanto ser humano, mas enquanto sua essência vigora na referência do ser.” (CASTRO, 2011, p. 85).

Dizemos que o ente humano é aquele que aprende, enquanto o aprender for tomado como dinâmica de existência de um ente, na qual, sempre está em jogo o seu ser, quer dizer, não se trata de perguntar pela quiddidade do homem como se fosse um ente dado que se pudesse apreender, mas como um ente aberto ao vigor de ser como possibilidade. Então, o jogo aqui é o livre movimento de ocultação-manifestação, pois, no humano dá-se mundo, em meio a mundos, enquanto travessia entre ser e ente no interior da diferença entre ser e ente.

O não visto da travessia não é a negação do viver, pois, justamente aí guarda e esconde toda a riqueza do existir, todas as suas possibilidades abertas de não-ser. Possibilidades que reclamam com eloquência silenciosa o seu ser e estar e que, por isso, pesam como um resto pressentido do qual se desconfia. Então, o todo do existir manifesta-se em toda a verdade do ser no ente, cujo privilégio, é pressentir a travessia, é viver a travessia, entretido no meio do mundo, já estando e lidando com o mundo – eis toda a verdade des-ocultada – *Alétheia*. A esse respeito Martin Heidegger se questiona:

Será por acaso que os gregos se pronunciavam a respeito da essência da verdade, valendo-se de uma expressão privativa (*Alétheia*)? Será que nesse pronunciamento da pre-sença [*Dasein*] não se anuncia uma compreensão ontológica originária de si mesma que, no entanto, constitui apenas uma compreensão pré-ontológica do fato de que ser e estar na não-verdade constitui uma determinação essencial do ser-no-mundo? (HEIDEGGER, 1995, p. 291)

Longe de ser uma verdade judicativa, alcançada mediante o método lógico-dedutivo de representações da realidade, mas sim uma doação da verdade como acontecimento poético que, por um salto, ultrapassa qualquer aproximação lógica, para se pronunciar (obrar) no humano como presença – um salto que toma de assalto o Todo (real-realidade) na confluência do humano – travessia ontológica que é uma epifania. Neste sentido, vale também concordar com Antônio Máximo Ferraz ao afirmar que

O Ocidente confinou a verdade a uma dimensão antropocêntrica quando passou a concebê-la como mera adequação entre o juízo do homem e a coisa. *Aletheia* se reduziu a *orthotes*, a verdade como correção de uma predicação. Entretanto se o homem pro-cura a verdade é porque ele já é por ela procurado: a ação mais originária é a do silêncio da deusa *Lethe*, que, ao se manifestar, se encobre. (FERRAZ, 2014, p. 252).

Ora, o humano é o ente que, proclamando o ser, é conclamado a ser. Numa proclama eloquente e silenciosa – um vagido, um rumor. Mas o que proclama? O que é clamado em seu

clamor? Estando na abertura do ser é conclamado a ser-no-mundo⁶, sendo obrigado a ser. Proclama porque escuta (ausculta) o clamor dessa voz longínqua, porém, próxima e tão familiar, como a voz pedal da nota que atravessa e entretece a melodia – discreta força de realização – *Dínamis - Energéia*⁷.

Longe de ser entendida como força, no sentido de uma interação mecânica e material como ordem causal de fenômenos. Sentido este a que a metafísica tradicional engendrou-se, na sua versão epistemológica em sua preocupação com o fundamento. Mas que, deve aqui ser interpretada como força poética da linguagem que verte a origem sobre o real, num vigorar originário, que é potência ontológica do dizer e do contar. A linguagem em seu agir, como campo de irrupção do real, sempre oculta em si possibilidades infinitas, não assumidas de ser. Tal interpretação aproxima-se do sentido que pode ser depreendido da *Teogonia*, na passagem em que Hesíodo invoca as musas: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações.” (HESÍODO, 1995, p. 107).

Esta é a tênue ligação extraordinária do todo que vige na parte, e que rumoreja em meio do barulho ensurdecido do comércio cotidiano e o falatório das *moscas venenosas do mercado*⁸. Halo-neblina que é um elo bruxuleante na escuridão, que já é toda a Beleza. O que seria da verdade não fosse a beleza? Esta é a força atrativa e insinuante que faz ver aquela – *Alétheia*. A arte de mentir é a própria essência do conto que se conta e que se vive, assim será

⁶ Temos a necessidade de grafar a expressão composta ser-no-mundo desta maneira porque deve constituir-se numa unidade, exatamente porque o fato de ser, enquanto facticidade do ente humano, não pode ser separado do mundo, uma vez que sempre se encontra como ente lançado no mundo, mas projetado para além do fato de estar de modo entitativo abrindo-se num entre um modo e todos os possíveis modos de ser. A esse caráter essencial da existência do ente humano Heidegger chamará de “espacialidade existencial” que como dinâmica de realização e apropriação denomina-se também diferença ontológica.

⁷ O que aqui queremos dizer com esses termos assenta-se no dito de Aristóteles quando afirma: “O ser, entendido em geral, tem múltiplos significados.” (ARÍSTÓTELES, 2005, p. 273). Dentre os múltiplos e infinitos modos de dizer o ente, que diante de nós sempre se manifesta, encontra-se em potência e ato (*dínamis e energéia*). O sentido evocativo dessas palavras caiu em importância pela decisão do pensamento ocidental em reforçar o caráter enunciativo e proposicional da linguagem em seu logicismo categórico e, assim, perdeu-se ou foi soterrado o sentido da unidade do ser, exatamente pela falta de questionamento acerca do caráter múltiplo do todo-uno. Somente como questão se revela a diferença entre potência e ato quando assim se diz algo acerca do ser.

⁸ “Foge para a tua solidão meu amigo! Vejo-te atordoado pelo barulho dos grandes homens e picado pelo ferrão dos pequenos. A floresta e o rochedo sabem calar-se dignamente contigo. Volta a semelhar-te à árvore que amas, a de amplos galhos: atenta e silenciosa pende ela sobre o mar. Onde cessa a solidão, ali começa o mercado; e onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas.” (NIETZSCHE, 2011, p. 51)

a beleza atrativa e dissimulada⁹ de Diadorim que revelará a Riobaldo a verdade do sertão entre o ser e o não-ser. “Em Diadorim, penso também – mas Diadorim é a minha neblina [...]” (ROSA, 2006, p. 24). Nessa neblina mora todo o humano em sua verdade como travessia. Essa neblina guarda um atrativo perder-se em errância, o que certamente, já diz toda a realidade no exato momento em que a linguagem vigora em poesia, pois é em poesia que manifesta a criação como diferença entre ente e ser.

Por essa diferença ontológica – que em termos do pensamento de Heidegger, marca a distinção entre ser e ente –, toda entificação como quiddidade das coisas no mundo em seu tudo, somente é possível pela disposição pré-compreensiva do ser manifesta no ente que habita a clareira do ser¹⁰. Assim, tudo o que diz às coisas dentro do mundo sejam atributos característicos, sejam categorizações, somente é possível porque o tudo dos entes dados no mundo já vigora, desde sempre, numa compreensão do ser. Por isso, podemos dizer sobre o todo do mundo em sua unidade.

Em Rosa a aproximação entre travessia humana e diferença ontológica proposta por Heidegger, vai muito além da problematização epistemológica moderna que reduziu a questão da metafísica da modernidade, pois em Rosa a metafísica dá-se mesmo é no interior da física, como o obrar poético da linguagem cuja tarefa o poeta-Rosa-pensador assumiu interpretar.

A vida não é argumento. Errância? Sim? Erro como possibilidade, vertigem sobre o abismo; existência em fuga para longe do Nada. Daí a ênfase Roseana no perigo como princípio do viver. Deste modo, quando não há mais conceitos; quando o último valor for alcançado; quando o último *por que* for enunciado, então surgirá a questão, que, desde sempre assombrou o pensamento moderno e seu último homem: E agora? Aí, diante da vertigem, a última pergunta, como questão, voltar-se-á para o questionador, aquele ente, em meio aos entes, cuja essência, consiste em questionar questionando-se – travessia para o próprio. Salto para dentro do que já sempre se é.

⁹ Há um segredo pressentido por Riobaldo na ordem do vivido que, como fio condutor, entretece a narrativa mantendo o ouvinte atento ao vestígio sibilante – canora voz de Diadorim. Por assim dizer uma referência pulsante que sustenta toda a harmonia da narrativa, mas que deve permanecer dissimulada, assim como as filhas de *Mnemósine*, deve revelar oculto fulgurante e inaudito em sua aparição. Tal é a perturbação misteriosa da presença de Diadorim, des-encobridora do sentido de todo existir que a narrativa memorial de Riobaldo procura encontrar. Será, portanto, no interior desse laço de dissimulação pulsante que se mostrará toda a verdade, ou seja, como o nó tensional que une em duas dobras o ente e o ser em eterna dinâmica transitiva – a boca velante do amor.

¹⁰ “Onde está a fronteira entre o ser e os entes? A compreensão de ser, por mais tácita e deficiente que seja, está envolvida em todas as nossas lidas cotidianas com os entes. Nunca estamos sem nenhuma compreensão do ser, e nunca encontramos os puros entes, os entes que afetam os animais ou que existiam antes do emergir da vida consciente.” (INWOOD, 2002, p. 43)

O senhor escute meu coração, pegue no meu pulso. O senhor avista meus cabelos brancos... Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo. O sertão me produz, depois me engoliu, depois me cuspiu do quente da boca... O senhor crê minha narração? (ROSA, 2006, p. 585)

O que é o Sertão? Espaço de todo esbarrar de realização do humano, onde tudo se toca, e no toque revela-se todo. Sertão é a abertura de possibilidades de realização, clareira que guarda todas as possibilidades de ser. Nele dá-se a travessia apropriante em suas veredas – travessia finita à sombra da morte. Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo.

Exatamente o que diz o título do romance *Grande Sertão: veredas*, pois se existe um sertão que seja físico, cultural, histórico ou até mesmo psicológico em que se vive de um jeito ou de outro pelo pulso que pulsa, e pela batida do coração, pois tudo aí está manifesto e presente. Mas, há ainda o “Grande Sertão” como útero misterioso do mundo (útero-palavra) que revela o todo do humano do homem, ocultando-se nas “veredas” da vida em seu perigoso aprender do não-saber que se sabe, em seu educar-travessia.

Desde sempre, o homem já mora em meio ao “Grande Sertão”, por assim dizer, preso aos seus liames possantes, pois é uma prisão sem portas nem grades, como a antiga imagem do Tártaro que manifesta, em Hesíodo¹¹, a mais absoluta ausência de posição e indeterminação, como uma névoa imagem especular negativa da Terra, que o homem poeta pensador deve interpretar para ser. Tal é a imagem questão que Rosa apresenta do buriti mestre que cresce para o céu e para a terra, mas desde sempre se espelha no rio, aprendendo de si pela imagem contrária de si – seu negativo. “Burití quer todo azul, e não se aparta de sua água – carece de espelho. Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende” (ROSA, 2006, p. 309-310).

¹¹ “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos mortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.” (HESÍODO, 1995, p. 111)

1.1 Que é isto: o aprender? Ou atravessando o espelho

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm.

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração.
(FERNANDO PESSOA, *Ficções de interlúdio*)

Agora precisamos topar de frente com a palavra aprender em seu manifestar luminoso, aí na sua origem, onde ela rumoreja pra fora de todo instrumentalizante conceito pedagógico. Aí de onde ela se manifesta é exatamente onde se insinua o pensar atrás de todo conceito, como experiência originária de umbral-espelho-limite, sob o qual habita o humano em seu humanizar. Mesmo que na maioria das vezes permaneça encoberta pelo pensamento analítico, a literatura sempre nos deu notícia dessa experiência extrema e originária – uma notícia enigmática e vertiginosa.

Devemos considerar inicialmente a advertência feita por Platão aos neófitos, publicada na entrada-abertura do pórtico de sua Academia: aqui somente é permitida a entrada daqueles que foram iniciados na matemática. Então será pelo matemático que devemos começar a guisa de vestibulo introdutório aos estudos filosóficos. Mas o que diz o matemático? O que guarda essa palavra em relação ao nosso propósito investigativo? Seu sentido evocativo originário diz respeito ao que se deve aprender. A tudo o que se dá a aprender. Sendo assim, é em relação ao aprender que se refere o sentido originário da palavra matemático. Mas, será que sua evocação dirige-se para o conteúdo aprendido? Ou será que quer dizer sobre pressupostos ou condições de quem aprende? Devemos nos deter um pouco mais sobre o sentido do aprender. Uma aproximação que talvez nos leve mais propriamente à sua essência.

A palavra *Mathémata* diz daquilo que pode ser ensinado e daquilo que pode ser aprendido, e este deve ser entendido como um tomar posse, como um apropriar-se. Para os gregos, em cuja língua manifestou-se pela primeira vez esse sentido, o aprender é um modo de apropriar-se de algo, um trazer algo para junto de si pelo uso. Então podemos dizer a

palavra *Mathémata* carrega, de um lado, um aprender pelo manejo virtuoso de algo, mas por outro, diz também algo sobre aquele que maneja e, pelo manejo, modifica-o formando-o em aretê¹². Operando nele uma diferenciação, uma marcação em relação a um todo – essencializando-o. Então, sendo o aprender um modo de apropriação instrumental daquilo que se aprende; ao mesmo tempo, se revela como constitutivo daquele que se apropria, pois, através dele, o aprendiz passa a ser reconhecido como tal. Portanto, é possível sustentar que matemático manifesta, tanto o modo pelo qual algo se dá a conhecer (ser aprendido), quanto aquele que conhece por este modo (ser aprendente).

Neste sentido, Martin Heidegger afirma que aprender diz sobre quem conhece e à medida em que já conhece o apropriar-se que lhe essencializa, não pode ser senão um apropriar-se que o aprendiz já possui. “O verdadeiro aprender está, pela primeira vez, onde o tomar aquilo que já se tem é um dar-se a si mesmo e é experimentado enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2002, p.79).

Mas o que, de fato, Platão quis dizer com aquela advertência? Sim, porque soa como advertência, um barramento, um impedimento e, pelo exposto, diz que o neófito deve saber o *matemático*, ou seja, deve saber as condições pressupostas para todo o saber; aprender a conhecer o que de antemão já sabe. Este pressuposto, por assim dizer, foi deslocado e reduzido pela compreensão moderna do aprender a uma mera aquisição de conhecimento mediante à formalização hipotético-dedutiva, a apenas um lado da questão do aprender. De fato, o que se firmou como natureza a partir da modernidade concentra-se na seguinte afirmação de Galileu Galilei:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEU, 1978, p. 119).

Diante dessas palavras perguntemo-nos: Galileu poderia pleitear uma vaga na academia de Platão? Parece claro que a *língua matemática*, na qual o universo está escrito de acordo com o decano do reino da Toscana defende, reduz a evocação originária da advertência de Platão, pois, toma-a como meio, como instrumento de entendimento do

¹² “Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra ‘virtude’ [palavra a que se traduz comumente o termo grego aretê], na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavalheiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo grego, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.” (JAEGER, 1994, p. 25)

universo. Ora, veremos a partir de então o soterramento do seu sentido originário – matemático é o aprender-a-conhecer aquilo que já se conhece, apontando, peremptoriamente, para a instrumentalização de todo o aprender que estrutura, de maneira totalizante, a ciência moderna. O distanciamento do sentido originário do aprender (matemático) tornou-o uma ferramenta cuja eficiência prometeu ao homem o domínio sobre a natureza. Portanto, ficamos nós perdidos dentro de um obscuro labirinto.

Mas, e agora, será que ainda não continuamos perdidos – humanamente perdidos? A metrificacão da natureza tornada manipulável como dado mensurado ainda é o princípio cardeal da ciência moderna. A natureza uniformizada, tomada numa forma única ampliou a visão perescópica da realidade, mas o foco dessa visão, embaçado e descartado pela reduçãõ epistemológica moderna, não consegue ver o entorno. A promessa de proximidade por meio da metrificacão eliminou o distanciamento como valor ontológico. Na era do tempo e do espaço instantâneos suprimiu-se a distância do Ser, porque, este, se ausentou como proximidade; escondeu-se por sob a capa do raciocínio matemático.

O que aprendeu Galileu? Ele, considerou o aprender pela eficiência do mecanismo hipotético-dedutivo, eficiência esta que ofuscou as estrelas dançarinas ao redor de Júpiter fazendo-o abandonar o poético, como não-fenômeno, como não-verdade, na medida em que não se entrega à uma prévia determinacão. Na mesma obra fez a seguinte afirmacão: “Talvez considere a filosofia como um livro e fantasia de um homem, como a *Ilíada* e *Orlando Furioso*, livros em que a coisa menos importante é a verdade daquilo que apresentam escrito.” (GALILEU, 1978, p.119).

Deve-se, diante disso, dizer então que a matemática, no sentido moderno, abandonou o fenômeno que se aprende como coisa já aprendida, e ambigualmente, sempre por aprender. Com isso a realidade passou a ser interpretada como a experiência sujeita às condições epistemológicas prévias, como se o cognitivo fosse o originário. Como se o cognitivo não consistisse numa derivaçãõ de um conhecimento prévio, já sempre presente, já sempre aí, já sempre aprendido.

Passados mais de 150 anos da publicacão de *O Ensaizador*, de Galileu, Immanuel Kant reconhece o *caminho seguro* tomado pela ciência matematizada, afirmando no prefácio de sua *Crítica da Razão Pura*:

[...] a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta (KANT, 1989, p.18).

Os experimentos de Galileu e de outros, no campo da física, sistematizados definitivamente na física newtoniana, afirmaram a decisão pelo matemático em sentido moderno – então a ciência físico-matemática constituiu-se como modelagem da realidade, sendo tomada como experiência reduzida às condições de possibilidade do sujeito do conhecimento, fenômeno tal qual concebe Kant. Contudo, ele sabia da necessidade do empreendimento crítico; necessidade de demarcar território no âmbito do conhecimento – tarefa inaugurada em sua obra publicada em 1787 e, desde então, aprender tornou-se sinônimo de criticar.

No mesmo prefácio, um pouco mais adiante, afirmou que a razão, tendo seus princípios previamente estabelecidos e corroborados pela experimentação,

[...] deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (KANT, 1989, p.18).

Ora, em sentido negativo, o grande mérito dos avanços metodológicos alcançados pelas ciências da natureza e pela matemática serviria para decidir o que não pode ser metafísica, uma vez que, seu conteúdo não responde a qualquer determinação judicativa. Neste tribunal, a metafísica não pode ser acusada, pois o sentido da crítica, tal qual defendia Kant, visa disciplinar a razão em seu uso especulativo, marcando seus limites no interior do cânone do conhecimento humano. Mas o sentido da metafísica que vemos em *Grande sertão: veredas* é o humano aprender da poesia que se manifesta no mundo como ação originária do ser, como *poiesis*.

Tomado pela metafísica como teoria do conhecimento, o aprender tornou-se sinônimo de criticar mediante a apuração das condições de possibilidades de todo conhecimento e, com isso, veio à tona a questão da transcendência do sujeito. O sujeito do conhecimento como questão manifestou-se no trânsito da imaginação, pois, se conhecer é submeter a intuição aos conceitos do entendimento, então, como apurar as condições de possibilidade do imaginar? – imaginação transcendental. Eis a questão! Podemos dizer com Pascal que a imaginação tem razões que a própria razão desconhece¹³. Será diante desse fundo

¹³ Sobre a imaginação diz Pascal: “Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres; faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos, fá-los sentir; tem seus loucos e seus sábios: e nada nos despeita mais do que ver que enche seus hóspedes de uma satisfação bem mais plena e completa do que a razão.” (PASCAL, 1979, p. 59)

desconhecido, ou seja, fora do escrutínio da crítica, que Kant recuará. É o que perceberá Heidegger ao examinar o tipo de problematização metafísica empreendida por Kant.

El “antiguo” concepto de la verdad, según el qual el conocimiento ha de “adaptarse” (adequatio) al ente, no sufre sacudida alguna por la revolución copernicana, sino que al contrario ésta lo presupone y hasta lo fundamenta por primera vez (HEIDEGGER, 1981, p. 21).

Pode-se dizer que a tarefa empreendida pela crítica kantiana fez manifestar o desconhecido ontológico que torna patente a revelação do Ser como verdade ontológica. Será esse espelho, pressentido por Heidegger, que a crítica nos convida a atravessar, uma travessia que se dá num aprender, ou seja, num estar no meio do que já se conhece – uma travessia finita para o mesmo. Deste modo, a advertência platônica que expusemos no início parece nos dizer: *É mais um que vai se enganar*, pois guarda um simulacro, uma imagem fingida do real. Nela, aprender assume o sentido originário de *enganar-se*. Um fingir inaugural que realiza o humano pelo não-ser, fingindo não-ser o que já se é – um dissimular-se. Mais tarde veremos com Rosa que fingir é diabolizar, habitando a zona cinzenta do real. “Um homem é escuro, no meio do luar da lua – uma lasca de breu.” (ROSA, 2006, 435).

A história do Ser como verdade ontológica dá-se como encobrimento e desencobrimento. Esse sentido originário da crítica foi encoberto pela decisão do conhecimento lógico-matemático da modernidade. Para além de todo julgamento determinativo, *krinein* diz o modificar do real, isto é, a realidade como modo-de-ser e de poder-ser – como sendo que se dispõe num campo de infinitas possibilidades. “Originariamente, a crítica não se deixa capturar por nenhuma teoria, é sempre um princípio que se reinaugura. Assim, crítico não é o que julga, mas o que é atravessado pelo sentido-linguagem, que se torna seu caminho.” (JUNQUEIRA, 2014, p.50). Então, se criticar tornou-se, modernamente, sinônimo de aprender foi porque o aprender originário (*Mathémata*) ocultou-se no artifício judicativo da crítica moderna.

Depois desse pequeno esboço sobre o modo como a ciência moderna recebeu a advertência de Platão acerca do aprender, trata-se agora de indicar em que sentido podemos interpretá-la como ação da *poiesis*, mostrando sua repercussão como arte – aprender poético originário que reflete o humano-pensar, para alcançar a experiência humana como escritura no interior da obra de Guimarães Rosa, obra de arte que reflete o ser-no-mundo humano. De fato, a escritura na tabuleta sobre o umbral da porta da academia de Platão terá sido uma interpretação da advertência de Delfos: *Conhece-te a ti mesmo*. Colocada na abertura limite

para a re-flexão dos neófitos. Riobaldo é o neófito que se demora sob o umbral da porta, se demora em tristonha travessia finita. “Aquilo era tristonha travessia, pois então era preciso. Água de rio que arrasta. Dias que durasse, durasse; até meses. Agora, eu não me importava. Hoje, eu penso, o senhor sabe: acho que o sentir da gente volteia...” (ROSA, 2006, p. 232).

A meditação sobre o conhecimento que já se tem. O aprender aquilo que sempre nos foi próprio por nunca deixarmos de ser o que somos – travessia para o mesmo como apropriação de si. Será essa passagem a travessia humana no mundo? Existência humana no umbral do mundo que é travessia para o mesmo – travessia apropriante como acontecimento poético? Vamos mostrar que o pensamento-poético roseano, presente em *Grande sertão: veredas* constitui-se numa interpretação da advertência délfica mobilizada pela questão: *Quem sou eu?* Assumindo a fórmula imperativa: *Aprende o que tu és!* Dever assumido com titubeante coragem pelo protagonista Riobaldo em sua rememoração memorial. Coragem pra aprender o velho novo conhecido que se é, e verter o todo do que se é como memória-memorial, como linguagem poética. A poesia narrativa arrasta consigo o todo ser que é o humano no mundo e deixa ser o rio que quer aprofundar-se remexer tudo – memória que se escreve como uma hidrografia vertente do ser-todo.

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! (ROSA, 2006, p. 100)

Em seu conto fulcral *O Espelho*, Rosa apresenta o aprender como uma experiência de espelho. Nele o narrador conta da experiência que teve ao mirar-se num espelho. Narra para um ouvinte de espírito especulativo, circunspecto e versado

[...] das noções de física, com que se familiarizou, das leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo (ROSA, 2001, p.119).

O nada que acontece revela um milagre invisível aos olhos. A experiência especulativa do mundo, bem assentada nas intuições sensíveis e em suas condições “transcendentais” a priori, encobre o transcendente que é o mistério do mundo, rebelde a qualquer rotina e ordenamento lógico. Mas o que é um espelho? Espelhos é para se ter medo porque neles refletidos, morremos como aconteceu com Narciso. O nada que acontece no espelhar-se revela o estranho em meio ao igual, pois é pelo comum e corriqueiro que a vista

procura, assentada num preconceito. “O que se busca, então, é verificar, acertar, trabalhar um modelo subjetivo, preexistente; enfim, ampliar o ilusório, mediante sucessivas novas capas de ilusão.” (ROSA, 2001, p.122). A capa subjetiva habitual insuspeita, que se aprende no habitual, que se sedimenta e consolida pela experiência costumeira e referenciada do mundo levou o narrador a procurar o eu por traz da máscara ordinária. Mas para isso era necessário trans-ver, vê-se sem se ver e, pela experiência de dissimulação de si, atraiçoar-se a si próprio. “Sendo assim, necessitava eu de transverberar o embuço, a travisagem daquela máscara, a fito de devassar o núcleo dessa nebulosa – a minha vera forma.” (ROSA, 2001, p.123).

Diz-se que os olhos são as janelas da alma. Não são como meras lentes objetivas receptoras de impressões exteriores, mas revelam infinitas possibilidades – obscuras possibilidades. Porque o olhar do observador posto no não-lugar não vê ao certo e ao cabo, pois neste limiar da totalidade as imagens se misturam e a vista, por assim dizer, embaça. E então o que via o narrador cada vez mais pela via de método? O que alcançou em seu esquema perspectivo e prospectivo? Acertou ele seu alvo? O que viu quando desaprendeu a ver?

O aprender de si como apropriação não se alcança mediante prévio planejamento, pois, ninguém possui ou é capaz de cartografar o seu próprio sem perder-se. Assim, revelou-se o nada no espelho. A vida entre miragens é uma profunda ausência. Um constante passar de nadas, de vazios, uma pequena luz na escuridão – uma sombra, uma questão. Um convite a refletir no meio das questões; o aprender que somente pode dar-se no instante em que o mundo referenciado recua, manifesta-se como um nada de possibilidades.

Como Narciso que contempla o próprio rosto com estranheza e espanto refletido na fonte de Téspias, mas ainda vê o outro como outro enquanto a morte não anula todas as possibilidades de ser. Sim, aprender como travessia é aprender a morrer, por isso a exigência da absoluta coragem diante do absoluto medo. Aprender que necessita da força amorosa que mobiliza e realiza o humano o aprender poético no caminho para o próprio, já sendo e estando no próprio caminho.

Essa força originária de ser não pode ser conhecida pela razão científica, nenhuma ciência compreenderá, uma vez que já decidiu a partir de um pressuposto matemático e de uma verdade judicativa encobridora. O aprender pela dor da ausência, da absoluta ausência que somente a morte revela quando acolhemos sua força educadora. Nela vê-se um *quantum* de luz, um halo da verdade desencobridora - *Alétheia*. O mínimo humano, manifesto como energia luminosa do amar. O amor é um passo de coragem para alcançar a máxima proximidade de nós mesmos. Um novo velho conhecido pressentido como unidade das

diferenças, como o próprio mesmo. Sentimento de vertigem diante do nada angustiante, o medo sempre acompanha a travessia aprendente e fundante de ser.

Por aí, perdoe-me o detalhe, eu já amava – já aprendendo, isto seja, a conformidade e a alegria. E... Sim, vi, a mim mesmo de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas o ainda-nem-rosto – quase delineado, apenas – mal emergindo, qual uma flor pelágica, de nascimento abissal... E era não mais que: rostinho de menino, de menos-que-menino, só. Só. Será que o senhor nunca compreenderá? (ROSA, 2001, p.127)

Eis a experiência do pensar dando-se em silêncio para aqueles que escutam longe da feira, longe do ensurdecido barulho. O pensar meditativo mergulha o homem no não saber sem prévias previsões, acolhendo o ser no mundo como possibilidades abertas de ser, num vigor de ser pela escuta de si; aprendendo a escutar e a escutar-se. *Será que o senhor nunca compreenderá?* Não, enquanto a luz ofuscante do pensamento técnico-crítico não recuar e manifestar-se um sombreamento que sempre já esteve lá de tocaia. Oculto e latente como potência silenciosa de ser.

1.2 O começo que é o fim ou o círculo-liame do aprender

Se sim, a “vida” consiste em experiência extrema e séria; sua técnica – ou pelo menos parte – exigindo o consciente alijamento, o despojamento, de tudo o que obstrui o crescer da alma, o que a atulha e soterra? Depois, o “salto mortale”...

(ROSA, *Grande Sertão: veredas*)

Como podemos pensar o aprender quando é o pensar mesmo que se dá quando se aprende? Pensar que se demora em aprender. Sim. O aprender é a ocasião privilegiada do pensar, uma nuvem de possibilidade e realização na qual o pensar se manifesta com máxima densidade ontológica, em seu extremo poder-ser-todo. Rosa diria: um pensar de *range redes*. Cuidemos em ver a oscilação infinitésima e rangente do pensar como o círculo-liame do aprender, como névoa amorosa, que alcança todo o pensar em seu corpo finito de ser. Esta mensagem fica patente quando citamos Rosa na fala de sua personagem:

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícel, peixe vivo no moquém: quem mói no asp'ro, não fantaseia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorsegos, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular ideia. (ROSA, 2006, p.10)

Ora, se o aprender é a ocasião privilegiada do pensar (ocasião que já é em si a tarefa fundante e manifesta do questionar, colocando-se na oscilação, espaço finito de ser), é porque já *possui os prazos*. Alcançou a *folga* que vem do pensar de *range rede*, após o treino disciplinado do pensamento calculador e fazedor da ordem causal do mundo, da vida ordenada, que se crê, planejada passando o tempo do *peixe vivo no moquém*.

Todo esse mover no interior do intervalo finito entre não-saberes é o aprender-travessia. Um mover entre não-saberes, que *fantaseia* e inventa *neste gosto de especular ideia*. Saber o que não se sabe é a ladinagem de possuir *os prazos*, alcançada pela disciplina do pensamento – corte formador que revela o não-saber, apenas pressentido no moer do *asp'ro*. Aqui o aprender revela-se circular em sua dinâmica de dar-se como ocasião para o acontecimento mais originário que é o pensar humanizante.

O pensar de *range rede*, liberado pelo esgotamento disciplinar do fazer e mexer, que no tempo do *dessorsego* faz-se como sentido dinâmico de ser, de identidade e de diferença. Eis ainda o que precisamos mostrar: o sentido do aprender que se põe em jogo na obra de Rosa, em seu jogo livre e dialético da linguagem poética, que se entre-tem (entre-detém) em ser tempo-travessia.

A rede que balança marca, em seu ranger, o ritmo da memória da diferença neste balançar que é um oscilar do tempo, finge ser no aberto de possibilidades, manifestando e dando a ver todo o Tempo. Há que se mostrar que o tempo do aprender transita no entre-Ser humano em seu ser-no-mundo. Lembrando o que disse o professor Benedito Nunes em seu artigo sobre Guimarães Rosa:

Eis o segredo da permanência atual e futura de ‘Grande sertão: veredas’, desse romance do Tempo, objeto de múltiplas leituras possíveis hoje e amanhã, para leitores que, ocupando, de cada vez, o lugar do interlocutor de Riobaldo, entrarão no mundo da obra como participantes de seu grande jogo, o da temporalidade... (NUNES, 2013, p.217)

“Romance do Tempo” porque nele se dá o jogo da temporalidade que configura o ter de ser humano em seu humanizar – tempo de aprender a ser todo. Nunes vislumbrou as possibilidades esquecidas de ser que, no instante memorial decisivo, são rememoradas por Riobaldo num esforço para ser toda a sua existência escrita e tornada escritura. Porém, encerrou a discussão, no referido artigo, deixando em aberto o *Como* se dá a necessidade de contar-se, de enredar-se narrativamente para aprender a ser-tão. *Como* o tempo se transmuta em linguagem? *Como* na linguagem dá-se todo o Tempo? Que vida se escreve? Que vida se conta? Ora, senão toda a vida, a vida que se viveu do *fazer e do mexer*; tanto quanto as possibilidades não assumidas da vida ausente que, no tempo do aprender a ser-todo, manifesta-se no clamor da consciência em ser o que não se foi.

Tal é a experiência de atravessar a existência trazendo consigo o todo de si – *matéria vertente*. Imagem humana que Rosa guardou em seu Rio-baldo. Rio que na foz revela-se todo, pois sua vigência dá-se como ausência, como falta, como incompletude, como baldo que é quase ser, querendo ser todo, mas já sendo por estar na decisão mortal de entre-Ser. O mérito de Nunes foi indicar o trânsito do tempo, mesmo que ainda preso à ideia de jogo da temporalidade que, é certo, domina a ordem da narrativa roseana em *Grande sertão: veredas*. Domina no sentido da construção existencial da vida vivida; da aprendizagem do viver que se enreda no contar. Mas esse senhorio do tempo na narrativa como jogo revela a estranha emergência do aprender como acontecimento apropriador, que revela todo o sentido ao existir de Riobaldo, quando este se encontra no instante do encerro de todas as possibilidades de ser que é o morrer.

Será sobre esse fundar ontológico destinamental, enquanto acontecimento apropriador, que a vida se revelará toda, em sua inteireza – situação limite e dobra do ser que Rosa expressa na imagem do barranqueiro que é um *quase*. “Sempre sei, realmente. Só o que eu

quis, todo o tempo, o que eu pejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive.” (ROSA, 2006, p. 484).

O que torna *Grande sertão: veredas* um romance do tempo é porque nele o humano manifesta-se todo em seu durar, ou seja, como obra de arte, revela a verdade que obra no humanizar e que se demora em obrar porque anseia ser todo em meio a tudo – o humano-travessia que se obra em arte para aprender a ser-todo.

O aprender como experiência originária não é um apreender; um representar como um ato lógico de um sujeito cognoscente; como uma operação que possa ser totalmente traduzida no interior de um fluxograma algorítmico formando assim um conjunto de regras operacionais que mediatizam a relação ensino-aprendizagem, denominada didática. Mas quando nos referimos ao aprender como nuvem de possibilidade, e como acontecimento apropriação para o pensar, estamos pretendendo encontrar a experiência humana mais fundamental, pois no aprender revela-se o humano em seu humanizar, em sua estrutura de realização, ou seja, sendo sempre um modo de ser. O homem é o seu poder ser, sua essência é abertura de possibilidades de ser. Portanto, aprender é a imersão no todo do ser em tensa e perigosa diferenciação para realizar-se humanamente.

Neste sentido, o aprender não é algo que se oponha ao ensinar, como se o aprendiz fosse um depósito de conteúdos apreendidos, e por isso oposto aquele que ensina. Ora, o que aprende quem apreende já sempre se move no interior do que se é, porque, assim decidido, já se encontra lançado no mundo, em meio aos expedientes da vida. Estando aí, apreende operações; fazeres e técnicas para laçar, por assim dizer, o mundo dos entes – laço da linguagem instrumental colocada a serviço da comunicação para manejar um mundo gramaticalizado.

Contudo, esse laçar enlaça o laçador, dando-se então um entrelaçar poético da linguagem e manifestando ou deixando mostrar-se o vínculo originário do humano-ser-no-mundo. Ora, tudo que faço me faz; tudo que ensino me ensina; tudo que falo me fala, desde que já estou sendo, no vínculo originário do aprender, cuidando em ser para fora de qualquer aproximação lógico conceitual, ainda que, entre suas tramas, quase sempre encontro-me esquecido de ser.

Sou quando me enlaço com o mundo, sendo um com ele; quando aflora em mim, repentinamente, o pensamento do todo-uno – experiência que tiveram os poetas pensadores filósofos na aurora da filosofia grega. Experiência de integração-formação na qual o que se é encontra-se rente ao que não se é; sendo e estando frente às possibilidades abertas de ser. Experiência do oco do mundo; do vazio do mundo – do sertão.

Assim, colocar-se na abertura do mundo é acolher o círculo-liame do aprender a ser-tão que é o pensar. Pensar que é certamente o pensar das astúcias, pois, “Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.” (ROSA, 2006, p. 19) É por isso que Riobaldo, solerte jagunço, atravessa o sertão pelo caminho duvidoso e estonteante da astúcia, indo ao encontro do que lhe é mais próprio, ou seja, realizando-se e pondo em jogo as possibilidades de ser abertas pelo caminho da travessia.

É no meio das incertezas do perigo do viver que mais se realiza o pensar astucioso que não procede pelos caminhos do conhecimento determinado e acumulado ao longo da vida. Tais conhecimentos, na maioria das vezes, firmam sempre uma posição, uma perspectiva de realidade como substancialização do real, fechando, deste modo, a abertura em que se dá o vigorar do humano na referência ao ser, ou seja, o aberto de possibilidade de ser, sob o qual forma-se o humano no aprender poético. Daí a necessidade de se colocar o valor do pensar astucioso do jagunço – matutagem do homem, que já é um aprender a viver no sertão. “Só sabendo renunciar a todo acúmulo de conhecimentos, pelo aprender a pensar, é que podemos saborear o **nada**, a plena liberdade do sem limites.” (CASTRO, 2011, p. 64). Saborear o nada é estar ligado ao *sem limites*, ao des-limite, ao indeterminado, ao des-caminho - *a-peir-on* é o sertão dentro de nós. Em seu belo livro *Métis: as astúcias da inteligência*, Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne, investigando o estatuto da astúcia (*métis*) na mitologia grega nos dizem:

[...] há, no pensamento mítico dos gregos, um espaço semelhante à extensão marinha, onde o sem limite, o *apeiron*, oscila entre as travas de que a pessoa não pode desligar-se e os caminhos ao longo dos quais ninguém pode caminhar. É o Tártaro [...], habitado pelos ventos furiosos, atravessado pelos turbilhões, lugar de confusão total, espaço não-orientado, privado de direções fixas e de referências regulares. (DETIENNE, 2008, p. 261)

De fato, a palavra *apeiron* mostra a regência de um princípio de indeterminação, cuja marca é a ambiguidade do entre-ser, diferença ontológica que aprisiona o homem ao termo médio do existir, existindo como ente lançado no não-ser, na liminaridade do existir. Condenado a ela pela absoluta ausência e determinação, o viver humano se revela um aprender a pensar que realiza o mundo pelo brincar livre sobre o precipício, sobre o abismo, sempre prestes a saltar – experienciar a doce e trágica loucura da vertigem do mundo.

A ligação que dura e permanece como astúcia é um aprender que é polimétis, e que manifesta a ação humana originária do salto para o próprio, um apropriar-se de si pela experiência do pensar o todo das possibilidades abertas de ser. Por isso é necessário a astúcia,

como a antiga *métis*¹⁴ de Ulisses, o solerte herói homérico que se encontra em constante estado de pré-meditação, pois age de tocaia e surpreende o adversário, tanto pelo domínio de expedientes que se sobrepõem a força, quanto pelo pressentimento dos prazos, agindo no tempo de um relâmpago – *kairós*¹⁵. “Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito dificultoso. Não pelos anos que já se passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas – de fazer balancê, de se remexerem dos lugares.” (ROSA, 2006, p. 184). Assim é Riobaldo em sua narração memorial, caçador de ideias, ladino na arte da dissimulação e no domínio dos prazos, para surpreender o real em sua secreta origem que é ele mesmo, para, de chofre, assombrar-se e tomar-se como flagrante de si.

O próprio poeta-caçador que, de repente, em seu poetar compreende-se todo-próprio. Contempla-se face a face em toda a riqueza de possibilidades de ser, e então, surpreso, percebe que sua caça era um caçar a si próprio, em meio ao seu trabalho de viver: “Agora estou aqui, quase barranqueiro. Para a velhice vou, com ordem e trabalho. Sei de mim? Cumpro.” (Rosa, 2006, p.607). Acolhendo e recolhendo-se ao círculo poético do aprender que é a humana travessia apropriante Riobaldo está à mercê de uma ação que é uma excelência virtuosa que se dá por si própria, uma virtude que não lhe pertence, mas que se manifesta nele pelo agir de algo para além e aquém de um esforço pessoal – seu ser como misteriosa questão.

O perigo do viver é a vertigem da totalidade que alumbra o homem-humano-travessia e revela a experiência dolorosa de umbral que é o aprender a ser-tão. Neste liame com o indeterminado o viver é um fazer a volta num emergir todo – um re-revolucionar. Mergulhar no nada do não-saber. Mergulho que é o pensar procurando assemelhar-se ao ser, pro-curando ser-todo-uno – ser rio-mundo.

Pensar é a tarefa essencial do aprender para assim ligar-se pelo liame ao indeterminado, mas é também um repentino voltar-se todo sobre si num círculo, para vê-se refletido em seu próprio, por assim dizer parabolizar-se. Fazer o percurso perigoso de uma trajetória curvilínea para dentro de si mesmo – um refletir-se, um espelhar-se. Tomar de assalto, sob a égide da *métis*, a si próprio como um todo para então dis-simular e assumir mil formas – metamorfosear-se.

¹⁴ “A *métis* é uma potência de astúcia e de engano. Ela foge por disfarce. Para ludibriar sua vítima, ela toma emprestada uma forma que mascara, em lugar de revelar seu ser verdadeiro. Nela a aparência e a realidade desdobradas opõem-se como duas formas contrárias, produzindo um efeito de ilusão, *apáte*, que induz o adversário ao erro e deixa-o, em face de sua derrota, tão ofuscado quanto diante dos sortilégios de um mágico.” (DETIENNE e VERNANT, 2008, p. 29).

¹⁵ “Esta palavra diz mais plenamente este tempo humano, vivencial, pois fala da eclosão de algo em seu momento oportuno. A flor não eclode antes da hora, e quando chega o tempo de morrer, ela morre. A vida eclode também no homem, e do mesmo jeito, termina.” (TAVARES, 2014, p. 236).

Deste modo, o aprender poético se revela travessia humana como experiência do pensar realizante, que Rosa traduz numa narrativa circular oscilante temporalidade, como o sítio do não-lugar para tomar de assalto toda a vida humana. O não-lugar em que vigora um titubeante e trágico ser e não-ser, onde trevas e luz se misturam formando a nuvem sombreada do aprender a ser-tão. Nuvem que é a abertura questão onde mora todo o humano em suas infinitas possibilidades de ser, que é já toda a realidade dando-se temporalmente.

Todo acontecer da realidade é ambíguo e dissimulado, manifesta-se e se retrai, sempre. Daí acharmos que a realidade é o visível e o que se escuta, já o que vigora como não-visível e em silêncio, estando aquém e além da visão circunstancial não é real. E não é. É nada. É que intimamente não ligamos a realidade ao tempo, não notamos que ela é tempo e ser. (CASTRO, 2011, p. 81).

O mundo é o aberto às possibilidades de ser, revelando-se num balbucio em que o verdadeiro e o falso vigoram entre-laçados. Cabe à linguagem poética traduzir o mundo como *matéria vertente*, pois nela vigora a ação do ser que é *poiésis*. Hermenêutica ontológica que é arte – *tekhné* – e vida humana que se obra poeticamente, porque é deste modo que o humano habita e acontece sobre a terra.

1.3 Aprender – humano – questionar

Aprender a ser-tão é vigorar na questão que desde sempre já somos, pois o privilégio de ser do humano consiste em abrir-se num questionar duradouro, que se mantém duradouro num realizar-se, na medida em que se re-conhece como um ente que questiona e que não se esgota numa realidade entificada e referenciada no mundo das referências dadas. O existir para o humano dá-se na im-precisão da abertura de possibilidades de ser, de possibilidades de realização que não se fecham, e sempre se revelam como falta. Acolher o real é a ação propiciatória de realização. Realidade dando-se em poesia pela abertura questionante do homem.

De fato, diferentemente dos outros entes que estão aí no interior de relações utilitárias e até mesmo o homem quando hipostasiado num fundamento lógico, que, de tão lógico, já perdeu o frescor poético e caiu num humanismo qualquer, no qual o humano é apenas um conceito, fundamento ou série de atributos. O humano submetido ao humanismo já deixou de vigorar como questão, porque já decidiu por alguma certeza fundamental e, por isso, abandonou a experiência fundante e essencial do aprender poético revelado no caráter provisório da existência em meio ao questionar. Provisório¹⁶ porque nele o dá-se da realidade é sombrio e luminoso em seu lusco-fusco ocultador-revelador que se abre sempre como questão.

A experiência de viver no enredar-se narrativo de memórias, que expõe o núcleo atrativo da travessia humana e o primado poético-hermenêutico de *Grande sertão: veredas* é a experiência do questionar, que, desde sempre, nos coloca como narradores de nossa própria história. Essa construção poética é o obrar do pensar que se revela no memorial¹⁷ de Riobaldo em e que é o próprio memorial do humano-no-mundo, por isso nele, como leitores, sempre nos miramos, nos especulamos num aprender poético.

¹⁶ Esse sentido da palavra *provisório* que queremos mostrar como tema central do romance de Riobaldo, é o homem provisório do ser-tão. Dele, afirma o professor Manoel Antonio de Castro, “O homem se debate, busca um ponto de referência, procura dominar o sertão, porém ele se torna impalpável e qualquer certeza se dissolve como a bruma ao sol quente da manhã.” (CASTRO, 1976, p. 40).

¹⁷ O memorial quer aqui dizer o lembrado e o esquecido que se dispõem no poetar pensante diante do apelo eloquente da palavra. Não o lembrar no sentido meramente de um esforço para rememorar, mas, sobretudo, quando o re-memorar guarda aquilo que se oculta na palavra. Assim, atender ao apelo para ser toda a palavra é tornar-se memorial como o solo em que brota a poesia. “O que nos atém ao modo próprio de ser aí nos atém somente à medida que nós, a partir de nós mesmos, guardamos isso que nos atém. Nós o guardamos, se nós não o deixamos fugir da memória. A memória é a concentração do pensamento.” (HEIDEGGER, 2008, p. 111)

Desculpa me dê o senhor, sei que estou falando demais, dos lados. Resvalo. Assim é que a velhice faz. Também, o que é que vale e o que é que não vale? Tudo. Mire veja: sabe por que é que eu não purgo remorso? Acho que o que não deixa é a minha boa memória. A luzinha dos santos-arrepentidos se acende é no escuro. Mas, eu, lembro de tudo. Teve grandes ocasiões em que eu não podia proceder mal, ainda que quisesse. Por quê? Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga. Então, tudo resta pior do que era antes. Esta vida é de cabeça-para-baixo, ninguém pode medir suas perdas e colheitas. Mas conto. Conto para mim, conto para o senhor. Ao quando bem não me entender, me espere. (ROSA, 2006, p. 144-145)

Mas o que queremos dizer quando nos referimos ao questionar como experiência humana? Ora, podemos iniciar considerando o dado efetivo do perguntar. Afinal, diz-se que é perguntando que se aprende, isso porque, situados sob a constrangência do mundo, em seus afazeres, sempre nos colocamos numa disposição perguntadora, à procura de soluções para tais e tais demandas.

Contudo, o incômodo do ser humano diante do manifesto desarranjo latejante do mundo é a origem de uma necessidade de ordem, de ordenamento, por isso, nos esforçamos em construir mecanismos ordenadores que, por um anseio de segurança e proteção, tendem sempre a ser justificados e demonstrados no interior de sistemas lógicos bem fundamentados, mas, que nada mais são do que o rebatimento de uma construção ontoteológica¹⁸ do mundo vigente na história da metafísica ocidental centrada no dualismo entre aparência e essência. Assim, uma vez que já se estabeleceram as condições de possibilidade de todo o conhecimento e reduziu-se toda a experiência à disciplina do pensamento como disciplina da razão operativa, o questionar manteve-se encoberto pelo excesso de perguntas procurando respostas.

Desconfiamos disso juntamente com Rosa. “Ah, meu amigo, a espécie humana peleja para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica, mas algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se da gente... E então?” (ROSA, 2001, p. 121). Sim, *e então?* Esse modo de perguntar que faz a proposição hipotética retornar ao seu início inserindo aquele que pergunta no círculo mágico do questionar que já sempre se faz presente onde toda palavra trai quando se põe e dá voltas.

Um tipo de perguntar suicida que acolhe a contradição e a ambiguidade. Círculo poético que laça aquele que pergunta no não-saber revelado como um estranho resto, que é propriamente a humana condição do ex-istir. O ente humano, que quer saber, já existe como

¹⁸ Se tomarmos Grande sertão: veredas como um romance metafísico, vale perguntar que metafísica se manifesta na escritura roseana? Certamente, podemos perceber que o protagonismo de Riobaldo revela um esforço desconfiado diante do pensamento cuja matriz metafísica toma o ser como ente, exatamente por não questionar o sentido do ser. Esse fundamento decidido pelo ente é a marca da tradição metafísica ocidental como onto-teologia que esqueceu de questionar e pôs-se a interrogar o ente em seu ser.

questão, porque nele dá-se a epifania do questionar sobre o que ele mesmo é, uma vez que o perguntar vigora no questionar e é como questão que se abre o humano existir.

Para além do todo humanismo, aqui ou ali, sujeito a determinações conceituais histórico, antropológicos ou psicológicos, há, desde sempre o vigor do agir poético que é, a condição trágica do pensar que não encontra sossego no mundo dos entes dados, uma vez que não pode eliminar o não-saber. Este sempre aparecerá como um riso sarcástico diante de toda verdade judicativa assentada na operação de representações da realidade.

Para além e aquém de todo raciocinar, de todo escrutínio crítico da razão, reside o pensar como experiência de abertura da existência humana no mundo, que se vive, quando viver chega a ser a experiência essencial do questionar. Assim, colocado sob o perigo do limite, o ser humano se põe a pensar-se no horizonte-limite do saber e do não-saber, ligado ao des-limite, ao in-determinado aprendendo a ser, uma vez que pensar e ser se ligam para nascer no e do humano.

Desse rico rio que é *Grande Sertão: veredas*, podemos lavar a imagem questão do jagunço Rio-baldo, enquanto homem provisório, no esbarro com o fazendeiro Seô Habão, que se deu a certa altura da travessia.

O homem [Seô Habão] depressa pronunciou que tinha prazer naquilo, que sua boiada toda estava às ordens; mas, como por uma regra, perguntou assim mesmo quantas cabeças, mais ou menos, a gente tinha consumido. Assim ele dava balanço, inquiria, e espiava gerente para tudo, como se até do céu, e do vento suão, o homem carecesse de cuidar comercial. Eu pensei: enquanto aquele homem vivesse, a gente sabia que o mundo não se acabava. E ele era sertanejo? Sobre minha surpresa, que era. (ROSA, 2006, p. 413)

Seô Habão é o homem circunspecto que pergunta para saber, ordenar e calcular o mundo em suas quantidades. Todas as coisas estavam sob seus olhos e em seu controle perescópico raciocinador. Nele o pensamento dá-se como ciência bem aparelhada, que prospecta o mundo, referenciando-o em seu escrutínio meticuloso. Firmado no fundamento da razão e do cálculo encadeia o mundo na ordem causal de fenômeno procurando determiná-lo no interior de qualquer previsibilidade. Um homem em definitivo. O último homem que olha por cima de serras por sobre serras. Surpresa que era sertanejo. No meio do sertão e suas veredas, como aquele homem era possível? Um fazedor de maiores perguntas terá seu fim? Alcançará sua destinação quando, de repente, o mundo se acabar? O poeta Carlos Drummond de Andrade escreveu certa vez:

Mas que coisa é homem,
que há sob o nome:
uma geografia?

um ser metafísico?
uma fábula sem
signo que a desmonte?

Como pode o homem
sentir-se a si mesmo,
quando o mundo some?”
(DRUMMOND, 2000, p. 215).

Seô Habão é homem feito ente, fundamentado em suas preocupações, sujeito de todo o conhecimento. Nele não se dá o questionar porque já sempre se decidiu numa certa posição definitiva – do alto de sua lógica calculadora fundamenta a verdade judicativa. Aquela segundo a qual a ordem do real é a adequação entre um sujeito e um predicado ao mover-se no interior das representações.

Mas o que ocorre quando, de repente, o mundo some? Quando a representação não dá conta do ser do mundo? Quando o mundo em seu sistema de referência perde todo o sentido? Aí o pensamento, por assim dizer, mordeu sua própria cauda e alcançou seu limite, uma catástrofe inquietadora, que lança o homem no abismo da liminaridade, na vertigem do não saber. “O que me dava a qual inquietação, que era de ver: conheci que fazendeiro-mór é sujeito da terra definitivo, mas que jagunço não passa de ser homem muito provisório.” (ROSA, 2006, p. 413).

Portanto, entretido no círculo-liame do aprender poético, o pensar assume sua tarefa essencial de questionar. O humano dando-se e morando na abertura entre o ser e o não-ser. O humano jagunço que é homem do ser-tão e que de repente aflora no meio do mundo exaurido em seus por quês.

2 RIOBALDO QUESTÃO: O QUE SE APRENDE MESMO É COM A MORTE

Ah, o senhor pensa que morte é choro e sofisma – terra funda e ossos quietos... O senhor havia de conceber alguém aureolar de todo amor e morrer como só para um. O senhor devia ver homens à mão-tente se matando a crer, com babas raivas! Ou a arte de um: tá-tá, tiro – e o outro vir na fumaça, de à-faca, de repelo: quando o que já defunto era quem mais matava... O senhor... Me dê um silêncio. Eu vou contar.

(ROSA, *Grande Sertão: veredas*)

O que queremos dizer com o título deste capítulo? Ele parece insinuar que, com a morte, é que se aprende a ser. Será a morte, o horizonte-destino sobre o qual se encerra todas as possibilidades de ser em cujo empenho manifesta-se o aprender? O que temos dito até agora sobre o aprender poético foi tão somente um rodeio preparatório que, decisivamente nos colocou diante da morte e do morrer. Ora, o que podemos dizer de antemão é que, parece ser na experiência da morte que o homem encontra sua última lição. A palavra *última* não deve ser tomada no sentido de um fim, finalizador de uma trajetória, mas, como princípio do aprender a ser-tão como realização do humano no mundo, já que a verdade da vida manifesta-se na e pela antecipação da morte como uma tarefa de meditação profunda que deve assumir o pensar que se aprende, pois somente o homem morrer. A morte lhe é dada como condição mesma de comprovação da vida

Michel de Montaigne em seu ensaio *De como filosofar é aprender a morrer*, que aqui nos veio à recordação, diz que a tarefa do escritor é anotar e comentar as notícias da morte já que assim poderia ensinar os homens a morrer e, somente assim, os ensinaria a viver.

Os egípcios em seus festins faziam apresentar aos convivas uma imagem da morte, que lhes gritava: “bebe, goza, pois serás assim depois de morto”. Também se tornou em mim um hábito não somente ter sempre presente a ideia da morte como também falar dela constantemente. E nada me interessa mais do que indagar da morte das pessoas: que disseram, que atitude assumiram? Nas histórias que leio, os trechos referentes à morte são os que mais me prendem a atenção. Vê-se isso pela escolha dos meus exemplos e pela afeição particular que revelo pelo assunto. Se fosse escritor, anotaria as mortes que mais me impressionaram e as comentaria, pois quem ensinasse os homens a morrer os ensinaria a viver. (MONTAIGNE, 1980, p. 48).

Aprender a morrer é um aprendizado poético na medida em que é pelo pensar na morte que se aprende a não temê-la, e assim, pode-se viver a vida com todos os seus perigos.

Nesse caso, o pensar realiza-se como experiência do morrer, tal como diz Sócrates no *Fédon*¹⁹ que não cabe temer a morte para aquele que se mantém continuamente a meditar nela e sobre ela. Por assim dizer, já a vivendo por ter estado numa pré-meditação ou preparação para a morte.

No caso de Montaigne, escrevendo sobre a morte. Não apenas no sentido da elaboração de uma lista do morrer em sua diversidade, mas, sobretudo, tendo em mente a morte que se conta e que se escreve, enquanto a vida for também um escrever, um contar, um morrer. Mas até onde escrever sobre a morte pode levar a experiência do morrer? A morte do outros que se conta na escrita nos diz algo sobre a essência do morrer? De fato, dizer que somente o homem morre porque sabe da morte significa um saber como experiência da morte que é sua e que pode ser alcançada pela morte dos outros.

Mas como a morte dos outros pode trazer notícia sobre a nossa própria morte? Ter Montaigne por perto nos leva a considerar o pensamento como experiência de meditação, o que nos aproxima de Rosa em seu pensar no meio do mundo, da natureza e, sobretudo do homem. Para este, não é possível o encantamento sem a morte, e pelo encantamento revela-se ao humano a beleza do mundo que, na morte, poetiza-se em seu humanizar aprendendo a ser o que é, e, por assim dizer, saindo do túmulo, no qual se oculta, para ser em seu todo. Afinal não é possível a abundante vida sem a experiência do túmulo, sem saber do morrer.

Deste modo, o aprender enquanto acontecimento poético apropriante, que dissemos ser a experiência fundante do humanizar, somente manifesta-se na experiência da finitude liberada pela escritura da morte, tomada como remédio e veneno, já que sempre nos encontramos é no meio da travessia entre o viver-morrer. Com efeito, como tendência finita para o próprio, o aprender revela a disposição radical do homem para ser-todo, ou seja, para viver todas as possibilidades na experiência profunda e meditativa da mais absoluta impossibilidade de ser, vivendo todo o seu não-ser. Rosa coloca Riobaldo sob o umbral da morte, o qual se recusa a passar, detendo-se ali pelo empenho em per-durar, no limite finito de ser como questão, como experiência humana que se escreve em memorial e como escritura sagrada.

De fato, na morte se consuma o poder-ser-próprio do humano em seu destino, pois somente o homem morre, enquanto para ele, saber morrer é saber-se finito. Habitando na liminaridade de ser o homem existe entre ser e não-ser. A mensagem dada pela morte ao

¹⁹ “E agora juízes, pretendo expor-vos as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia, terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens.” (PLATÃO, 1980, 64 a. p. 294)

homem é que, enquanto ente, que existe em meio aos entes, tem supremo privilégio de ser todo e de viver sua totalidade de ser.

Mas ao mesmo tempo essa notícia, de qualquer modo assombrosa, manifesta sempre a existência em falta, já que a totalidade de ser permanece como incompletude e ausência. Como projeto de ser, o homem está aí, no mundo e em relação com o mundo de uma ou outra maneira, relação da qual não pode abandonar.

A morte antecipada numa pré-meditação, por assim dizer, como um salto (travessia) sobre o abismo, revela sempre a insuficiência e finitude humana em sua humana vida corriqueira e fluida. A morte revela o que se velou, mantendo-se oculta a experiência do viver em suas infinitas possibilidades, como um estoque infinito de poder-ser não realizado que pesa como memória daquilo que não foi assumido. O homem é sempre responsável por essa herança porque já se encontra no meio de escolhas possíveis e irrecusáveis. Estando condenado a escolher, seu mundo é seu imperativo de ser. Não é responsável por escolher isto ou aquilo, simplesmente porque não há decisão entre uma coisa ou outra. O homem está condenado de antemão a decidir, e também não pode arbitrar entre as possibilidades dadas.

Por isso, a mensagem da morte dá-se a ver na escuta de uma falta absoluta, de uma voz de culpa, já que no correr dos dias o homem é sempre parcial, existindo como possibilidades não assumidas de ser, manifesta sempre a pendência do poder-ser-todo na eloquência de uma voz silenciosa do não-poder-mais-ser em seu horizonte negativo, que é a mensagem da morte.

Claro que não estamos nos movendo no âmbito de uma ética centrada em algum fundamento último e infinito, caso assim fosse, a morte seria um fundamento no sentido de uma razão suficiente, o que tornaria a morte algo que simplesmente acontece no mundo, então o morrer seria o mesmo que finir, podendo até ser como um fim salvacionista no mundo além do mundo. Mas, a morte não é um dever moral no sentido de uma deontologia fundamentada numa ordem divina ou racional, que possa ser empregada no interior de qualquer moralidade, capaz de determinar o ser culpado do homem. Sua própria determinação já pressupõe a condição da humana parcialidade do existir no mundo. O homem já é culpado antes de existirem as normas, antes de mesmo de ter agido desta ou daquela maneira.

Então é como pendência que se realiza o humano já que existe sempre um *ainda-não* que não pode ser retirado sem o seu completo aniquilamento. Um dever-ser que é imperativo, porque imperativa é a interpelação do mundo em seus haveres, e mais ainda o é a potência vocativa de ser.

Mas, o tudo da vida em seu transcorrer nunca pode consumir o destino do humano em seu poder-ser-todo, pois enquanto o tudo for compreendido como soma das partes, oculta o todo do humano e de seu humanizar, revelando-se como um todo sempre pendente, sempre faltante, sempre ausente, sempre latejante. Dito de outro modo, dentre todas as possibilidades de poder-ser do homem, que se manifestam em seu aprender a viver, encontra-se a de não poder ser mais, manifestada na morte como possibilidade extrema do humano. Ela está sempre presente como a impossibilidade das possibilidades, sob a qual se vê todo o viver. E sob o qual toda a vida se escreve em memória, jazendo em seu poder-ser-todo. Por isso é preciso sustentar a experiência da morte como memória presente no interior da travessia, como condição mesma da travessia do aprender a ser, caso contrário facilmente estaríamos fadados a cair num tipo de horizonte-fundamento, o que seria, segundo pensamos, eliminar o humanizar em seu essencial.

Será para não ser confundido com a ideia humanística de formação do homem, que aproximaremos Guimarães Rosa (poeta-pensador) do filósofo alemão Martin Heidegger, para mostrar que o aprender poético versado em *Grande Sertão: veredas* não é a ilustração de ações virtuosas que serviriam de guia para a humanidade, mas antes, aponta para o aprender como o agir das questões no ente, que é questão, porque existe como poder ser, e que, por isso, apropria-se de si na experiência antecipada do morrer que lhe é mais própria.

O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar [...]. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder se compreender no ser de um ente assim desentranhado: existir. A antecipação com prova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*. (HEIDEGGER, 1995, p. 46)

Segundo Heidegger o ser-para-a-morte revela também uma certeza. Tal certeza não se fundamenta numa verdade logicamente deduzida, e muito menos é alcançada mediante a indução pela experiência da morte dos outros. Contudo, na certeza da morte antecipada, o humano aproxima da verdade originária presente, desde sempre, no horizonte de seu existir. E esse seu caráter originário manifesta a liberdade para a morte, numa experiência de indeterminação ameaçadora que a certeza incerta do morrer apresenta.

Assim dito o aprender poético como apropriação ou travessia-apropriante dá-se a ver numa pré-meditação da morte, já que o saber que nela se apresenta é um salto sobre si e para si próprio – um sair para fora de si, que é a condição finita da existência humana no mundo.

2.1 Riobaldo na vereda da morte

[...] - Sem música ou tambor, desfila lentamente
Em minha alma uma esguia e fúnebre carreta;
Chora a Esperança, e a Angústia, atroz e prepotente,
Enterra-me no crânio uma bandeira preta.

(BAUDELAIRE, *As flores do mal*)

É na vereda da morte que se abre o angustioso não-mais-ser de Riobaldo. Quando dizemos *na vereda*, apontamos para um caminho-limite extremo e, ao mesmo tempo para uma experiência de desespero. O que dizemos anteriormente acerca da pré-meditação vai ao encontro desta experiência, pois se dissemos, juntamente com Montaigne, que o *aprender mesmo* é um aprender a morrer, então o meditar sobre a morte já é vivê-la. Não como um findar que já é um acabamento e uma completude, até onde o findar diz respeito sobre a desagregação física a qual está sujeito todo ente em seu estar aí entrópico no mundo.

O saber da morte escrito definitivamente no homem manifesta o seu poder-ser-todo, uma vez que revela sua referência em relação ao ser, seu essenciar fundante. Deste modo, dá-se o ser no homem pelo negativo imposto pelo saber da morte que diz, em alto e bom som, tudo sobre o ainda-não e sobre as possibilidades que não poderão mais ser. Sendo assim, a morte é a lição de mortalidade para o homem, porque dela não pode mais fugir. Estando definitivamente só, o homem alcança sua inteireza e liberdade para ser mais próprio, manifestando sua mais profunda raiz ontológica. Morremos não pelo vivido, mas pelo não poder mais ser vivido que nos desespera e angustia.

De fato, a literatura de Rosa, como expressão dialogal alcança o humano em seu todo exatamente porque atravessa a experiência do aprender em suas camadas de conhecimento, cujas linhas de força adensam-se em direção ao centro atrativo e latejante que é a dimensão originária e criativa da linguagem poética. Como a travessia é finita, esse adensamento é ontológico, pois nele o homem é, ao mesmo tempo todas as possibilidades de ser. A travessia, na finita distância de ser, dá-se numa superposição de vidas enquanto experienciadas. Como ele mesmo afirmou em seu conto *O Espelho*, a experiência do salto dramático para o mesmo-próprio que sempre já somos e que se revela como questão, e que já é sempre o *como* da existência – “E o julgamento-problema, podendo sobrevir com a simples pergunta: - ‘Você chegou a existir?’” (ROSA, 2001, p. 128).

Ora, tal experiência do viver-questionar, que não é um mero problematizar cotidiano, alcança, com o saber da morte, sua mais profunda radicalidade, pois a questão: *quem sou eu?*, não pode ser formulada no âmbito de um arranjo conceitual, já que é, em si, a experiência

humana inesgotável de apropriação que se manifesta no mundo como sentimento – como sentimento do mundo em seu todo.

Assim, viver como questão é deixar-se abrir para a vertigem do mundo dando-se na e pela meditação sobre a morte, cuja disposição radical é o sentimento da angústia, manifestando a irrecusável e dramática travessia humana no mundo. Martin Heidegger em sua preleção *Que é Metafísica?*, nos mostra que ter coragem para angustiar-se nada tem a ver com covardia como um estado de medo paralisante, porque a radicalidade da angústia requer o tipo mais essencial de coragem – a coragem de ser.

A disposição para a angústia é o sim à insistência para realizar o supremo apelo, o único que atinge a essência do homem. Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. Aquele que assim é chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isso, continuamente envolvido, de maneira fundamental, na disposição do humor. A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser. Pois, próximo à angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde. Ele ilumina e protege aquele lugar da essência do homem no seio do qual ele permanece familiar no permanente. (HEIDEGGER, 1979, p. 49).

É mediante a angústia que o homem se abre ao existir, pois sendo uma disposição como um estado de ânimo no qual o homem se encontra, mesmo que na maioria das vezes esquecido, revela o seu caráter prévio no sentimento e no sentir diante dos entes, fazendo emergir o próprio mundo enquanto mundanidade, que conduz o humano ao vigor de ser todo. Sua mais absoluta solidão que é, desde sempre, a abertura para o poder-ser mais próprio.

De fato, o existir é o fato inescapável do homem, dando-se num contínuo estar no meio das coisas, por isso a possibilidade de um conhecimento teórico do mundo por um sujeito ausente é uma fabulação epistemológica que tende a crer na hegemonia conhecimento totalitário. Contudo, sendo o humano propriamente um existir que, como tal já vigora na dimensão do todo, somente pode se compreender num atravessar de estados de ânimos nos quais já sempre se encontra em sintonia. Assim, desde sempre já estamos, por um lado, entre a angústia que nos revela numa espantosa indiferença²⁰, por assim dizer, confundidos ao todo do mundo que se mostra todo em seu peso; e, por outro lado, a alegria amorosa do mundo de

²⁰ A indiferenciação nada tem a ver com um tipo de neutralidade epistêmica que se quer necessária na atitude do conhecimento diante do mundo, pois aqui ela é espantosa e, como tal, requer a experiência do des-mundo. “Desprendendo-nos dos utensílios, abolindo a conduta de *trato* que os torna disponíveis, a angústia situa-nos no mundo, que se torna infamiliar e inóspito (*unheimlich*). Angustiar-se é não mais nos sentirmos em casa (*un-zuhause*), quando diante de nós mesmos, eis que a angústia, [...] alcança a estrutura da subjetividade em sua raiz – o fundo e o fundamento do *sum* do *Cogito*.” (NUNES, 1986, p. 110)

cada coisa em sua diferença, como uma presença do todo em cada parte, de modo que, como travessia, o aprender a ser mostra que o peso do mundo transmuta-se em leveza na alegria do amor.

Será por isso que a questão da morte não pode ser desviada no decorrer da travessia de Riobaldo? Pode-se mesmo dizer que o aprender poético apropriante expresso pelo princípio do perigo do viver, expõe exatamente a mais absoluta responsabilidade humana diante do seu morrer, pois, é pelo morrer que se vive.

O que há de perigoso no viver? A mais angustiante presença da morte que se torna a única vereda certa e irrecusável ao homem em seu humanizar no meio do mundo. Havendo-se com a morte encontramos Riobaldo no mundo, por assim dizer, vivendo em meio ao morrer que se dá a ver pela experiência da morte dos outros, tanto jagunços anônimos e inimigos, quanto pela proximidade do morrer de companheiros de guerra.

Essa experiência se apresenta de modos diversos, em certos distanciamentos e aproximações em relação ao morrer que é mais próprio ao jagunço filósofo. Riobaldo é filósofo porque nele a morte manifesta o pensar numa travessia que transcende da experiência banal e cotidiana do morrer alheio, e que, na maioria das vezes, acomoda-se aos discursos tranquilizantes que encobrem o fato da morte como questão fundamental, como possibilidade extrema de ser-próprio.

Esta é a lição de Jõe Bexiguento, esse mestre notívago contador de casos e senhor do fogo, que, dentro da noite insone e assombrosa, depois da primeira batalha de fogo contra o bando de Zé Bebelo, esbarra em Riobaldo estando este enredado em agonia, por assim dizer, num desassossego mortal que lhe tira o sono.

Só vi um, o Jõe Bexiguento, sobrecamado o *Alpercatas* esse era homem de estranhez em muitos seus costumes, conforme se dizia e era notado. Jõe Bexiguento parecia não estar querendo ir dormir, tinha ficado na beira do fogo, remexendo as brasas; num fusco em vermelho, dava para a cara dele se divulgar. E ele pitava. Meigo repus o rifle, virei para o outro lado. Adormecer, pude; mas, com outros minutos, tornei naquele mau susto de acordar. Isso aconteceu três vezes, reformadas. Jõe Bexiguento reparou em meu dessorsego, veio para o pé de minha rede, sentou no chão. – “Horas destas, tem galo já cantando, noutros lugares...” – ele falou. Não sei se dei alguma resposta. Agora eu estava cismado. (ROSA, 2006, p. 218)

Jõe Bexiguento, *homem de estranhez em muitos de seus costumes*, era homem de uma qualidade estranha, porque o estranho é o que sempre aponta ou emerge, pressentido e desconfiado, no meio do que é familiar e corriqueiro do mundo. Não é o oposto daquilo que é familiar que se diz ser o que é estranho, mas o estranho é o que se sabe não sabendo em manifesto, de algum modo, no não-estranho. A estranheza presente no homem da qualidade

de Jõe Bexiguento dá-se a ver em sua natureza costumeira. *Horas destas, tem galo cantando, noutros lugares...*, revela o mais familiar contar das horas no correr do tempo pelo cantar do galo.

Tempo de auroras, mas não aqui onde a noite ainda está sob a luz da ardente fogueira, e sim alhures onde o canto do galo anuncia o despertar do terceiro dia, no acordar do sono do mundo. Um simples e estranho mote para começar um diálogo recuperado pela memória narrativa. A imagem do tempo em seu transcorrer é uma imagem-questão que encobre o agora cismado, depois do silêncio que ecoa da não-resposta – entrecorte da linguagem revelado na angústia de quem está a escutar.

Depois de depor o mundo instrumental e os seus usos. *Meigo repus o rifle, virei para o outro lado*, o mundo torna-se vazio em seu comércio instrumental e cotidiano. Mas *Jõe Bexiguento parecia não estar querendo ir dormir, tinha ficado na beira do fogo, remexendo as brasas*; fazendo arder em Riobaldo sua mais própria agonia em questão: Quem sou eu desarmado? Quem Tatarana? Quem na rede do pensar angustiado? Quem? “O jagunço Riobaldo. Fui eu? Fui e não fui. Não fui! – porque não sou, não quero ser. Deus esteja!” (ROSA, 2006, p. 216).

No oscilante balançar da rede que vai de um ponto a outro tendendo sempre ao repouso, mas que nunca deixa de balançar em finita frequência de onda, se vive a mais humana e perigosa experiência de ter que ser – *Deus esteja! Sim?* A vertiginosa solidão que se abre sobre o fulcro da finitude liberta o homem para o seu poder-ser. O nada que é mais próprio ao homem revela-se na abertura da morte. Grita ao humano o seu mais absoluto e irrevogável imperativo de ser o que se é. Então esse nada negativo não tem um caráter restritivo conceitual ao modo das representações, mas é um Nada que brota da mais profunda ausência do mundo.

O desassossego da existência desabrigada pelo morrer como encerro de possibilidades de ser elimina qualquer modo de existir projeto no mundo. A vereda da morte é esse estado angustiado frente à abertura diante do Nada, que revela a estranha possibilidade mais própria de ser todo, por isso, dizemos que é na vereda da morte que se aprende a viver porque é aí que o homem se apropria de seu ser.

Estando o homem definitivamente nessa abertura para ser seu projeto, vê-se só e finito no meio do mundo que se transcende em sertão – condenado a ser-tão. Será possível a salvação do mundo? Será possível recuperar o poder-ser no meio do Nada? “Mas, a gente estava com Deus? [...] Que podia? [...] Que podia? A gente, nós, assim jagunços, se estava na permissão de fé para esperar de Deus perdão de proteção?” (ROSA, 2006, p. 221).

O mundo assim misturado revelou-se definitivo na experiência cismada de Riobaldo tanto que essas perguntas são derivadas do estado de questão que se abriu no remexer da fogueira. O estranho Jõe Bexiguento é o homem dos *pastos demarcados* cuja experiência de mundo dá-se no âmbito dos limites do certo e do errado, do preto e do branco, da vida e da morte, deus e o diabo.

Homem do sertão que era *duro homem jagunço*, Jõe Bexiguento vive a vida bem assentada num mundo fora de questão. Sendo homem de projeto definido vive a vida que aprendeu na experiência de fazer o manejo do mundo. “- Uai?! Nós vive... [...] Deus a gente respeita, do demônio se esconjura e aparta... Quem é que pode ir divulgar o corisco de raio do borro da chuva, no grosso das nuvens altas?” (ROSA, 2006, p. 221).

2.2 Diabólico-humano-mestre *no meio do redemunho*

Cobriu-se o sol de negro véu. Como ele, ó Lua
De minha vida, veste o luto da agonia;
Dorme ou fuma à vontade; sê muda e sombria,
E no abismo do Tédio esplêndida flutua;

(BAUDELAIRE, *As flores do mal*)

Há um restolhal, onde cai uma chuva negra.
Há uma árvore marrom, ali solitária.
Há um vento sibilante, que rodeia cabanas vazias.
Como é triste o entardecer

(TRAKL, *De profundis*)

O aprender poético é uma experiência de apropriação de si que dispense todo trabalho em ser, para o qual, o tudo não pode simplesmente ser, sem que vigore no todo que se dá a ver em pressentimento e estranheza. Essa experiência de ser todo revela o desespero humano de ter que ser, porque nela o que dilacera o homem é o sofrimento do mundo na existência entre ser e não-ser. Sendo assim, o aprender manifesta a máxima densidade ontológica do ser todo em cada parte, que, de um lado é logicamente impossível já que contraria a regra de se concluir o todo da parte. Mas, por outro lado, é poeticamente possível, uma vez que o todo se dá na parte em se ocultando, numa estranha experiência de proximidade familiar do mundo em seu todo, que emerge de repente, na vertigem da linguagem mito-poética ao contar o mundo em sua ontogênese.

Assim, a experiência narrativa de Riobaldo toma proporções cosmogônicas já que se lança no esforço de contar o mundo para ser todo, como matéria que verte do orifício originário. Um contar que é uma cosmogonia. “Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente.” (ROSA, 2006, p. 100). Nessa bela passagem vemos que o que importa são as coisas. Assim como quando perguntamos a alguém: “Como estão as coisas?” queremos saber o modo como o mundo nos afeta em seu todo. Questão difícil de ser respondida enquanto permanecermos numa experiência entitativa do mundo; enquanto o mundo for apenas um modo de ser, o chamado mundo real.

Se o sentido apropriador do importar das coisas que são importantes diz sempre algo dirigido ao homem humano, então “decifrar as coisas” assume o sentido de inutilização das coisas cifradas em conceitos e representações como um esboroamento do mundo real. Deste modo, “contar a matéria vertente” é aproximar a palavra das coisas a tal ponto de realizar o dito em sua potência silente de mundo, e aí, parabolizar o mundo num laço mimético que já

sempre é um disfarçar-se de palavra. Por isso o aprender é disfarçar o mundo em palavra como o “Ninguém” de Ulisses na caverna de Polifemo²¹.

O que percebemos na narrativa Roseana é que todo o esforço de nomeação dessa experiência pode ser colocado num arco questionador que vai desde a pergunta pelo diabo e sua existência entitativa até o encerro assombroso de que aquilo que era objeto de pergunta lançou sempre o próprio Riobaldo no meio da questão, pois, já estava desde o princípio no fundar do homem humano no meio do redemunho.

Deste modo, o aprender é um dispendir dinâmico de energia em sua ontogênese que, como ação criativa do ser, realiza o humano no movimento dialético entre ser e não-ser, e que se faz, como diferença ontológica, num eterno movimento de realização que se configura como destino do ser no homem. Sendo sua verdade como o habitar na abertura do ser.

Neste sentido, vale a pena mostrar que a dimensão do aprender poético se aproxima do *Dasein* heideggeriano enquanto estrutura de realização quando diz: “A pre-sença [Dasein] é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso, indica-se o conceito formal de existência.” (HEIDEGGER, 1995, p. 90). Por isso o *Dasein* é possibilidade de ser que se desdobra num poder ser, e, por outro lado, já se encontra faticamente no mundo dos entes, pois sempre já assumiu uma determinada possibilidade. Então o aprender poético somente pode acontecer no ente cuja essência é a existência e que, por isso, encontra-se numa compreensão prévia do seu ser. É como sendo que o homem humano existe, pois se realiza como apropriação a partir do fato de estar no meio das coisas numa certa indiferença.

O ente que se relaciona com seu ser também com ele se comporta, ou seja, diz sobre o seu ser porque este é revelado ocultando-se em linguagem auto-velante, já que se manifesta em sua entidade, em seu estar aí já disposto de uma ou outra maneira. O aprender poético realiza-se entre o relacionar e o comportar com o ser no interior da diferença ontológica que é sua dinâmica de ser – dando-se em linguagem poética, a qual instaura o humano no interior de sua circularidade hermenêutica. Esse ente em construção inacabada, que se faz e refaz é o homem humano. Dirá Heidegger que o homem “[...] está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este jogou a essência do homem, como num lance, no ‘cuidado’ de si.” (HEIDEGGER, 1979, p. 168).

²¹ “Pois bem Ciclope, perguntas-me o nome famoso? Dizer-to vou; mas a ti cumpre dar-me o presente a que a pouco aludiste. Ei-lo; Ninguém é meu nome; Ninguém costumavam chamar-me não só meus pais, como o mais companheiros que vivem comigo.” (HOMERO, Canto IX, Versos 364-367, 2009, p. 164)

Assim, o emergir do mundo na epifania do humano em seu aprender a ser já é, desde sempre, o vigorar como existir todo, que quer se contar como um rumor entre o som e o silêncio. A essa experiência, por assim dizer, degustativa e qualitativa de mundo os gregos antigos chamavam de *physis*, e aqui chamamos questionar porque é exatamente por já estar desde sempre no aberto do ser que o homem experencia o estado essencial de liberdade para realizar todas as possibilidades que nele podem ser. Somente podemos ser porque somos tomados pelas questões em suas infinitas possibilidades de realização.

A palavra *physis* assume o seu sentido originário, pois ela expressa a imersão do homem na natureza, não somente como sujeito cognitivo, mas uma imersão na qual somente é possível o humanizar como doação da *physis*. Assim, quando pela primeira vez o pensar manifestou a natureza em sua totalidade, ao mesmo tempo se efetivou o humano em suas infinitas possibilidades de realização. Mas aí aconteceu, de repente, a ação poética da linguagem pela liberação do horizonte de sentido do ser, que é o destino do humano em sua coabitação poética e originária na linguagem.

Essa experiência de ser na abertura que vige no homem é o homem diabolizado e não o diabo humanizado, porque este por si só não existe, justamente porque não é um ente fora do caminho da linguagem poética apesar de sua construção representativa manifesta nas formas religiosas. Mas é na existência humana que vigora o diabo, quando, de repente, é tomada de admiração e traduz a vida em sua doce tragédia de ser.

É o homem-travessia no umbigo do mundo; no orifício originário da totalidade dos entes em seu assombro que emerge e atravessa o vertical e vertiginoso abismo entre o ser e o nada. Humano pactário que realiza o mundo num diabólico irromper no meio, engendrando e agindo em discórdia separando tudo, opondo tudo, embaralhando tudo. Esse é o sentido evocativo de *dia balléin*, que é o meio que separa e que age no vortex genético do mundo, fazendo parecer perecer o todo que se oculta na desordem.

Dizendo em outras palavras, o mundo diabolizado não é “o mundano” ou o profano como o contrário do sagrado, mas é o mundo aberto como experiência de possibilidades de ser, é o mundo colocado em questão campeado e flanqueado em randômicas interações. O mundo que já perdeu o sentido.

O diabo não se vê porque não se dá a ver em experiência sensorial. Não sendo um ente entre outros entes não se conhece como se conhece uma pedra ou um animal que se pode classificar conceitualmente. O que diz já muito se se pensar no sentido teológico-metafísico, mas diz muito pouco se tomarmos esse sentido, já bem posicionado, para a compreensão poética do ser-no-mundo que é o existir do humano. Assim, nas palavras de Riobaldo, temos

o seguinte: “Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – é o que digo.” (ROSA, 2006, p. 10). Então podemos dizer que não sendo um ente, o diabo não é, porém vigora dentro do homem em seu humanizar, pois age como princípio de ruína e de oposição no mundo que, por isso, dá-se a ver misturado.

Mas o que queremos dizer com isto? Ora, dia-bolizar significa decidir-se em tentar o tentador, uma vez que o tentador revela o fato do homem encontrar-se decadente no mundo, numa certa alienação de si, para então escolher a si próprio enquanto existência que habita desde sempre o limite e o não-limite, revelando o esforço por distinguir-se no meio do mundo já que sempre permanece presente a possibilidade de confundir-se (homem arruinado) ou de outrar-se (homem dos avessos).

Tal decisão por si própria funda-se em desaprender-se. “Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!), isso exige um estudo profundo, uma aprendizagem de desaprender...” (PESSOA, 2005, p. 49). O estudo profundo já é uma aprendizagem de desaprender que coloca o homem no aberto para poder ser todas as suas possibilidades de ser. Deste modo, assume o homem a mediação do ser no mundo acolhendo a ação originária do ser em todo o seu esplendor poético – um travestir-se diante da nudez da alma.

Para que o homem realize seu humanizar será necessária a experiência angustiosa de nadificação do mundo, pois deve encontrar-se perdido de si. Saber-se como tal, desaprender-se de si – travestir-se. Deve ultrapassar o eu cogitabundo cartesiano em sua lógica da simples apreensão ou da mera representação do mundo (homem arruinado), pois sempre pertence a ele o mundo da vida que aí já sempre está disposto de certo modo.

Ir além do eu cartesiano é sustentar a existência do deus embusteiro e enganador para subverter a ordem lógica do mundo para ser o não-ser, e compreender o mundo pelo avesso. Um deus embusteiro que não é tomado como um expediente metódico em sua etapa necessária para fundamentar o eu epistêmico, mas como um disfarce diabólico formador do mundo, num travestir-se em seu próprio diabo, como um salto pra dentro em seu próprio fundar, para aí, pensar o mundo na relação de ontológico entre o homem e ser.

A experiência do ser si-mesmo requer a passagem da des-aprendizagem do mundo como totalidade referenciada em sua lógica referência em relação ao ser, para o aprender poético na diferença ontológica e sua não redutibilidade ao ente genérico em sua universalidade. Tal experiência exige um salto para o que sempre já se é.

Assim, pois, torna-se necessário um salto para se experimentar o comum-*pertencer* de homem e ser, propriamente [aprender a ser]. Este salto é a subitaneidade da

entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar. (HEIDEGGER, 1979, p. 183)

O salto para dentro da nuvem de possibilidade de ser, exatamente quando, de repente, abre-se para o homem a sua profunda relação de cuidado com o ser, relação que está, desde sempre, posta como possibilidade extrema de ser. Neste salto a experiência do pensar não pode ser simplesmente a concepção representativa, pois, ao saltar em seu apropriar-se o homem distancia-se da representação moderna de sujeito em relação ao objeto a qual foi estabelecida a correlação de conhecimento possível pela crítica moderna. Assim, para além de toda representação ainda permanecerá a estranheza dispositiva que lança o homem cada vez mais no laço da identidade. Para isso faz-se necessário o pacto que, por assim dizer, realiza o humano no mundo.

Essa experiência de morar no umbral do ser e do não-ser do mundo e do grande sertão requer a metamorfose que é o disfarce diabólico-humano no mundo, cujo princípio é o *redemunho* ou re-demônio em seu re-demonizar, e cuja força de esbarro a realidade constantemente realiza em seu ser-todo-uno. Travestindo-se de ser para suportar e ultrapassar o morrer que sempre será aprender a viver o ser-sendo. “E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (ROSA, 2006, p. 420). E ficar sendo é o destino do homem-humano que na solidão da noite escuta o rumor do silêncio nadificante da experiência do abandono do mundo.

Assim, Riobaldo vive a experiência numinosa de ultrapassamento de si mesmo, descendo gradualmente ao fundo abissal do existir. Ainda convicto de si próprio, mas não ainda apropriado do mesmo, por tratar o demo como outro. “Ele não tinha carnes de comida da terra, não possuía sangue derramável. Viesse, viesse, vinha pra me obedecer. Trato? Mas trato de iguais com iguais.” (ROSA, 2006, p. 419). Ele era ele, eu era eu e entre nós dois há de ter pacto, mas ainda insuspeito de não ser quem achava que era, e, por assim dizer todo inteiro de sua inteireza entitativa. Escutando somente a sua própria voz. “Eu era eu – mais mil vezes – que estava ali, querendo, próprio pra afrontar relance tão desmarcado. Destes meus olhos esbarrarem num rôr de nada.” (ROSA, 2006, p. 419).

Então, o eu inflado de si assim como se diz: *sou mais eu, mil vezes*, mas vivendo o paradoxo de ser todo para sacrificar a si no abismo do não ser, por isso Riobaldo presente-se

perdido de si na *concrúz* e decide trocar mal sabe o quê, pois nem mesmo acabar com o Hermógenes agora fazia qualquer sentido. O próprio Hermógenes já não cabia ali. Ali era preciso diabolizar-se para existir. “A vulto, quase encostada em mim, uma árvore mal vestida; surro dos ramos. E qualquer coisa que não vinha. Não vendo estranha coisa de se ver.” (ROSA, 2006, p. 420-421). Sendo todo sentimento no entre-limite do ser e do ente tudo se torna coisa, pois na dobra do ser o mundo é não é para o homem, que sente a vertigem e o mal estar no mundo ensombrecido.

Riobaldo fecha o pacto e invoca porque sempre já esteve num provocar, e por isso, invoca o visto de dentro de si mesmo para poder existir diabolizado. “Chegasse, para o desenlace desse passo. Digo, direi, de verdade: eu estava bêbado de meu. Ah, esta vida, às não-vezes, é terrível bonita, horrorosamente, esta vida é grande. Remordi o ar. (ROSA, 2006, p. 422). Exatamente nessa noite abre-se o avesso do homem, essa é a noite profunda em que nem deus ajudará, pois aí, o mundo dos entes se mantêm em silêncio e expectante espera, onde toda esperança desapareceu sob o sono do mundo.

Aí a linguagem volta-se pra dentro do invocador parecendo ser o invocador o próprio invocado, pois se dá numa travessia pra dentro, pela ausência mais profunda revelada pela experiência da morte, uma vez que, quem morre precisa invocar todas as outras possibilidades de ser o que é para ser, ou seja, deve aprender que a morte é nada pra quem já morreu. Aprendizagem que é um falar pra dentro, um re-morder o ar, um re-dizer-se, quando o eu e o outro estão face a face em copertença tensional, na indistinta indistinção que é o *meio do redemunho*.

Nesse lugar o homem diabolizado não fala mais, mas ainda brama um vagido telúrico de dentro de si, que aos poucos silencia para além de todo o silenciar, pelo único caminho em que habita que é a linguagem, simplesmente porque é em essência linguagem, assim mesmo Virgílio disse a Dante: “Eis Dite à tua frente, eis o lugar que exigirá de ti mais força e alento!”²²

- "Lúcifer! Lúcifer!..." - aí eu bramei desengolindo.
 Não. Nada. O que a noite tem é o vozeio de um ser-só - que principia feito grilhos e estalinhos, e o sapo-cachorro, tão arranhão e que termina num queixume borbuhlado tremido, de passarinho ninhante mal-acordado dum totalzinho sono.
 - "Lúcifer! Satanaz!..."
 Só outro silêncio. O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais.
 - 'Ei, Lúcifer! Satanaz, dos meus Infernos!"
 (ROSA, 2006, p. 422)

²² ALIGHIERI, 1991, Inf. XXXIV, 20/1.

Essas três invocações duplas perfazem o caminho final porque a travessia é o fim como plenitude do humano em seu aprender a ser. Travessia, que é desarmada mesmo da linguagem instrumentalizante e que até esse instante do texto pareceu ser a Riobaldo a forma e o conteúdo da grandeza do homem, assim como se vê da sua admiração pela eloquência de Zé Bebelo. Atentos à citação, chamamos a atenção para seu aspecto progressivo numa tripla invocação dupla. Primeiro Lúcifer é invocado duas vezes numa exclamação seguida de uma suspensão sonora que, na interpretação de Riobaldo, foi um bramido, como um movimento sonoro para dentro e pra fora, *desengolindo* o que antes já fora engolido: “- Lúcifer! Lúcifer...” (ROSA, 2006, p. 422). A noite trevosa impede a visão daquele que era *Tatarana*, e, como lagarta de fogo, recebeu o dom da visão do atirador bem treinado, mas que agora, colocado no meio da noite escura nada vê, estando à mercê da luz daquele que é o *portador da luz*.

Desarmado de sua mais forte habilidade, assim como o homem que habita o umbral do entre ser, Riobaldo interpreta e re-vive poeticamente sua mais extrema situação: “O que a noite tem é o vozeio de um ser-só [...]” (ROSA, 2006, p. 422). Essa noite não é qualquer noite, mas aquela na qual a profunda indiferenciação das coisas manifesta-se ao homem angustiado diante do peso mundo, dentro da qual deve aprender a ser, num desaprender de si. Assim, nessa primeira invocação ainda rumoreja o mundo em seu vozeio indiferenciado.

Mas então vem a segunda invocação que já tem o caráter de uma convocação dupla, justamente porque, diante de tantos nomes ditos do diabo, agora seus nomes mais tradicionais são pronunciados juntos: - “Lúcifer, Satanaz!...” (ROSA, 2006, p. 422). Agora a invocação convoca para formar três, pois no interior da noite em que o homem vigora no ser, a convocação reúne na encruzilhada a verdade lucífera cambiante e a mentira sombria numa dobra que se desdobra no mesmo ente que teima em ser sendo.

O alto (céu) e o baixo (inferno) que, de repente, acontecem no homem humano, que segundo Heráclito em seu fragmento 119 habita o extraordinário: “A morada do homem, o extraordinário” (LEÃO, 1991, p. 91). O homem dia-bolizado é aquele que vigora na dobra do ser, como uma corda que atravessa o abismo, e é nesse mesmo atravessar de opostos que vigora o pacto. “O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais.” (ROSA, 2006, p. 422). Nessa bela construção poética Rosa faz coincidir o “é” da pergunta com o “É” da resposta revelando o drama de ser, que é a essência mesma do aprender como a mais radical experiência humana.

Assim, chegamos ao terceiro nó do fundo abissal do pacto: “- Ei, Lúcifer! Satanaz, dos meus Infernos.” (ROSA, 2006, p. 422). Aqui o terceiro não quer dizer algo assim como uma

sequência de um processo de aprendizagem para homens virtuosos, mas sim, o terceiro que é o meio e centro brotante do próprio, ou seja, um meio que é o lugar da apropriação, que é o próprio ser-tão na unidade dinâmica do acontecimento poético apropriante.

Então aí não há mais mensagem a ser interpretada uma vez que o dito fez-se todo, no laço poético da linguagem-morada-humana que é o meio que sempre já é silêncio dialogante²³. “Voz minha se estragasse, em mim tudo era cordas e cobras. E foi aí. Foi” (ROSA, 2006, p. 422). Realizado o pacto, ser e homem reúnem-se para então deixar ser a vida em sua abundância como vida experienciada, que não é a vida do Riobaldo narrador que dispõe o acontecido na ordem do tempo histórico podendo ser recuperada pela rememoração, mas, a vida do Riobaldo homem-humano que se realizou quando, de repente, acolheu o vigor do morrer como o único ente entre os entes, ao qual é dado morrer. Esses dois Riobaldos agora entrançados entre cordas e cobras; entre *Cerzidor Tatarana* e *Urutú-branco* – finito e infinito que é todo o humano-ser em travessia.

²³ “O pacto nos conduz, como auto-diálogo, ao que há de mais profundo em nós, ao *entre*, ao simplesmente neutro, o que simplesmente não é um nem é outro: não é Lúcifer nem é Satanaz, não é nem o céu nem a terra, embora nos constituam, porque provimos e somos de um e de outro.” (CASTRO, 2007, p. 172)

2.3 Viver-caminhar sob o fio da navalha

Quando se trata de julgar a vida dos outros, observo sempre como terminou; quanto à minha, esforço-me principalmente para que acabe bem, isto é, tranquila e silenciosamente.

(MONTAIGNE, *Ensaíos*)

Dissemos no começo desse capítulo, seguindo os passos de Michel de Montaigne, que é com a meditação da morte que se aprende a viver, pois a vida será mais viva quando, e somente quando, o homem aprender a morrer. Tal é, como dissemos, o ofício do pensador que não deve temer a morte por nunca deixar de meditar e pensar sobre ela. Exatamente porque já morreu em verdade e, nesse ultrapassar, a vida fez-se toda em sua abundância, em sua riqueza. Mas isto se dá a ver quando, de repente, o pensamento é atravessado pela vertigem do pensar que se faz em vida como obra de arte e se faz círculo girando em torno do centro de finitude aberto pela experiência de ser mortal. Neste círculo finito do aprender poético dá-se então o tempo da vida abundante de ser em todo o seu poder-ser, em todas as suas possibilidades de ser quando se mantém o pensar sob o fio da liminaridade da existência, como um estar e durar sob o umbral-dobra ameaçador da morte.

A presença do humano no interior do círculo-liame do aprender poético que acontece no meio do mundo do viver em seu lidar cotidiano, estando, desde sempre, a ele atado no laço ordinário da vida que é o viver como o correr dos dias, revela uma vida ausente quando o viver encontra-se, por assim dizer, barrado em seu horizonte infinito de projetos. Então essa massa de possibilidades de ser acumuladas tanto no pretérito daquilo que não foi, quanto no futuro do ainda não, manifesta a vida como um laço de realização de possibilidades que, como dissemos, de repente se faz toda. É o acontecimento poético apropriante que irrompe como emergência da vida em sua abundância de ser pelo encurtamento finito do mundo dos entes, que é dado, na e pela experiência da morte.

Belas são as palavras de Montaigne que guardam essa sabedoria diante do inacabamento do viver que a morte revela quando estamos a meditar sobre ela.

“Vamos agir portanto e prolonguemos os trabalhos da existência quanto pudermos, e que a morte nos encontre a plantar as nossas couves, mas indiferentes à sua chegada e mais ainda ante as nossas hortas inacabadas. [...] ‘Não pensem que a morte nos rouba a saudade das coisas mais queridas.’” (MONTAIGNE, 1980, p. 48).

Tais palavras nos dizem que somente em meio a existência ordinária onde nos encontramos, quase sempre esquecidos da vida e mais envolvidos em seus cuidados mais imediatos é que nos encontrará a morte sem nos causar surpresa, se aceitarmos a finitude e o inacabamento como condição da vida, pela aprendizagem que somente a morte pode nos dar. Então estaremos indiferentes à sua chegada exatamente por estarmos desde sempre indiferentes às *nossas hortas inacabadas*.

Essas palavras nos colocam diante do antigo problema da determinação da vida na fronteira entre a literatura e a filosofia, entre vida e pensamento, pois o que é o literaturar senão o viver a vida toda. Quem é o filósofo? Alguém que vive no comum da vida dentro da história? Quando pensa o filósofo não estaria tão fora da pressão do mundo a ponto de ser um constructo literário? A vida que vive o filósofo quando pensa não seria uma obra de arte? Guimarães Rosa fez-se Riobaldo pra pensar e viver a vida toda? O que pressente o filósofo revela o poeta? Questionamo-nos dessa maneira por que a vida mesma se aprende é com o pensar sob o fio da navalha. O perigo da vida é sempre o seu re-começo, pois a experiência da morte abre o nada do homem em seu humanizar e decidir-se por si, que, por isso, é obrigado a re-começar e a re-nascer sendo sempre um co-nascer em seu todo.

O maior perigo para o homem é a vida após o nascimento e não a vida após a morte. Antes de nascer não somos nada, mas desde quando nascemos já somos velhos demais para morrer. Atravessamos a vida como um quantum de luz que atravessa a escuridão, já que somos, desde sempre, mortais e, por isso, o viver é um permanente renascer, porque se manifesta como dimensão finita e circular entre o nascer e o morrer. Podemos assim dizer que vivemos porque já nascemos. Quem não nasceu sequer vive.

Mas vivemos mesmo porque morremos, porque o que está em causa na morte é a vida. Afinal é porque vivemos que morremos, não por esta ou aquela doença que pode ser tomada como a causa biológica ou médica da morte, mas, precisamente a vida como causa pra fora de toda causa fenomênica, que acontece como mistério encoberto pelo fato corriqueiro da vida. Morremos porque estamos vivos e por isso nos escrevemos, por isso nos contamos, por isso nos dissimulamos, por isso nos inventamos para obrarmo-nos na e pela arte como Beleza brotante – como Vida. A vida como obra de arte é a que resulta da Bela morte. Um *pathos* de vida experienciada como dissimulação da morte que Riobaldo, sendo um rio-quase, decide-se ser rio-todo suportando o peso da terceira margem, já que aí, e somente aí, existe o homem em seu próprio. Eis a obra do dia-bólico mestre que se realizou no pacto das Veredas Mortas – ponto fulcro do ser todo que se realiza pelo aprender poético.

De fato, o poetar-pensante que Rosa oferece em *Grande Sertão: veredas* é um convite à vida em sua superabundância, porque nele obra-se o diálogo vivo que, longe de ser uma conversação entre um falante e um silente ouvinte, revela toda a potência e eloquência do silêncio quando, este mesmo silêncio, é a própria linguagem como dimensão originária de toda fala e de todo o dizer, a qual somente se diz quando não se diz, devendo, por isso ser tomada no laço hermenêutico em sua ironia esbarrante, o que exige desde já, uma leitura não canônica, fora da rigidez conceitual. Mas isso parece tão estranho. Um tipo familiar de estranheza que é aquela que, de repente, irrompe no leitor quando a disposição do entendimento depõe suas armas analíticas. Talvez por isso considera-se sua leitura difícil. O difícil aqui se dá porque sua leitura encerra a profunda exigência do pensar-poetante, que se obra quando a linguagem se vê nua de toda a instrumentalidade indiferenciada e a vida vê-se despotenciada em seu comércio linguajeiro. Deste modo, dialogando com Riobaldo somos tomados por nossa própria imagem, assim colocados como diante de um espelho sentimos a vertigem do estranhamento quando deixamos a leitura obrar-se em nós, porque nós mesmos somos Nonada.

Sempre sei, realmente. Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? Mas, esse nordeado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é.

(ROSA, 2006, p. 484)

Em *Grande Sertão: veredas*, Rosa reflete sobre a abundância da vida e, acompanhá-lo já é ser-sendo o próprio Riobaldo em sua travessia apropriante, porque é na dobra do mundo que se desdobra o ser, o que já é todo o humanizar como experiência vivenciada assim sua leitura exige um compromisso ontológico do leitor, pois, o salto mortal é o viver como um pular pra dentro da morte para então viver a vida toda, o que não é possível por uma aproximação conceitual.

Como se no viver e somente no viver pelo pensar a morte, esse mesmo viver pode tornar-se vida, porque o vidar é o que dura e permanece no viver. Então a vida consiste em transviver como um jogo transitório entre o vidar e o viver que se manifesta no ser mortal como extremo-limite de poder ser. Assim, a *vida inteira* não se dá a ver no comum comércio cotidiano no qual na maioria das vezes nos encontramos, e, por outro lado, não pode se manifestar sem este mesmo comércio já que não é como um alvo que se alcança mediante um

esforço virtuoso, mas emerge por si quando, de repente e inesperadamente vivemos e acolhemos o não-saber o que somos.

Todo o viver não esgota a vida em seu todo, pois enquanto o que corre no viver há sempre um transcorrer da vida em seu transcorrer. A vida é somente no viver estando. Exatamente por isso estamos sempre confusos quando nos colocamos a tarefa de compreender o sentido da vida, porque nos movemos quase sempre no interior das representações dadas pelos múltiplos modos de vida, e, assim tentamos administrar racionalmente o viver separando-o em escaninhos (vida espiritual, vida profissional, vida acadêmica) ou ainda aceitamos tranquilamente o discurso científico sobre a vida.

Ora, se para viver em abundância é necessário transviver a vida em meio à vida cotidiana na pré-meditação da morte, será preciso suportar a circularidade hermenêutica que se impõe nessa experiência extrema e radical de ser o que se é. Emmanuel Carneiro Leão nos diz que esse círculo está longe de ser um círculo vicioso, pois mover-se em círculo é a festa do pensamento. “A virtude de um pensador não está em evitar, mas em não sair deste círculo. Pois, nas profundezas do princípio, o círculo não é vicioso, é virtuoso!” (LEÃO, 2014, p. 46)

Tal será o fundar da literatura biográfica – um obrar da vida? Ou será que todo literaturar já sempre é um vivenciar? Isto porque estamos sempre nos contando, nos criando poeticamente já que a vida não é uma experiência minha; mas uma experiência em mim. Por isso, sempre e novamente o todo que sou se des-enreda para enredar-se mais uma vez. A vida é história viva no homem humano, que é o núcleo transitivo e originário do mundo – um trabalho das moiras – *on-falos*.²⁴

Pressentimos a vida viva como experiência das questões em nós, e assim, podemos dizer, há sempre uma cosmogonia se realizando em nós, pois nunca poderemos saber realmente tudo o que foi necessário acontecer para chegarmos a ser o que nós mesmos somos. A isso os gregos chamavam destino, dando-se continuamente porque desde sempre já existimos em ultrapassagem. Vida e morte trançadas e dobradas é a imagem do infinito.

Aquilo está no encoberto; mas, fora dessa consequência, tudo o que eu fizer, o que o senhor fizer, o que o beltrano fizer, o que todo-o-mundo fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso, e é o errado. Ah, porque aquela outra é a lei, escondida e vivível

²⁴ O sentido originário evocativo da palavra *onfalos* retém e libera a vida humana em sua relação com o destino, pois sempre já nos encontramos presos à liberdade para ser enquanto abertura de possibilidades de ser, pois para viver, o homem humano deve permanecer à escuta do seu destino e acolhê-lo, sendo livre quando de repente, recebe o que é pra ser já que, enquanto abertura questionante, está condenado à plenitude e realização de todas as possibilidades que são dadas como graça. “Ser livre é a aprendizagem dessa tensão que se dá na travessia de ser, como nos lembra o herói trágico. Na tragédia grega, aquilo que excede o homem (o divino) se faz ouvir como a *Moira*, o quinhão devido a cada homem para que venha a conhecer seus limites e, na renúncia, possa re(a)nunciá-los num sentido mais pleno de existir: ser em liberdade.” (DOLZANE, 2014, p. 60)

mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como o que se põe, em teatro, para cada representador – sua parte, que antes já foi inventada, num papel... (ROSA, 2006. p. 484).

A relação entre a vida e o viver não é determinada pela adequação entre um particular (viver) e um universal (vida). Mas, no meio do viver a vida irrompe como aventura (como perigo – como risco de vida). Por isso a palavra vida que se diz em grego *zoon* não pode ser traduzida simplesmente por ser vivo ou muito menos animal tal como assim foi feito ao longo da história da experiência evocativa dessa palavra. Assim presente em Homero diz sobre o que se abre à luz e, na medida em que se ilumina colocando-se na clareira do ser também se retrai ocultando-se em ausência. É esse sentido originário a que Rosa se refere quando diz: “lei escondida e vivível do verdadeiro viver”, exatamente porque se move no interior da verdade poética do des-ocultamento do ser, e não nesta ou naquela representação pré-concebida da vida. Neste sentido, o dado e o vivido estão dispostos no recordar e se vinculam com o vivido na memória, naquilo que não é esquecido, simplesmente porque nada pode ser esquecido já que viver é uma experiência radical da linguagem que, aprendendo a ser, nós devemos sempre cuidar – re-vivência.

3 RIOBALDO CANIBAL: DIÁLOGO DO MESMO-OUTRO

Alguns poemas vertem pra dentro,
Os nervos parindo o susto.
Rebento de parto ao contrário.
Os olhos triturando o silêncio.
(E o silêncio do poema é atadura de brasas).

(LAURA NOGUEIRA, *Poema pequeno*)

No capítulo anterior foi alcançado o morrer e a finitude como “experiência extrema e séria” de umbral no interior da qual se dá a vida em sua abundância no meio do perigo do viver humano. Experiência de dia-bolização que revela a vertigem da existência humana, não como algo que se adquire mediante aprendizagem de acumulação de conhecimentos, mas como a profunda encruzilhada de ser-no-mundo humano, em seu doloroso limite dinâmico no meio do mundo, para então mostrarmos que aprender a ser é diabolizar-se. “Uma encruzilhada, e pois! – o senhor vá guardando... Aí mire e veja: as *Veredas Mortas*... Ali eu tive limite certo.” (ROSA, 2006, p. 402). Mas, diabolizar-se é transcender como um ultrapassar-se de si para o outro de si, ou seja, estando aí, o homem não é simplesmente um ente entre outros entes, mas transcendendo o que é para ser o que pode ser em sua totalidade. Somente para o homem-humano há o ente em sua totalidade.

Deste modo, o “limite certo” que Riobaldo encontrou nas “*Veredas Mortas*” revela seu ser todo no ponto fulcral de sua máxima densidade de ser, onde será preciso ultrapassar e permanecer como ultrapassagem, já que aprender a ser é a humana travessia de realização. Tal é o privilégio do existir que determina o humanizar e, como privilégio, não se insere no rol das soluções filosóficas para o problema da transcendência do sujeito, simplesmente porque não há um homem-sujeito em sua imanência, anterior a toda a transcendência e sim o homem-humano em sua dimensão transcendente; em sua condição travessia para ser o que já sempre é – aquilo que antes foi dito como o círculo-liame do aprender a ser.

Rosa é o poeta-pensador que medita sobre o humano profundo querendo ultrapassar o fundamento moderno da representação como finalidade última da operação de transcendência do sujeito por sobre o mundo, que foi a sucedânea metafísica que se constituiu no pensamento moderno como um desvio da questão da consciência, uma vez que, não há na travessia humana de Riobaldo a cosmovisão cartesiana de um Eu constituidor em separado da matéria do mundo, mas a própria matéria vertente do mundo em seu corpo bruto, que não é antes de ser, mas sim o sendo que é a mediação humana no mundo. Em Riobaldo, por assim dizer,

vemos o humano em transcendência canibal que ruma o mundo em seu “estômago” que é o habitar na linguagem, num ruminar que é um diálogo do mesmo-outro, mantendo-se porque dura em titubeante meditar que não quer alcançar determinada forma ou objetivo, mas que quer durar como diálogo, já que é todo linguagem.

Deste modo, o humano vive na linguagem como palavra viva, não podendo sair do seu abrigo nutritivo, pois ainda que esteja sujeito à cibernética comunicacional do mundo na era da tecno-ciência, existindo como um ente ao meio aos entes; mantém-se preso ao mundo em disposição poética pela força velante da linguagem que se realiza como memória do que não foi e, por isso, é solicitado à tarefa de cuidar do ser, já que a ele, desde sempre, pertence em comum pertencer – como seu destino. “Expondo ao senhor que o sucedido sofrimento sobrefoi já inteirado no começo; daí só mais aumentava. E o que era para ser. O que é pra ser – são as palavras! Ah, porque. Por que?” (ROSA, 2006, p. 48).

De fato, o homem feito sujeito cognitivo não realiza a travessia, pois, para ele a linguagem precisa ser reduzida ao dizer o dito, mas no interior do labiríntico Liso do Sussuarão perder-se-á todo aquele que não deixar ser a palavra. Sendo assim, malograda de antemão, a travessia do homem-sujeito que, ainda perdido, precisa ser homem-humano que é o homem feito poeta em seu habitar o mundo, acolhendo o ser para deixar ser em seu destino palavra. Somente o homem-humano feito poeta e habitando demoradamente a terceira margem em seu aprender a ser, assim, de repente ver-se-á do outro lado do Liso do Sussuarão. Então o dizer o dito revelará o não-dito, o inaudito silêncio poético do ser.

De fato, há certo dizer que é inaugural porque se situa no extremo limite da vida, porque no silêncio eloquente do não mais poder falar ainda ecoa o apelo imperativo do ser, que como vimos, manda ao homem que constitua o mundo: seja! Exatamente quando e no tempo em que o viver exaure suas formas referenciais e comunicacionais, é então que o mundo em si dá-se a ver, e nele, o ente humano em sua melancólica travessia, estando só em sua solidão e em seu fato de ser, de repente, deseje ardentemente se contar para reconfigurar-se numa digestão do mundo, de tal maneira que o resto incômodo da vida em sua estranheza se re-incorpore como diálogo ruminante em beleza e verdade num banquete memorial. Assim habitando a abertura o homem deixa-se ser palavra, pois é tomado pela linguagem em trágica e mortal travessia.

O dizer, assim, é sempre *co-respondência* a um apelo, súbito a que cada mortal pertence, obedece, ausculta, para dar passagem ao que se fez, se faz manifesto. Permanece aí a linguagem como casa em que tal manifestar-se ou vir a ser pode propriamente habitar, se revelar, estar em corpo, verter-se em *um*, alguma coisa, universo. (FAGUNDES, 2014, p. 137)

Mas então que é o mundo? Que é o homem no meio do mundo? Pode o mundo sem o homem? Quem testemunha o mundo num mundo des-humano? Então, diante disso, o ser homem somente é possível no ser-mundo, pois é no meio do mundo que pensa o homem e, por isso, o mundo não pode ser tomado apenas como um depósito de corpos que se relacionam e são regidos pelo princípio da causalidade. A própria física mostra que aquilo que chamamos corpo-matéria está longe de ser o real, justamente porque o real dá-se a ver sempre do ponto de vista do observador humano em seu oscilante entre-ver.

Desse modo, mesmo podendo ser partido e repartido em mil pedaços analisáveis, o mundo ainda guarda o todo-uno que é em sua totalidade. Disso também nos dão notícia materialistas da antiga Grécia, ao afirmarem ser o á-tomo o princípio material do mundo em seu todo, e dentre eles é preciso destacar a força poética do pensamento de Demócrito de Abdera, pois seu materialismo guarda a desconfiança do mundo material afirmando a existência do vazio e de um entre (*diá*) mundos.

De fato, para Demócrito a poética do mundo consiste na primazia do esbarro²⁵ das coisas em seu sentido tátil de ser²⁶. O que por si só não pode ser entendido pela mecânica moderna, pois para ele, somente quando não há mais pedaços é que se dá o movimento como manifestação velante do *kosmos*, palavra grega cujo sentido de harmonia e organização totalizante é difícil de ser pensada modernamente.

A física do espaço-posição, de matriz newtoniana, não enfrentou o problema do vazio do mundo ao propor a existência de forças de interação e contato, e do outro lado o humano foi extraído do mundo na operação epistemológica moderna de constituição do sujeito do conhecimento e suas versões (crítico, lírico, histórico, estético) que se desviou do problema da consciência como se isso fosse possível.

Somente com a desconstrução do bloco monolítico da metafísica moderna antevisto por Nietzsche como catástrofe nihilista do pensamento técnico, então se abriu o vazio do mundo e viu-se o mundo em suas veredas. Encerrada no instrumental crítico moderno, a metafísica alcança seus últimos momentos, pois, estabelecidas as condições de possibilidade

²⁵ O “ex-barrar” determina o limite somente para o humano em sua realização, pois somente um ente que existe é capaz de mundo-morada (uma totalidade conjuntural). Cabe uma investigação posterior sobre um tipo de atomismo poético do mundo transfísico em Grande Sertão: veredas, pois o mundo começa e recomeça quando, de repente, homens dialogam.

²⁶ “Uma vez que a alma se compõe de átomos como qualquer outra coisa, a sensação deve consistir no impacto dos átomos externos sobre os átomos da alma, e os órgãos dos sentidos devem ser simplesmente ‘passagens’ (*póroi* = poros) através dos quais esses átomos se introduzem.” (BURNET, John. 1978, p. 357)

do conhecimento humano, Nietzsche decretará, com o anúncio da morte de Deus, o fim da metafísica pelo colapso de sua matriz platônica e pelo esgotamento do mundo centrado em ideias suprassensíveis e numa cultura do pensamento representacional. Neste sentido, Heidegger, interpretando o pensamento de Nietzsche dirá:

Se Deus morreu, enquanto fundamento suprassensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, se o mundo suprassensível das ideias perdeu sua força vinculativa, e sobretudo a sua força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar. (HEIDEGGER, 1998, p.251)

Nessa tradição também se apresenta *Grande Sertão: veredas*, não somente pelo interesse naturalista do autor, mas porque seu naturalismo poético e, sobretudo, a sua linguagem pretende traduzir o mundo em seu todo e, por assim dizer, manifestar o mundo em seu mundanizar. Uma tradição pós-niilista que toma o mundo como criação humana e que, por isso, tem na matéria poética seu fundo, já que o físico é manifesto no transfísico pela experiência memorial do pensar que realiza, deixando-se tomar pelas questões. Assim vemos, em *Grande sertão: veredas* a natureza em consagração, na qual as paisagens permanecem em constante movimento de recriação, em matéria poética da trama de vida de Riobaldo²⁷.

Assim sendo o vau do mundo a coragem e a alegria, Riobaldo é o Cerzidor entre Tatarana e Urutu Branco, que cerze o vazio do mundo à bala e à faca de abrir poros e vazios, porque é jagunço pensador em memoriador. Então cerzir o vazio é abrir possibilidades criativas de mundo que se faz pela ação poética do ser, somente acessível ao homem na coabitação da linguagem que, desde sempre, está determinado como destino de um Riobaldo historial, que acolhe a linguagem para edificar o mundo por meio das palavras, num constante recriar recriando-se, pelos labirintos das questões, para aí, habitar a casa do ser que é a linguagem, um habitar que é aprender poético.

Esse é o sentido do edificar o mundo que se revela no memorial de Riobaldo, pois renunciando a toda forma de representação de mundo em seus diversos modos de dizer da palavra, atravessa a metafísica do mundo como representação, para se colocar no lugar

²⁷ Vale a pena citar o belo trabalho de Mônica Meyer sobre a expedição de Rosa registrada em suas cadernetas em rica poesia. “O olhar rosiano não distingue a natureza enquanto sujeito e enquanto objeto; os elementos se misturam numa comunhão religiosa – todos os seres vivos comungam o mesmo chão, ar e sertão (é uma intensa e borbulhante vida impregnada de beleza que conduz à descoberta do outro como um sujeito ao mesmo tempo igual e diferente) e se envolvem através de uma religiosidade traduzida pela irmandade com o universo, que possibilita encontrar os fios que tecem a mesma teia da vida.” (MEYER, 2008, p. 128)

privilegiado da hierofânica²⁸ cosmogonia do ser e do homem, e assim então parir o mundo em beleza e verdade como obra de arte. Colocado sob o umbral do ser o pensamento enunciativo perde sua preponderância universal e a palavra vê-se quebrada entre o dito e o não-dito.

O que era isso, que a desordem da vida podia sempre mais do que a gente? Adjaz que me aconformar com aquilo eu não queria, descido na inferneira. Carecia de que tudo esbarrasse, momental meu, para se ter um recomeço. E isso era. Pela última vez, pelas últimas. Eu queria minha vida própria, por meu querer governada. (ROSA, 2006, p. 354)

Deste modo, o que é a desordem da vida senão a constatação do vitar da vida no homem, o que, para o homem-sujeito e seu desejo de dominação pelo controle do conhecimento racional dá-se numa experiência de conformação e acolhimento que, de repente, é atravessado pelo esbarrar do tudo para então re-começar o mundo tal como nos diz Heráclito no fragmento 124 que o mundo manifesta a beleza do acaso em que se lançam as coisas²⁹. Neste sentido, não há o humano como intérprete e ministro da natureza, porque simplesmente não pode haver o homem sem o mundo, pois é no mundo que se manifesta o essencial como ser-no-mundo do humano, o mundo é o seu horizonte de compreensão – sua estrutura de realização que é a existência. “O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado.” (HEIDEGGER, 1995, p. 95-96). Ser-no-mundo, então, é anterior a todo acréscimo entitativo ou atributivo, pois o ser do humano já sempre se compreende no mundo como um habitar, um demorar-se junto ao mundo. Não como uma vontade de dominação, que precisa interromper o tempo, para, sempre repetir o mundo pelo domínio do historicismo moderno em seu excesso de historiografia; mas um demorar-se, que acolhe o caráter transitório do tempo e aceita a eterna novidade do mundo, como nos ensina o mestre Caeiro em seu Guardador de Rebanhos³⁰.

Então, se não é como sujeito que o homem existe no mundo, o que tem a ver o homem com o mundo? Que experiência é essa de entre-ser homem-mundo? O mundo dos objetos, da natureza, dos outros, brota diante de nós como experiência manejanter e instrumental, mas

²⁸ É como hierofania que tomamos a narrativa memorial de Riobaldo, pois nela realiza-se o mundo pelo entrelaçamento poético homem e do ser em sagrada comunhão pactária. Em relação a isso nos diz Manoel Antônio de Castro: “Criar poeticamente é manifestar a presentificação do sagrado como *memória de todas as memórias* (criações), porque a *memória como memória* é o cuidado do *uno*. Cuidar do uno é salvar o ser. Como? Deixando-se possuir pelo pacto do sagrado.” (CASTRO, 2007, p. 157).

²⁹ “De coisas lançadas ao acaso, o arranjo mais belo, o cosmos.” (LEÃO, 1991, p. 91)

³⁰ “Sinto-me nascido a cada momento/ Para a eterna novidade do mundo.” (PESSOA, 2005, p. 19)

algo ocorre em nós neste manejo, pois, neste envolvimento banal e ordinário com o mundo dos entes, somos, por assim dizer, modificados, porque assumimos um modo de ser no mundo, para assim configurarmos o mundo em nós. Como uma pedra, que, não é simplesmente um mineral em sua estrutura química e cristalina, mas ganha algo humano por um envolvimento de pertencimento que, de repente, nos liga a tudo, fazendo do tudo o todo, e, deste modo, o fazer-se humano é fazer-se mundo.

O homem é uma estrutura de realização dinâmica que sempre está numa certa disposição de humor originária com o mundo, ou seja, estando dentro do mundo é obrigado a atravessá-lo e fazer-se, no meio da travessia, o que é, em suma, ser-no-mundo aprendendo a ser apropriando-se de si mesmo. Contudo essa mútua realização permanece sempre encoberta sob a capa da experiência relacional corriqueira, uma vez que, toda a experiência de mundo apresenta-se sujeita a uma determinada concepção prévia como uma ordem inteligível de entes, já que, a modernidade confundiu o ôntico e o ontológico, tomando o homem como sujeito e o mundo como objeto, numa relação de aprendizagem já submetida às pré-determinações conceituais. “Nesse ponto de partida com suas múltiplas variações, abre-se mão continuamente de questionar o modo de ser do sujeito que conhece, embora, sempre, ao se tratar de seu conhecimento, esse modo de ser esteja implícito.” (HEIDEGGER, 1995, vol 1. p. 99).

O implícito visto por Heidegger, que está desencaixado de toda concepção prévia de mundo, é o fato do sentimento que a transcendência do sujeito revela, em seu caráter intrinsecamente problemático e enigmático. O que se supõe no âmbito canônico das condições de possibilidade de conhecimento humano do mundo não dá conta do misterioso elo entre o mundo vivente e o mundo humano. Caímos então no problema antigo da interface homem-mundo que, podemos dizer, constitui toda a história do pensamento ocidental em suas possíveis interpretações da antiga inscrição délfica – *Conhece-te a ti mesmo*, proposta por Sócrates e que a modernidade, desencarnou da vida em sua decisão epistemológica, retirando dela sua evocação questionante e originária, para reduzi-la a um problema moral, cuja história encobriu sob os diversos modos teóricos estabelecidos de educação do homem como um caminho pré-determinado de formação, porque sempre já se move dentro de uma determinação prévia, mesmo que esta não esteja explicitada.

Neste sentido, a obra poética de João Guimarães Rosa funde o pensamento, em seu agir originário, com o ser, e por isso refunde a questão délfica por imergir o homem no nada pulsante, criativo e fundante do mundo; no laço do morar na linguagem, que é o aprender

poético humano, manifesto em seu cosmo-logos, sendo, desde sempre um *pathei-mathos*,³¹ pois o nascimento do mundo, sua cosmogonia, dá-se numa experiência extrema e dolorosa de conhecer que podemos expressar como uma relação existencial no sentido profundo do homem-humano travessia³².

A relação do homem com o mundo nunca ocorre de maneira isolada, uma vez que já, antecipadamente, se dá no interior da totalidade dos entes numa conjuntura, cujo âmbito pode variar ou mesmo permanecer encoberto. Contudo, não devemos pensar nessa conjuntura como um agregado de entes que se acrescentam uns nos outros formando um todo como uma soma aritmética em conjunto, mas somente quando já nos movemos no interior da transcendência finita dos entes é que podemos nos referir ao humano como ultrapassagem de fora pra dentro, uma incorporação por uma diferença, que se faz manifestar no jogo dialógico do mesmo. Assim é como compreendemos o aprender poético no interior de um espaço de possibilitação do mesmo, que diz, desde sempre, sobre a ação reveladora da verdade, que vela e desvela o ser continuamente no homem que mora na linguagem, para assim con-formar o mundo no diálogo do mesmo-outro.

Pensando que certos conceitos podem ser apenas distinções artificiais, que não correspondem à realidade, ao dar-se o efetivo do mundo e do homem, podemos compreender que este todo do *kosmos* se dá como *poiesis*. A *poiesis* é manifestação, o dar-se do real, que é também exatamente velamento, silêncio. A *physis* se dá: *poiesis*. A linguagem se dá: *poiesis*. Como natureza ou pensamento, o mundo é um manifestar-se, um fazer poético, que se dá no e pelo mistério. (TAVARES, 2014, p. 163)

Desta maneira o mundo não pode ser considerado um conceito, por mais amplo que seja, apesar de manifestar-se em modos entificados (geográfico, histórico, cultural), o mundo acontece na dimensão do encontro e da comunhão poética do homem-humano- travessia em seu aprender a ser todo. Esse arco travessia nos labirintos da linguagem é o que pretendemos neste capítulo: *Riobaldo canibal: diálogo do mesmo-outro*. A palavra canibal que aqui empregamos, acena para o sentido de formação de mundo em sua cosmogênese que é toda a travessia humana em seu aprender poético. Travessia que é obra da linguagem que em seu agir originário enlaça seus hóspedes – homem e ser – e com esse enlaçar dá-se o mundo. Por isso, Riobaldo é o homem humano em formação congênita com o mundo porque habita o

³¹ O doloroso aprender a ser.

³² Heidegger, em seu estudo sobre a essência da linguagem e seguindo o poeta Stefan George vai se referir à tristeza e à dor da renúncia que o aprender poético realiza, exatamente quando o homem já não é mais responsável pelos desdobramentos do ser e, assim, se vê como seu melancólico destinatário. Analisando os versos do poema A Palavra: “*Triste assim eu aprendi a renunciar: Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.*” (HEIDEGGER, 2003, p. 128).

umbral do ser e, como um construto aberto, é conduzido, pela linguagem poético-originária a uma devoração do mundo entitativo que, pelo agir criativo da *poiesis* realiza a experiência de ser-todo em metamorfoses transfiguradas. Vemo-lo no centro do mundo tanto físico quanto histórico, uma vez que seu memorial se instaura, no sentido cosmogônico, pela força da palavra poética, como núcleo gerador de mundos para mundanizar-se em infinitos mundos. Tal é a experiência da palavra que a narrativa de Rosa nos insere, a nós seus leitores que somos convidados a escutar o rumor da palavra e, através dele, toda a *physis* se faz origem porque seu dizer poético é o fulcro do diálogo originário e inaugural do mundo.

Inicialmente vamos acompanhar as metamorfoses do animal-homem ao homem-animal, procurando enfatizar o aprender canibal que denominamos *Riobaldo grávido do mundo*. Aí vamos mostrar que o aprender deve eclodir no meio do mundo físico, na natureza em estado bruto, onde o limite da existência marca no corpo as dores do mundo, que, continuamente nos solicita e nos oprime com seu peso entitativo em sua gravidade. Pelo encontro com o limite físico vivido o mundo manifesta-se corpóreo e impenetrável em seus esbarros que, mesmo a linguagem rememorativa ainda não consegue amolecer tendo em vista que ainda se apresenta numa determinação modalizada, quase que se mostrando mais marcada de enunciações propositivas que apenas insinua poeticamente.

Assim, somente aos poucos e que vão se revelando os poros poéticos pelo esgotamento da linguagem no seu limite comunicativo, para amalgamar o mundo em seu todo sentido, exatamente o narrador conta, por assim dizer, situado do outro lado do espelho a linguagem transmuta-se em poesia reversa. Este é o ponto que denominamos de *Riobaldo rio-mundo*, pensando na imagem especular do buriti mestre que cresce perto do rio porque quer mesmo é se espelhar. Enfim quando a narração se faz memorial o narrador Riobaldo vê-se, de repente, no centro do espelho pela morte dos outros de si que, deglutidos pela ação poética da linguagem originária, revelam-se todos os Riobaldos imersos no nada da terceira margem especular, por isso denomino esta terceira via de *Todos sendo um*, que em estado de poesia, aprendeu a ser-tão.

3.1 Riobaldo grávido de mundo.

O que procuraste em ti ou fora de
 teu ser restrito e nunca se mostrou,
 mesmo afetando dar-se ou se rendendo,
 e a cada instante mais se retraindo,
 olha, repara, ausculta: essa riqueza
 sobrança a toda pérola, essa ciência
 sublime e formidável, mas hermética,
 essa total explicação da vida,
 esse nexo primeiro e singular,
 que nem concebes mais, pois tão esquivo
 se revelou ante a pesquisa ardente
 em que te consumiste... vê, contempla,
 abre teu peito para agasalhá-lo.

(DRUMMOND, *Antologia poética*)

O mundo é o lugar privilegiado onde o ente humano acontece; é o ponto de partida e de chegada de sua realização, pois sempre nele se encontra na envolvimento das coisas em transcendência permanente. O mundo não é um ente que se relaciona objetivamente com o homem, não é algo ao qual se dirige o homem movido pelo interesse do conhecimento, mas é o horizonte de transcendência do humano, pois nele faz sua travessia, caminho e estrada num volteio sobre si mesmo, mas nunca uma volta perdida já que se perder é já abrir-se para o mundo em seu mundanizar.

Assim, o humano se dá no mundo, acontece no mundo, mundaniza-se; assim como o mundo humaniza-se. Humanizar-se é mundanizar-se, pois assim como não é possível referir-se ao mundo como se pudéssemos estar fora dele; também não é possível referir-se ao humano isolado das relações, já que é desde sempre no meio do mundo que nos encontramos e que convivemos para sermos mais mundos em auto geração poética – mundo nascendo de dentro de mundos.

Heráclito de Éfeso nos deixou em verso no fragmento 30: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando.” (LEÃO, 1991, p. 67). Seguindo essa senda aberta por Heráclito podemos dizer que o mundo acontece para além da vontade humana, abrindo-se e fechando-se por si mesmo num eterno movimento de geração e corrupção, fora do tempo como experiência aritmética de contagem e, mais ainda, numa potência muito além das condições de possibilidade do conhecimento humano, por isso manifesta-se numa experiência numinosa. Então esse mundo todo de onde brotam todos os mundos em suas possibilidades de ser dá-se a ver ao homem porque este já existe na abertura

questionante de seu próprio ser e, deste modo, aprendendo a pensar constrói e habita o mundo em sua travessia aprendente e realizante.

Ora, Guimarães Rosa é o poeta-pensador aprendiz porque nele o conhecimento científico vê-se na trama enredadora do pensar, que oscila, como dissemos, rangendo entre o ser em sua formalidade lógica e o não-ser em sua esmagadora e assombrosa presença. Bem aí, onde, de um lado, Kant encontrou os limites do conhecer e, de outro lado Heidegger manteve-se ainda à sombra de um titubeante dualismo, Rosa entretém-se a contar e recontar trançando o dizer lógico e o dizer poético para alcançar e ser toda a linguagem viva, como fogo gerador sendo tempo-linguagem; suportando a experiência do pensar no núcleo tensional e originário da física, por isso *Grande Sertão: veredas* é um romance metafísico. Quando se toma a palavra *meta* como centro vazio ou abertura no interior do qual habita o homem-humano que é um Rio-baldo, vemos que o mundo físico brota da experiência humana no mundo como possibilidade de ser, e que essa experiência se diz porque brota na fala em estado originário de poesia. Essa é a meta-física riobaldiana em sua oscilante presença que entrevemos na ação originária do pensar poético rosiano, que forja em palavra poética mundos de dentro de mundos nesse fogo sempre vivo que é a linguagem.

Permanecendo ainda e se demorando no âmbito do pensamento metafísico sujeito à crítica moderna, vemos o pensador-poeta Kant afirmar em sua obra capital³³, que a razão tende a ultrapassar os limites da experiência, entrando, sempre que isso se dá, em conflito consigo mesma, nas assim chamadas, antinomias da razão³⁴. Deste modo, a razão para Kant, exerce função reguladora na arquitetura do conhecimento, oferecendo a este um conjunto de ideias canônicas com fim disciplinador, colocando o pensar dentro de um comportamento determinativo. Mas essa mesma razão tende a operar de modo dialético, ou seja, em seu interesse não canônico extrapolando sempre, numa desmesura, aos limites cognitivos. Esse interesse ampliado da razão, segundo Kant, aponta para o pensar como uma paixão irresistível pelo incondicionado – todo fenômeno fora das condições de possibilidade do conhecimento – noumeno, numinoso. Deste modo, tomando a experiência como a totalidade do mundo

³³ Kant observou na sua Crítica da razão pura que o interesse antinômico da razão é o resultado do progresso da síntese da experiência quando surge o embaraço diante da totalidade do mundo, uma vez que as leis universais condicionantes da ordem fenomênica caem no jogo dialético das ideias cosmológicas, as quais são irreduzíveis ao âmbito da síntese empírica do mundo e que, por isso, possuem uma natureza problemática.

³⁴ “[...] se o mundo tem um princípio e um limite da sua extensão no espaço; se algures e talvez no meu próprio eu pensante há uma unidade indissolúvel e indivisível ou apenas o divisível e transitório; se sou livre nos meus atos ou, como outros seres, sou conduzido pelo fio da natureza e do destino; se, finalmente, há uma suprema causa do mundo ou se as coisas da natureza e a sua ordem constituem o último objeto onde devemos deter todas as nossas considerações.” (KANT, 1989, p. 420)

fenomênico, a razão, em seu uso não canônico, pretende realizar o todo empírico fora das regulações determinativas de toda a experiência.

O objeto do conhecimento científico é a natureza, tomada como um conjunto de corpos relacionados pelo princípio da causa e efeito. Contudo, será como experiência estética – como arte, que, em Kant, tem o sentido preciso de técnica, que a natureza mostrar-se-á em seu todo, revelando a disposição artística pelo uso não canônico da razão em seu ajuizamento estético³⁵. Neste âmbito, a natureza como mecânica, submetida aos limites do conhecimento, manifesta-se como arte, como experiência estética humana diante do mundo natural em sua totalidade, mas um mundo ainda ligado à concepção física mecânica.

É de modo mecânico que a natureza, enquanto simples natureza, procede relativamente às suas produções consideradas agregados, mas é de modo técnico, ou seja, ao mesmo tempo como arte, que ela procede a respeito de tais produções, se elas forem consideradas sistemas: assim as cristalizações, as figuras variadas ou estrutura interna dos vegetais e dos animais. (KANT, 1995, p. 40).

É aqui que o pensamento tem de ser forte pra não ser engolido pelo mundo em sua totalidade, já que os barramentos conceituais se abrem em porosidade poética e, por isso, não conseguem conter a experiência numinosa do mundo que escorre vertendo-se por entre poros poéticos. Essa experiência que foi denominada por Kant sublime dinâmico³⁶ manifesta-se quando o juízo estético se refere a eventos terríveis da força da natureza, impondo ao homem o medo, manifestando sua fraqueza, mas ao mesmo tempo esse mesmo homem toma consciência de sua força, de seu poder, de sua superioridade moral em relação à natureza.

O sentimento de esmagamento se dá porque a razão não encontra uma expressão sensível para suas Ideias, por isso a pergunta *por quê?* não encontra assentamento, levando ao mais profundo sentimento de medo, que é seguido pelo mais alto sentimento do poder humano, para superar as perdas que a natureza lhe impõe. É, portanto, no sentimento do sublime que a razão entra no domínio da liberdade, para além de toda determinação da natureza, mostrando com isso que a estética deve alcançar a mais elevada realização ética do homem na terra, uma ética concebida à luz do humanismo e, portanto, centrada no homem-sujeito.

³⁵ A experiência de totalidade do mundo é facultada pelos juízos estéticos, denominados por Kant, de *juízos reflexionantes*, isto é, aqueles nos quais os conceitos não operam de maneira canônica, mas, sofrendo a influência do livre jogo da imaginação, *refletem* como se pudessem determinar universalmente. De modo que, podemos afirmar que o juízo reflexionante procede artisticamente segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema.

³⁶ “Portanto, para a faculdade de juízo estética a natureza somente pode valer como poder, por conseguinte como dinamicamente sublime, na medida em que ela é considerada como objeto de medo.” (KANT, 2010, p. 107)

Agora nos cabe mostrar como esse peso do mundo natural em sua gravidade esboroa-se em leveza e força no interior da poética rosiana, onde, em estado de poesia, em que Riobaldo se encontra o faz aprender com a sabedoria do Buriti – esse Quíron do sertão. Mas que, ainda assim, dirá Riobaldo, pedindo ajuda ao seu ilustrado e doutorado ouvinte:

Ah, lhe agradeço. Se vê que o senhor sabe muito, em ideia firme, além de ter carta de doutor. Lhe agradeço, por tanto. Sua companhia me dá altos prazeres. Em termos, gostava que morasse aqui, ou perto, era uma ajuda. Aqui não tem convívio de instruir. Sertão. Sabe o senhor: o sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar. Viver é muito perigoso... (ROSA, 2006, p. 25).

O poder do lugar é a gravidade do mundo-sertão cujo pensamento, em seus expedientes operativos, precisa conter em sua compulsão por disciplina, como se fosse possível barrar o infinito transbordante por um engenho lógico-racional. Daí a ajuda do homem transmutado em sujeito em cujo conhecimento centrado e fundamentado auxilia a travessia numa proximidade indispensável para o homem humano que existe no limite-borda de realização.

Essa experiência de esmagamento do mundo em sua totalidade, que Kant chamou de livre jogo da imaginação, foi pela primeira vez dita na fala de Heráclito em seu fragmento 123: “O surgimento já tende ao encobrimento” (LEÃO, 1991, p. 91), sendo a liberdade do mundo de ser e não-ser como vigor dinâmico e criativo o fundo surpreendente que teima em esgarçar o barramento lógico.

A expressão “livre jogo da imaginação” revela uma estranheza, que foi pressentida por Kant em seu esforço formalizador da experiência do sublime como experiência do pensar brotante do juízo reflexivo. Por isso, aquilo que a imaginação produz, enquanto dispõe das representações para transformá-las em aparências na obra de arte, não está totalmente desligado do pensamento, sendo dotado de uma livre legalidade, como se tais aparências, livremente constituídas, fossem objeto de conceitos possíveis. Esse fundo desconhecido da imaginação, na síntese do conhecimento apontou para uma recepção da estética kantiana no interior do formalismo lógico conceitual, o que fez consolidar a estética como disciplina racional.

Contudo, o grande mérito de Kant foi o que nele se ocultou, ficando fora, como dissemos, de toda disciplina da razão, e que foi por ele chamado de uso dialético do pensamento racional, pois todo seu esforço revelou esse fundo desconhecido e atrativo de uma verdade manifestativa, mesmo que ainda não fosse assim denominada, porque há muito,

havia sido soterrada pela compulsão lógica do pensamento, cuja herança se estabeleceu na compreensão físico-matemática da modernidade.

Então o mundo em sua mundanidade pode até ser objeto de conhecimento, desde que se chegue a concebê-lo na ordem fenomênica do real e dentro das condições de possibilidades dadas pela disciplina da razão pura teórica, mas, enquanto experiência originária, o mundo é, porque já sempre se mundifica em travessia que é, desde sempre, o destino de realização do homem, já que é no mundo que propriamente somos, pois o mundo vai além da mundanidade concebida, e é sobre seu tempo de eterno mundificar como um obrar de mundos que vigora o humanizar, que, como afirmou Heráclito, sob fogo do existir sempre vivo, se consome e se transforma.

É o que Martin Heidegger enfatizará ao colocar em xeque a noção de mundanidade como ordem causal de fenômenos, justamente quando tomar a experiência humana no mundo no interior da diferença ontológica. Essa condição existente do homem no mundo, Heidegger denominará *Dasein*, que, apesar de ainda orientar tal construção dentro de um debate epistemológico, uma vez que segue o método fenomenológico, colocará de volta da questão do sentido do ser como base para a compreensão do existir humano no mundo. Então, o mundo, que enquanto solo vigorante do existir, não se dá como uma série fenomênica encadeada no interior de determinismos causais, mas o mundo revelado como a totalidade dos entes – o mundo todo é, ser-no-mundo.

Ser-no-mundo é a essência do humano, onde, de modo originário se realiza em contínua interpretação já que existe questionando seu próprio ser, pois junto ao mundo familiar habita em linguagem. Por isso está sempre dizendo e dizendo-se no meio dos entes que o cercam e com os quais incorpora seu modo de ser-no-mundo; por isso encontra-se na envolvência com os entes no interior do mundo, mas também habita o mundo como o seu mundo, como o lugar familiar onde ele mesmo é. Sobre isso Heidegger considera que o homem humano existe no mundo, pois aí constitui sua essência.

O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. a expressão “sou” se conecta a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo me é familiar. O ser, entendido como infinito de ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.*” (HEIDEGGER, 1995, Vol. 1, p. 92)

O dizer e o fazer no mundo já sempre revelam o que é o humano propriamente, mesmo que na maioria das vezes encontre-se encoberto, numa relação indiferenciada porque

tende sempre a ocultar-se no manejo ordinário de seus fazeres, como se o que se diz e o que se faz nada revelasse do próprio humano. Ledo engano, pois justamente aí onde pré-domina a indiferenciação do dizer e do fazer de homens entre as coisas; onde os homens e o mundo mantêm-se numa relação de nivelamento pela expansão do domínio do pensamento técnico centrado na verdade metafísica representacional e seu delírio de conhecimento; justamente aí, é que aumenta a possibilidade do próprio humano revelar-se a si mesmo, porque não pode ser fora da linguagem que, mesmo silenciada pelo excesso de gramaticalização do mundo em sua exigência de resposta, e orientada pelo entendimento banal, ainda clama no interior da potência do silêncio poético.

Assim, podemos dizer que quanto mais o mundo pesa como instrumentos em seus manejos operacionais, mais se oculta o mundo como um todo para o homem, que aí erra perdido. Contudo, esse ocultar é o destino possibilitador da verdade existencial do humano, colocado entre o ser e o não-ser, onde vigora a ausência de fundamento racional, e a razão deixa de ser entendida como princípio de suficiência, e muito menos, de eficiência do mundo, revelando sua insuficiência e inutilidade, e por isso manifesta-se em sua abertura e riqueza poética.

Será no interior dessa verdade existencial e em seu vigor mundificante, que tomaremos orientação na leitura de *Grande Sertão: veredas*, pois queremos mostrar que a travessia do homem humano é uma volta por sobre si mesmo pelos caminhos da linguagem; uma volta que é um salto em diálogo originário para o seu ser si-mesmo, que é sempre disposto como um salto poético, e não por uma aproximação lógico-conceitual, pois acontece, de repente, quando o chão firme das certezas desaparece e a língua se distrai, abrindo-se como uma “boca da noite” ao assombroso silêncio onde jaz a linguagem em sua origem.

Essa posição do narrador Riobaldo situado no vazio do dizer ou no “miolo do idioma” como Antonio Candido se refere à estratégia operativa do dizer rosiano, é fruto de uma travessia documental meticulosamente registrada da vida sertaneja. Um registro que ultrapassa a mera observação científica, tanto no sentido das ciências da natureza, como no sentido das chamadas ciências do homem. Esse ultrapassar dá-se como um volteio ôntico-ontológico por entre as veredas do sertão, numa tentativa de revelar que no homem sertanejo vigora o homem todo do ser-tão. Vale a pena citar Antônio Candido:

A experiência documentária de Guimarães Rosa, a observação da vida sertaneja, a paixão pela coisa e pelo nome da coisa, a capacidade de entrar na psicologia do rústico, - tudo se transformou em significado universal graças à invenção, que subtrai o livro à matriz regional para fazê-lo exprimir os grandes lugares comuns, sem os quais a arte não sobrevive: dor, júbilo, ódio, amor, morte, - para cuja órbita

nos arrasta a cada instante, mostrando que o pitoresco é acessório e que na verdade o Sertão é o Mundo. (CANDIDO, 2002, p. 122)

Essa citação condensa muito do que queremos dizer quando nos referimos ao mundo em sua gravidade, pois, o que é narrado é a vida de sertanejo de Riobaldo em círculos de vivências pitorescas, que revelam o enlace poético-ontológico do homem com o mundo, justamente quando a experiência de mundo perde-se em errância, manifestando o aberto sertão – o grande Ser-tão – do existir humano no mundo. Uma revelação que se dá na envolvimento das coisas em sua sintonia afetiva com o homem. Como podemos ler na experiência limite da travessia do Liso do Sussuarão:

Nada, nada vezes, e o demo: esse, Liso do Sussuarão, é o mais longe – pra lá, pra lá, nos êrmos. Se emenda com si mesmo. Água, não tem. Crer que quando a gente entesta com aquilo o mundo se acaba: carece de se dar volta, sempre. Um é que dali não avança, espia só o começo, só. Ver o luar alumiando, mãe, e escutar como quantos gritos o vento se sabe sozinho, na cama daqueles desertos. Não tem excrementos. Não tem pássaros. (ROSA, 2006, p. 34)

Medeiro Vaz é o homem da gravidade cuja força descritiva nos faz pensar no homem cuja presença física “platônica” o qualifica para a mais dura das tarefas. “Ossoso, com a nuca enorme, cabeça meia baixa, ele era dono do dia e da noite [...]. Desde o começo, aquela fortaleza de outro homem. O segredo dele era de pedra.” (ROSA, 2006, p. 30-31). Homem de gravidade silente que comanda a travessia do ermo lugar que era o Liso do Sussuarão³⁷ que “não concedia passagem a gente viva, era o *raso* pior havente, era um escampo dos infernos.” (ROSA, 2006, p. 34).

Nos confins do mundo, topando os sólidos da existência em cuja experiência acontece dentro dos limites físicos do corpo e do mundo, por assim dizer mecânico, o que se põe em causa é o corpo – *res extensa*. Ainda preso à ordem de uma vida que vive em meio às necessidades e que, diante do poder do mundo apequena o homem, mesmo que este seja de uma estatura moral elevada, como o é, o homem forte que em loucura queria carregar todo o peso do mundo, levando consigo os outros sertanejos que, por não duvidar pensando, apenas

³⁷ Professor Willi Bolle diz acerca do Liso do Sussuarão e sua dupla natureza: “O Liso é o lugar dos extremos. Extremo, no sentido geográfico: lugar dos ermos e, paradoxalmente, centro geográfico do país, na trijunção dos estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás. Extremo, no sentido existencial do lugar onde o ser humano é posto à prova [...]. E extremo, no sentido simbólico, representando os limites do conhecimento [...]” (BOLLE, 2004, p. 67).

seguiam como homens desistidos de si, homens filhos da pedra que dorme em segredo na pesada cabeça de Medeiro Vaz³⁸.

A solidão de alma do homem diante do peso do mundo em sua corporeidade sucumbe ao poder do lugar, quando o homem, esquecido de si, sempre permanece a considerar que a experiência do deserto impõe a si alguma forma de purificação, como se pudesse ser diferente do que é por um esforço físico penitencial e subir ao monte pra tentar o tentador. Assim é Medeiro Vaz, chefe de pescoço taurino, que carrega sobre si a gravidade do mundo, do mesmo modo que Nietzsche nos diz sobre o espírito de camelo em seu Assim falava Zaratustra:

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. [...] Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto. (NIETZSCHE, 2011, p. 27)

O Liso do Sussuarão é o deserto do espírito num mundo submetido ao obscurantismo desumano. Preso ao seu labirinto, o homem, que se move no interior do mundo determinista, ainda precisará encontrar-se perdido nessa lição de morte do que é em seu ser, na imagem rosiana, o jagunço esquecido de si porque já desistiu de ser, vivendo a experiência do esquecimento do ser, na mais absoluta impropriedade, e que, perdido sob a luz do sol onde não se via limites, nem mesmo para rastreadores experientes que eram Suzarte, Joaquim Beijú e Tipote; porque dentro dele não há horizontes, e o mundo se acaba em voltas circulares no interior das quais jagunços e cavalos parecem confundidos num profundo desaprender dos espaços e do tempo. “Os cavalos gemiam descrença. Já pouco forneciam. E nós estávamos perdidos. Aquela gente toda aspirava de olhos vermelhos, arroxavam as caras. A luz assassina demais.” (ROSA, 2006, p. 51).

Nesse deserto lugar onde o homem-sujeito em seu curvo pensar, decaiu pelo peso da gravidade do mundo, Riobaldo é tomado pela palavra do pacto de Hermógenes e pelo pensar da insensatez de Medeiro Vaz. Assim, com estas duas palavras, Riobaldo dorme sobre a doce voz de Diadorim: “ ‘- Pois dorme, Riobaldo, tudo há de resultar bem...’ Antes palavras que

³⁸ Mircea Eliade nos diz que a expressão poética dos mitos líticos é rica em mostrar que a terra tem seus ossos feitos de pedra. “Deucalião lançava os ‘ossos de sua mãe’ por cima dos ombros, a fim de repovoar o mundo. Esses ‘ossos’ da Terra-Mãe eram pedras: representavam o *Urgrund*, a realidade indestrutível, a matriz de onde viria a sair uma nova humanidade. Os numerosos mitos dos deuses nascidos da *petra genitrix* assimilada à Grande Deusa, a *matrix mundi*, provam que a pedra é uma imagem arquetípica que exprime ao mesmo tempo a *realidade absoluta*, a Vida e o sagrado.” (ELIADE, 1979, p. 36)

picaram em mim uma gastura cansada, mas a voz dele era o tanto-tanto para o embabo de meu corpo.” (ROSA, 2006, p. 50).

Nos limites da natureza a língua instrumental esgota seus expedientes e o pensamento em sua compulsão de grandeza vê-se submetido e humilhado à perdição diante da experiência numinosa do mundo em seu todo. Será por meio da palavra numinosa de Diadorim que, como mestre de sonho, conduzirá Riobaldo no restante da travessia, seguindo o fio onírico que levará ao fundo abissal do ser humano. Vale dizer que foi a palavra de Diadorim que convenceu Medeiro Vaz a conduzir seu bando por esses caminhos e será pela sua palavra que a experiência se encerrará. Como mestre do sonho, que como dissemos, possui a dupla natureza, Diadorim tem a visão mântica que é negada ao tipo de raciocínio falocêntrico, incapaz por si só de conduzir os homens ao deserto – é o próprio tentador. “Diadorim não se apartou do meu lado. Caso que arredondava a testa, pensando. Advinhou que eu roçava longe dele em meus pensamentos.” (ROSA, 2006, p. 52).

Considerando, deste modo, a travessia do Liso do Sussuarão à luz da ideia da devoração da linguagem, onde o físico é posto à prova diante do vazio e do silêncio da experiência do deserto, podemos estabelecer o estranho sentido de relação entre a natureza física animal e a natureza cultural humana para vermos que, fora da linguagem ressalta-se em animalidade ainda não ritualizada, mas que aos poucos se ritualiza para funcionar como uma defesa em relação à ameaça da morte da alma, pela devoração da matéria física até que o dizer ganha força poética na pesca que os jagunços fazem na Lagoa Sussuarana.

Deste modo, ao comerem a carne do homem humano “José dos Alves”, que é confundido com um bugio por não usar roupa e que “[...] escapulia assim pelos matos, por de cabeça prejudicado.” (ROSA, 2006, p. 54), comportam-se como animais³⁹ pelo recuo de toda racionalidade, mas também pela ausência de mundo em seus sistemas de referências. Além disso, ao comerem terra, cumprem um sentido de morte como o mais baixo degrau a que chega o homem em seu desejo de controle e poder sobre o mundo natural, quando segue o caminho do pensamento. Mas que, de alguma maneira, guarda o sentido da terra, pois se revela em matéria primordial na devoração do ser-tão ao transmutar-se em linguagem pela fala memorial de Riobaldo.

Riobaldo é solerte jagunço falante, e em seu falar narrativo entretecem-se tanto sua adesão ao mundo em seu comércio ordinário, cuja fala objetiva tenta possuir o controle do

³⁹ Neste ponto nos aproximamos do trabalho da professora Maria Cândida Ferreira de Almeida quando diz acerca da devoração humana em Grande Sertão: veredas: “O assassinio do rapaz, como resultado da fome maior, exacerbou a representação da animalidade naqueles jagunços, sempre impulsionados para gestos bárbaros.” (ALMEIDA, 2002, p. 55)

dito, numa experiência especulativa do dizer, já que é um jagunço letrado nos conhecimentos que narra a um ouvinte de espírito especulativo; quanto na linguagem como experiência hermenêutica, que guarda o sentido do mundo da vida, onde o homem é tomado pelo que diz estando situado próximo à origem da palavra em sua dimensão inaugural, onde quem fala é a palavra. Assim fala Riobaldo: “Sendo isto. Ao doido, doideiras digo. Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda.” (ROSA, 2006, p. 100).

Situado no fulcro originário do dizer em sua abertura acontecente, Riobaldo vê-se frente a frente com o dizer racionalizador do pensamento como experiência especulativa, mas buscando fundamentar o não dito, e fazer o seu dizer tomar corpo frente ao conhecimento especulador de seu ouvinte vê-se constantemente atravessado pelo caminho excêntrico da linguagem cujo mal-estar somente pode ser curado pela ruminação poética da memória.

Contudo esse dizer funcional em sua modalidade linguístico-objetiva revela-se o fundo vazado da experiência humana para além do falar linguajeiro, ou seja, é pelo vigorar da linguagem que se torna possível o diálogo mundificante que ocorre no silêncio digestório do dizer num tempo acontecente fora do delírio de Cronos devorador do tempo. No tempo do ouvir e do silenciar da interlocução, que interrompe toda comunicação em sua compulsiva repetição, jogando então o falante na abertura originária como extrema possibilidade de ser, manifesta-se a essência da linguagem como o jogo livre, que põe e dispõe o mundo, já que a experiência humana no mundo se dá em diálogo.

Esse caminho da linguagem revela a transcendência humana no mundo, pois é como poesia que vigora a língua sob o umbral do ser, onde dizer e pensar se fundem e se confundem em unidade, porque pensar é ser sendo em seu deixar acontecer; é aprender a morar na pátria incógnita da linguagem em sua residência poética, para vivenciar como estrangeiro, como seu familiar desconhecido abrindo-se para a totalidade que dimensiona a essência humana⁴⁰. Sobre o aprender a pensar no âmbito da linguagem Manoel Antônio de Castro nos diz:

Aprender a pensar é deixar o saber (*noein*) e o dizer (*legein*) acontecerem. É nestas dimensões que o ser se dá e desdobra. Pensar é apreender esse acontecer da dobra, onde apreender é deixar-se tomar pelo saber do ser no estranho exílio ontológico na

⁴⁰ Há sempre um além do existir que expande e explode em possibilidades de ser; um além da vida entitativa. É exatamente sobre esse resto transbordante de ser, vigorando sob o mistério do tempo, que reside toda a tragédia da realização humana no mundo. Na bela apresentação ao livro *Hipérion ou o eremita na Grécia* de Friedrich Hölderlin a professora Márcia de Sá Cavalcante nos diz: “Importante é observar que esse modo de dar-se do originário na própria fraqueza ou contrário não é por falta negativa mas porque, na origem, ‘toda capacidade se reparte com justiça e igualdade’, o que significa por que, na origem, tudo é plenamente o que é. O caráter trágico não se refere, pois, a uma incompletude, mas a um transbordamento da completude.” (CAVALCANTE, 1993, p. 15)

terra estrangeira. [...] Nesta terra de ninguém, todos somos estrangeiros, onde qualquer identidade não passa de uma identificação entitativa, enquanto mera representação ou conceito. Com o estrangeiros, já nos experienciamos no insólito, no estranho, por sermos e não-sermos.” (CASTRO, 2011, p. 63-64).

Nesse âmbito Rosa disse o seguinte:

Não sou um revolucionário da língua. Quem afirme isto não tem qualquer sentido da língua, pois julga segundo as aparências. Se tem de haver uma frase feita, eu preferia que me chamassem de reacionário da língua, pois quero voltar cada dia à origem da língua, lá onde a palavra ainda está nas entranhas da alma, para poder lhe dar luz segundo a minha imagem.
(LORENZ, 1983, p. 84)

Ora, não ser um “revolucionário da língua” mostra um negativo necessário já que revolucionar é estar do outro lado, uma simples mudança de posição no interior de uma polarização, onde perde o vigorar da travessia, doador de sentido para o dizer. Porém, esse vigorar requer a volta pelo meio do físico do dizer, pelo seu corpo sonoro, cuja origem é o peito do homem, para aí encontrar a origem da língua em suas entranhas sonoras no entrelaçamento transfísico que é o coração. “Eh, de primeiro meu coração sabia bater copiando tudo. Hoje, eu desconheço o arruído rumor das pancadas dele. Diadorim veio para perto de mim, falou coisas de admiração, muito de afeto leal.” (ROSA, 2006, p. 84). Então, não é possível revolucionar sem ultrapassar, desde que o humano é transcendência no meio do mundo, mas esse ultrapassar é da palavra e não do homem-sujeito.

Ultrapassar feito palavra deixando-se realizar no caminho da palavra, mesmo que seja um caminho perdido, assim Riobaldo é o homem no caminho da palavra, um homem do sertão, tal como falava Zaratustra que também era sertanejo, do mesmo modo que Rosa referiu-se a Goethe, dizendo ser este também sertanejo, na mesma entrevista citada acima, pois o sertão é a entranha brotante da palavra encarnada. Ora, mas o que vamos dizer é que Riobaldo é o homem humano que também é jagunço, vivendo no interior e pelo interior da jagunçagem, e que, dizendo-se sob o umbral da morte em memorial, revela-se como homem do ser-tão quando, de repente, é tomado pela palavra ao descobrir que é travessia. Esse movimento do homem humano nascendo de dentro do homem sujeito é o aprender dando-se na e pela linguagem enquanto nascedouro da palavra, ou seja, esse laço dinâmico, cuja imagem é o redemunho, é o mistério da poesia manifestando seu estado humano. É assim que Riobaldo revela a experiência da jagunçagem:

Olhe: jagunço se rege por um modo encoberto, muito custoso de eu poder explicar ao senhor. Assim – sendo uma sabedoria sutil, mas mesmo sem juízo nenhum falável; o quando no meio deles se trança um ajuste calado e certo, com semelho, mal comparando, com o governo de bando de bichos – caititú, boi, boiada, exemplo. E, de coisas, faziam todo segredo. (ROSA, 2006, p. 167-168).

O ser jagunço vigora na sombra⁴¹ de um agir discreto e sorrateiro. Sendo o senhor das astúcias vive regido por um tipo de código situado rente ao homem-bicho, num tipo de experiência de linguagem silenciosa, a qual habita em familiaridade, refinando-se pelo conviver da língua, já muito próximo da origem da palavra em seu rumor silencioso, eloquente e certo, o que manifesta um estranho ajuste com o todo do mundo natural.

Assim, dizemos que ser jagunço é ser o homem localizado na racionalidade operativa e proposicional do mundo das representações, no sentido da linguagem apresentativa que se possa aprender no interior de conceitos definitivos, mas que somente pode se compreender pelo conviver deles, o qual Riobaldo descreve amiúde em seus modos e costumes. Contudo, sendo homem-humano-travessia Riobaldo vive a experiência da jagunçagem em movimento deslocado, não se vendo integralmente absorvido no mundo jagunço, pois, contando-se pra fora da fatalidade de ser, seu existir questionante o mantém preso ao nada de entre-ser. Sobre isto nos diz a professora Walnice Nogueira Galvão:

Riobaldo tenta, portanto, arrancar-se àquele tipo de vida; mas é fugindo a ele que vai encontra-se novamente com o Menino, agora homem, e, por essa via, amarrar-se definitivamente à jagunçagem. A disponibilidade redundante em dependência, a gratuidade em fatalidade. [...] Essa, a grande diferença entre o jagunço e o jagunço Riobaldo. Riobaldo é só meio-jagunço; sua carreira toda será perturbada pela consciência da disponibilidade, pelo indagar e indagar-se, e pelo duvidar.” (GALVÃO, 1986, p. 97).

De fato, se de um lado vemos o deslocamento de um centro cujo pensamento permanece solicitado pelo saber ilustrado numa experiência de conhecimento; de outro vemos a fuga de uma existência costumeira e meramente jagunça, na qual a vontade é perturbada pelo medo de ser em definitivo. É como ouvimos Riobaldo dizer: “De seguir assim, sem a

⁴¹ Sobre esse aspecto do viver sertanejo sob a ordem da astúcia, o qual já nos referimos no sentido da força evocativa da palavra grega *métis* como um saber que não respeita regras lógicas, mas que dá a quem a possui, um poder de recursos e expedientes sombrios. Vale a pena lembrar a descrição do jagunço feita por Euclides da Cunha no seu *Os Sertões*: “O jagunço é menos teatralmente heroico; é mais tenaz; é mais resistente; é mais perigoso; é mais forte; é mais duro. [...] A sua vida é uma conquista arduamente feita, em faina diuturna. Guarda-a como capital mais precioso. Não desperdiça a mais ligeira contração muscular, a mais leve vibração nervosa sem a certeza do resultado. Calcula friamente o pugilato. Ao *riscar a faca* não dá um golpe em falso. Ao apontar a lazarina longa ou o trabuco pesado, *dorme na pontaria*... [às vezes] Recua. Mas no recuar é mais temeroso ainda. É um negacear demoníaco. O adversário tem, daquela hora em diante, visando-o pelo cano da espingarda, um ódio inextinguível, oculto no sombreado das tocaias...” (CUNHA, 2004, p. 125)

dura decisão, feito cachorro magro que espera viajantes em ponto de rancho, o senhor quem sabe vá achar que eu seja homem sem caráter. Eu mesmo pensei.” (ROSA, 2006, p. 141).

Riobaldo é o rio-mundo que verte mundos em seu dizer inaugural e que está, de modo fatal, já lançado no meio dos entes numa livre irrupção que, em seus esbarros, realiza-se em seu todo como possibilidades no meio do mundo. Enquanto transcendência em diálogo originário o homem está condenado à liberdade, pois sua existência revela sua mais absoluta ausência de fundamento e, deste modo, constitui o mundo a partir de um constante “por que” questionante, estabelecendo e existindo de fundamento em fundamento para formar o mundo. Por isso vemos o Riobaldo, como narrador pre-ocupado, movendo-se constantemente em meio às questões que sempre ultrapassam a mera ocupação ordinária da vida. “Serras que se vão saindo, para destapar outras serras. Tem de todas as coisas. Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer maiores perguntas.” (ROSA, 2006, p. 413). Nessa citação temos uma marca da poética rosiana pela oscilação movente da palavra em seus sentidos, revelando o próprio pensar em ação.

Sendo homem em disposição prévia questionante, Riobaldo mobiliza mundo após mundo deslocando-se de pergunta em pergunta e procurando fundamentar seu existir num constante enunciar proposicional, assim como serras que geram novas serras num contínuo mover dinâmico que é o vigorar de mundos dentro do mundo.

Assim “vivendo” mostra um contínuo aprender, tal como se pode pensar no aprender que se acumula com a experiência de vida, contudo vemos em seguida novamente “o que se aprende”. Perguntamos então: O que se aprende mais que ainda não se aprendeu? Já aprendeu a viver por se fazer compreender na e pela pergunta de todas as perguntas, aquela que é a maior de todas as perguntas, mas que situa o homem no seu si-mesmo revelando sua transcendência finita, pois desde sempre, a sua morte encerrou todas as possibilidades do viver.

Riobaldo grávido do mundo é o homem sujeito sob o peso do mundo em sua gravidade; em suas possíveis modulações, exatamente porque somente compreenderá o mundo todo um ente que não tem mundo – um sem mundo, um rio-baldo. Que mundo é este que some? Pra onde vai o homem sem o mundo? Onde pesa o mundo? Ora, o que pesa no mundo é a memória do que não foi, pois estando o homem na abertura originária do ser, com ele se relaciona em copertencimento sendo convocado a ser todo. Assim, o que conta Riobaldo em sua narrativa o faz sob o umbral da morte, pois se vê situado na finitude da existência, sendo aquela pequena luz, aquele quantum de luz surgindo qual “flor pelágica” do conto *O Espelho* que, posto sob o nada do limite do existir, é obrigado a ser-no-mundo.

Manifesta-se então a gravidade do mundo como questão que é propriamente o humano, tal a questão que encerra o conto acima referido: *Você chegou a existir?* Pergunta que é mesmo nossa companhia assombrosa, mas que somente se diz em linguagem poética. Deste modo, revertendo o sentido fundante do *cogito* cartesiano, a questão-pergunta revela o homem humano grávido de mundo, pois dispõe o mundo em palavra poética que suporta a tensão do limite de ser e não-ser. Um tipo de experiência que ultrapassa o domínio da razão instrumental artificiosa, centrada na lógica axiomática que é a base do dizer gramaticalizado, e que, enquanto *poiesis* encontra a palavra em seu nascedouro para co-nascer o mundo em todas as suas possibilidades de ser – o mundo em todos os seus mundos. Mas essa arriscada experiência é obra do poeta que, situado na abertura do ser e com este habitando a linguagem, diz a própria existência em toda a sua dinâmica ambígua.

Quando um sujeito finito se re-conta em poesia, a vida parece seguir seu próprio rumo seguindo a linha misteriosa da palavra que toma posse do homem que habita em linguagem. “Desculpa para meu preceito, mesmo. Quanto pior mais baixo se caíu, maismente um carece próprio de se respeitar.” (ROSA, 2006, p.184). Aí, no mais baixo do homem; passada a vida vivida, como já dissemos, sobra o não feito e o não dito, pesando como culpa, então o homem encontra frente a frente com o que não foi; com todas as possibilidades que foram realizadas no ocultar-se da palavra em seus mistérios. “De mim, toda mentira aceito. O senhor não é igual? Nós todos. Mas eu sempre fui fugidor. Ao que fugi até da precisão da fuga.” (ROSA, 2006, p. 184). Assim é o desafio do aprender a ser, pois no meio dos costumes estabelecidos do mundo dos homens definitivos, somente o homem habitante da finitude de ser não encontra lugar, como jagunço, Riobaldo já não precisava mais fugir, pois agora é contador solitário de si mesmo, verdade que sempre soube sem saber, uma vez que mergulha o saber que sabe no não-saber. Vivendo em errância, Riobaldo vive se recontando para dar sentido ao seu próprio viver, por isso, como narrador é o observador universal de si mesmo, vivendo em comunhão poética com o ser é convocado a aprender a pensar em poesia.

O que queremos dizer com isto? Se tomarmos a vida, assim como dissemos, em seus modos de vivências enquanto fatos ocorridos; então podemos muito bem fazer a leitura histórica ou historiográfica da vida de Riobaldo. Mas, ao se re-contar, sob o espavor da morte, por já se encontrar, por assim dizer, morto e ressuscitado; esse Rio-baldo, que fala sua história, quer ser todo e imprimir o tempo da eternidade em meio ao tempo da história; quer ser memorial sendo aprendiz da vida em superabundância, mas isso é desde sempre um viver sob o risco do abandono da natureza que teima em se ocultar. “Hoje, sei: medo meditado – foi isto. Medo de errar. Sempre tive. Medo de errar é que é a minha paciência. Mal. O senhor fia?”

Pudesse tirar de si esse medo-de-errar, a gente estava salva?” (ROSA, 2006, p.185). Sendo assim, há sempre o medo como disposição afetiva que sintoniza o homem ao mundo dos entes que permanentemente o solicita em suas ocupações. Essa sintonia temerosa significa que é pela intensificação do medo que se revela o medo de errar; pois é pela paciência do medo em seu durar, pelos graus de proximidade de situações reais de ameaça que se manifesta o medo por traz de todo medo – o medo de não-ser, medo de errar, medo meditado. De fato, é em meio do viver no meio do mundo jagunço em seus perigos imediatos e corriqueiros que Riobaldo vê agir o medo em seu vigor essencial – o medo meditado do mundo.

Em sintonia dissonante com Heidegger vemos Rosa guiar seu protagonista pelo trágico caminho do medo. Em Heidegger o medo descobre o mundo para o homem, como ameaça potencial, já que sempre nos encontramos em sintonia afetiva com o mundo e compreendemos o mundo numa relação de sentimento, por isso podemos sempre nos compreender em meio a sentimentos em seus diferentes modos. Ele também mostra que esses sentimentos que, de modo banal, podem se dirigir ao mundo externo e suas coisas, também se dirigem sempre a nós mesmos, porque sempre já são nossos, uma vez que previamente pertencemos em conjuntura com o mundo. Deste modo, o que tememos sempre e previamente é a nós mesmos, pois descobrimos o mundo dos entes dentro de nós, como algo que nos é íntimo, mas de uma intimidade estranha que se revela angustiante exatamente pela sua indeterminação. Sobre isso nos diz Benedito Nunes:

Não estando em parte alguma, o não-saber da angústia é relação de algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo. A nenhum objeto podemos apegar-nos, porque o intramundano torna-se insignificante, e o perigo, que nos espreita em toda parte, sem que de nós se aproxime numa paragem determinada, é o mundo como mundo... (NUNES, 1986, p. 109)

Enquanto medo de errar, a angústia é a disposição fundamental do existir que é a essência do humano no mundo, exatamente porque já estando e se descobrindo em verdade no mundo, o homem sente a mais profunda solidão de ser, no tempo em que o mundo referenciado desaparece em suas determinações. O perigo espreita, tornando o viver uma constante fuga da flagrante culpa do existir em desabrigo, revelando homem humano em sua abertura para ser o que propriamente é em liberdade – angustiante liberdade. Todos os outros medos em suas modulações são determinações decadentes e derivadas do medo meditado, que é o fundo abissal do pensar com toda a sua essência trágica, a qual se abre constantemente ao homem em seu aprender a ser.

Riobaldo é um fugidor que sente a dor da fuga no momento em que assoma o silêncio do pensamento, que não encontra mais a palavra certa, e que fica assim pensando o pensar em si, já que o pensamento enquanto pensamento é o pensar em essência vigorante, como que vazio e desabrigado das representações na experiência do esvaziamento dos conceitos. Doloroso desabrigo da palavra indeterminada que afunda no rio como a canoa feita de “madeira burra” afundante a quando Riobaldo menino-todo-medo fez a travessia do rio São Francisco juntamente com Reinaldo menino-todo-coragem.

Quando a coragem e o medo se encontram e se entrançam manifesta-se a unidade do todo humano, que é a verdade revelada fora do seu sentido metafísico dualístico, mas já perdida no “rebujo” do rio da memória poética de Riobaldo, que, como memorial é o todo trançado das veredas da vida do ser-tão. Reinaldo e Riobaldo formam um só, frente a frente no meio da travessia, pois a coragem do primeiro dá-se na medida do medo do segundo, como se um nascesse do outro, estando os dois no redemunho do rio-mundo, aprendendo com o mestre canoieiro a grande lição dos esbarros do mundo:

Aí o bambalango das águas, a avançada enorme roda-a-roda – que até hoje, minha vida, avistei, de maior, foi aquele rio. Aquele, daquele dia. As remadas que se escutavam, do canoieiro, a gente podia contar, por duvidar se não satisfaziam termo. – ‘Ah, tu: tem medo não nenhum?’ – ao canoieiro o menino perguntou, com tom. – ‘Sou barranqueiro!’ – o canoeirinho tresdisse, repontando de seu orgulho. (ROSA, 2006, p. 106)

O medo do mundo não atinge o mestre canoieiro? Se pelo conhecimento dos limites do rio-mundo-linguagem em seu atravessar é o que diz “ser barranqueiro”, então é pelo domínio da arte dos esbarros do dizer que, colidindo no interior de um sistema de referência do mundo, dado como discurso em seu tresdizer, que brota a mais própria possibilidade do dizer originário, já que é sempre pelo discurso que a linguagem deve começar.

Sendo o que somos desde sempre um rio-linguagem, todo modo proposicional de dizer o mundo dá-se sempre no interior de possibilidades extremas de enunciação, uma vez que, é somente pela via da linguagem que se acede ao mundo dos entes dados aí, estabelecendo esse “aí”, como adequação entre o conceito e a intuição sensorial, a base da verdade judicativa que foi fundamentada na proposição em seu caráter apresentativo. O que quase sempre acaba reduzindo a verdade à mera validade formal dos processos, pois, a lógica entendida como instrumento (*organón*), assumiu-se numa disciplina formal.

Enchendo o mundo de tanta lógica, porque de tudo pode-se sempre justificar algum exame analítico, o homem moderno encontrou tanto o grande infinito quanto o pequeno finito,

o nada fora da matéria e o nada dentro da matéria e não sabe mais o que fazer com isso – eis a questão catastrófica manifesta na narrativa de Riobaldo que é a questão humana no mundo dominado tempo da técnica.

Perdendo a via do silêncio como caminho excêntrico de doação do ser, a modernidade caiu na compulsão do falar repetitivo, de modo a garantir alguma segurança na “avançada” da travessia, não sendo admitida a contradição da beleza poética da metáfora que tangencia o mundo num “aí” que é um “como”, mas não um “como” determinativo sujeito ao nivelamento proposicional, representativo e conceitual, mas um “como” existencial que evoca o mundo em sua origem, em sua cosmogênese poética, já que toda linguagem é originariamente poesia⁴², e somente manifesta-se no movimento circular de uma ontologia hermenêutica, um círculo que ultrapassa o volteio do Liso do Sussuarão para envolver tudo o que é.

Viver é perigosa travessia sob a ameaça permanente da entropia do mundo e por isso a vida anseia em ser obra de arte, para então o mundo se refazer pela boca do ente humano que guarda a memória do ser como destino-tarefa, pois é sendo em diá-logo poético que o homem habita a terra⁴³.

⁴² Benedito Nunes afirma: “O jogo verbal da poesia desinstrumentaliza as palavras; numa conduta que não é a do trato [cotidiano], cuida da linguagem sem dela dispor, e, a ela nos tornando disponíveis, cria, numa obra, o domínio do revelado – da exposição do homem a si mesmo e ao ser.” (NUNES, 1989, p.198).

⁴³ Tomando como referência a palavra de Hölderlin, da qual nos fala Heidegger em seu ensaio “...poeticamente o homem habita...” vemos que, habitando em poesia, o homem acolhe a soberania da linguagem, sendo em sua abertura mais própria, permanece à escuta da fala da linguagem, não como um escrutinador que se põe a analisar movendo seus conceitos linguísticos, mas como um co-habitante que amorosamente deixa ser em si o dizer da linguagem, refletindo em si mesmo a poesia da ação do ser. “O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação e maior a distância que separa o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação.” (HEIDEGGER, 2008, p. 168).

3.2 Riobaldo rio-mundo-palavra

Meio a meio o rio ri
 Por entre as árvores da vida
 O rio riu, ri
 Por sob a risca da canoa
 O rio viu, vi
 O que ninguém jamais olvida
 Ouvi, ouvi, ouvi
 A voz das águas

(CAETANO VELOSO, *Circuladô*)

O rio-mundo é o rio devir em seu todo, que é conformado pelo humano aprender que mora na linguagem originária. Essa formulação, cheia de problemas, já, de certa forma, vem sendo dita ao longo dessa exposição e, acaba sendo propriamente o resultado de tudo o que foi dito até aqui. Deste modo, se considerarmos a fracassada experiência de aprendizagem da primeira travessia do Liso do Sussuarão, que, como dissemos, deu-se sob a regência da gravidade do mundo, então veremos que ela ensina que o mundo é maior do que aquilo que se alcança no interior dos dualismos representativos do pensamento que não se deixa pensar. O mundo, assim compreendido, foi colocado sob o totalitarismo dos dualismos dicotômicos e excludentes que, sob o domínio da gravidade e seu peso, se estabeleceram em seus fundamentos metafísicos, e também porque nele o homem recai num utilitarismo ético de fundo mecânico, cujo princípio da razão suficiente foi transposto para as relações humanas na formação da ordem moral moderna.

Assim, fez-se desaparecer de vez, com a afirmação do pensamento científico moderno, o sentido originário evocativo da palavra *kosmos* que se ocultou sob o sono da modernidade. Desde que se firmaram as concepções geométrica e mecânica do mundo, o homem passou a ser devorador da terra e de homens, como um Polifemo de visão única, diante de uma *physis* esvaziada do sentido do ser e substituída pela natureza na concepção de objetividade e representação. Mas o que essa visão de mundo tem a ver com a leitura de *Grande sertão: veredas*? Ora, “[...] você já notou, decerto, que, como eu, os meus livros, em essência, são ‘anti-intelectuais’ – defendem o primado da intuição, da revelação, da inspiração, sobre o bruxulear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana.” (ROSA, citar entrevista) O que vemos quando intentamos uma interpretação da obra poética de Rosa é mostrar o quanto ela guarda de metafísica, mas de meta-física cujo núcleo vigorante permanece e se insinua em beleza e verdade no pensar por si mesmo, quando, de repente, o homem encontra-se aberto para a convivência amorosa no mundo e, aprendendo a pensar

movendo-se e acolhendo o jogo livre da imaginação, para usar a rica expressão de Kant – esse sertanejo prussiano, realiza-se humanamente no mundo feito poesia e trasmutado em palavra cantada.

Ora, como destino do pensar, o mundo todo sempre irrompe onde brota a canção poética que esplende a verdade, mesmo aí onde o tempo descarnou a vida pelo pensamento ressequido da técnica em sua vontade de dominação, mantém-se aceso aquele fogo sempre vivo da palavra de Heráclito dizendo que o mundo eterno mundo somente é no vigor de recomeçar, no vigor de renascer.

A revelação do todo do mundo que se manifesta em graça e doação, consagrando a presença humana na terra, dá-se a ver ao ente cujo privilégio é acolher o nada de não-ser, e morar no templo da linguagem silêncio, demorar-se junto ao umbral do ser em sua finitude e densidade ontológica. Habitar poeticamente o mundo é fruto de uma vontade cuja coragem leva o homem a acolher o tempo que se mostra no mistério nas coisas, mas, para isso, exige-se atravessar e ser digno de romper a muralha que se estabeleceu com a separação entre o ser-aí e o ente-aí, e que mantém o pensamento aprisionado à repetição do mesmo numa eternidade que se esqueceu de se eternizar, porque o homem esqueceu que o tempo do existir já é, desde sempre, um temporalizar-se. Sendo obrigado pela interpelação do ser a ter que corresponder a esse apelo imperativo, o homem não é capaz de evitar essa entropia ontológica que a direção do tempo lhe impõe e o desafia a enfrentar o mundo para formá-lo em seu todo.

É deste modo que Riobaldo, desafiando a chefia de Zé Bebelo no tempo do ainda-não, imagina em mansas ideias, mas dominado pelo medo assombroso do existir é desperto pela massa sonora de sua própria voz a dizer o que ele não é:

Pois é, Chefe. E eu sou nada, não sou nada, não sou nada... Não sou mesmo nada, nadinha de nada, de nada... Sou coisinha nenhuma, o senhor sabe? Sou o nada coisinha mesma nenhuma de nada, o menorzinho de todos. O senhor sabe? De nada. De nada... De nada... (ROSA, 2006, p. 350).

Riobaldo pressente o assombroso chamado do ser pelo escutar do mandamento a que obriga todo homem a morar no mundo, a constituir o seu lugar. Agora, depois de ter aprendido a lição do fato de estar-aí no mundo, que o esmaga em seu todo, o homem decadente devora a terra para aprender a ser terra. “Nesse tempo, o Jacaré pegou de uma terra, qualidade que dizem que é de bom aproveitar, e gostosa. Me deu, comi, sem achar sabor, só o pepêgo esquisito, e enganava o estômago.” (ROSA, 2006, p. 55). Lição do jagunço Jacaré –

esse mestre do fogo que alimenta o bando de jagunços e que é o homem transmutado em terra, terra sertaneja, terra do ser-tão.

Por isso cabe ao homem, no mundo indisponível do Liso do Sussuarão, acolher ao desafio do ser e encontrar o sentido da terra, não como algo que ele encontra por sua própria virtude num caminho predeterminado de formação e aprendizagem, mas quando, tal como no dizer de Heidegger, recordando Hölderlin, dá-se o perigo extremo do domínio do pensamento hegemônico da técnica sobre o mundo também, e ao mesmo tempo, se dá a ver a salvação como um resguardo do mundo. A salvação aqui formulada não tende para o sentido de um reino dos fins milenarista ou messiânico, mas tem o radical sentido de aprender a morar no mundo, no tempo do resguardo do ser e assim manter, pelo cuidado, a abertura do mundo.

Podemos dizer com Rosa que resguardar o mundo é sertanejar, já que morar no sertão é mundanizar. Aqui não está mais em jogo um sentido moralizante do aprender tal qual podemos assentar sobre o desenvolvimento do pensamento moderno. O imperativo categórico como ordem inapelável da razão não encontra qualquer sentido na experiência extrema da existência no mundo. A morte de Medeiro Vaz e o fracasso da primeira travessia do Liso do Sussuarão dizem que o homem, em sua vontade de potência, deve aguardar e resguardar o ser, porque é no sentido do tempo do próprio ser que se essência o homem em seu mais próprio existir. Por isso, o ter de ser como fundamento do humanizar não pode ser o resultado de um aprender centrado no domínio da técnica, mas sim num morar junto ao ser na coabitação da morada da linguagem, ou seja, no interior do sistema de enunciação proposicional o homem mora e demora junto ao ser acolhendo sua interpelação, deixando-se ver na verdade do ser, sendo iluminado por ela – espelhando-se. Essa experiência de convivência no mundo transmutado em linguagem poética, manifesta o sentido do ser pelo obrar da verdade em arte no tempo acontecente do aprender poético quando, de repente, a vida revela-se poesia.

Heidegger mostra que o pensamento técnico é o dispositivo de realização do homem num mundo tornado disponível em seus recursos, mas que nesse mesmo mundo disponível o homem se descobre em disponibilidade e, por isso, o mundo em si em sua totalidade se dá a ver como experiência da verdade do ser, justamente porque essa verdade não é o resultado de um cálculo demonstrativo que o homem alcança em seu fim brilhante e virtuoso, mas manifesta-se na indisponibilidade manejante do mundo técnico.

Sempre que o homem abre os olhos e ouvidos e desprende o coração, sempre que se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, sempre que se solta em figuras e obras ou se esmera em pedidos e agradecimentos, ele se vê inserido no que já se lhe re-velou. O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes

que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento. (HEIDEGGER, 2008, p. 22)

Desde que se deu o destino do pensamento moderno enquanto técnica, também já se abriu para o homem o sentido da verdade do ser, mesmo que, ainda encobrindo-se no meio do mundo disponível, o homem moderno ainda não tenha co-respondido à interpelação do ser, ele sempre já se move em seu interior porque está junto dele na linguagem. Ora, o mundo disponível da técnica é o mundo projeto que se encaminha em possibilidades de realização, e que retira o homem, em seu delírio de poder, do aberto que se revela na morte sempre presente como encerramento de possibilidades. Isso significa que o homem desaprendeu a morar na terra.

Sendo mortal, porque se situa sobre o umbral da morte e porque é capaz de morrer, o homem tem como tarefa re-aprender a ser no mundo, habitando-o em resguardo, ou seja, aprender a re-conduzir cada coisa para a morada da linguagem originária, deixando o mundo todo vigorar em essência, no tempo de con-graçamento e inocência poética, o que é a experiência da humana incondicional de liberdade, a qual estamos todos condenados porque somos obrigados a ser.

No dizer de Heidegger, o ser-no-mundo é o dever que a morte, como morte, impõe ao homem, um imperativo existencial dado a ele desde sempre, pois, morando no vestíbulo aberto da existência deve habitar o mundo quadrindade no entre a terra e o céu, os mortais e os divinos⁴⁴. Na cintilante essência luminosa do aberto, que é o puro estado de poesia, o homem deve espelhar verbalmente a quadrindade dos quatro em seu morar, já sendo um habitar em poesia, que resguarda a reunião dos quatro em sua inteireza como um proteger da proximidade, que se densifica em simplicidade, no interior da diferença ontológica – já que o próximo não é o igual, mas o mesmo na comunhão apropriante do todo do mundo quando o mundo se revela sertão. Na fala de Heidegger temos:

A demora junto às coisas é, no entanto, a mencionada simplicidade dos quatro. Essa simplicidade constitui o resguardo mas não como uma quinta coisa acrescentada. Ao contrário. A demora junto às coisas é o único modo em que a demora própria da simplicidade dos quatro alcança na quadratura uma plenitude consistente. No habitar, a quadratura se resguarda à medida que leva as coisas o seu próprio vigor de essência. As coisas elas mesmas, porém, abrigam a quadratura *apenas quando* deixadas *como* coisas em seu vigor. Como isso acontece? Quando os mortais protegem e cuidam das coisas em seu crescimento. Quando edificam de maneira

⁴⁴ “O traço fundamental desse modo de morar [habitar] é o resguardar (*schonen*): poupar, preservar de danos e de ameaças, guardar. O resguardar não consiste apenas em não agredir. Ele é algo positivo, é a recondução de cada coisa à sua essência no sentido verbal, à sua essência: pacificação consigo mesmo. Pacificação que é abertura de campo, libertação.” (LOPARIC, 1994, p. 88).

própria coisas que não crescem. Cultivar e edificar significam, em sentido estrito, construir. *Habitar é construir* desde que se preserve as coisas na quadratura. (HEIDEGGER, 2008, p.131)

Riobaldo é o homem que habita a quadratura dos quatro fulgurando em vida literária todo o mundo sertão, exatamente porque, como dissemos, não pode haver realização humana no mundo sem que se conte e re-conte, demorando-se em ser, e assim, vertendo-se em palavra o rio-mundo se torna todo em meio aos rebujos da linguagem.

Essa força cosmogônica do dizer poético que mantém reunidos céu e terra, mortais e imortais no quadrante da abertura do mundo é que manifesta o homem no mundo, na medida da escuta da voz do silêncio que rumoreja cantante no ir e vir das águas que brotam em silêncio. Eis a grandeza e a dignidade que a palavra poética realiza em Guimarães Rosa, pois sem medo de dizer e de se perder em descaminhos, quer apenas habitar em silêncio junto ao mundo e as coisas, para em seus volteios, reconduzir o homem ao vigor de sua essência. Quer tão somente aprender a ser. Desse modo encontramos Riobaldo cartografando em poesia toda a sua vida como uma confluência de homens rios para conformar o rio-mundo.

Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar o consertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo. Montante, o mais supro, mais sério – foi Medeiro Vaz. Que um homem antigo... Seu Joãozinho Bem-Bem, o mais bravo de todos, ninguém nunca pôde decifrar como ele por dentro consistia. Joca Ramiro – grande homem príncipe! – era político. Zé Bebelo quis ser político, mas teve e não teve sorte: raposa que demorou. Sô Candelário se endiabrou, por pensar que estava com doença má. Titão Passos era o pelo preço de amigos: só por via deles, de suas mesmas amizades, foi que tão alto se ajagunçou. Antônio Dó – severo bandido. Mas por metade; grande maior metade que seja. Andalécio, no fundo, um bom homem-de-bem, estouvado raivoso em sua toda justiça. Ricardão, mesmo, queria ser rico em paz: para isso guerreava. Só o Hermógenes foi que nasceu formado tigre, e assasim. E o “Urutú-Branco”? Ah, não me fale. Ah, esse... tristonho levado, que foi – que era um pobre menino do destino... (ROSA, 2006, p. 16-17)

Ao escrever assim a lista dos chefes todos reunidos tem-se a vantagem de observar a vertência da palavra poética que segue a calha do rio linguagem de montante a jusante, constituindo o mundo numa topologia da ação do ser que, pela força potente do dizer memorial, vai tributando o viver no vertedouro da existência que é a memória da vida experienciada, em cuja narrativa encontra seu destino.

O que queremos dizer é que esse mapa existencial exhibe, em poesia, a imagem do mundo saindo de diferentes mundos. Toda essa trama existencial de homens, que, no começo, “puxavam o mundo para si, para concertar o consertado.” (ROSA, 2006, p. 16-17), arrasta consigo, desde sempre, o destino do rio-mundo-palavra, mas que, permanecendo em oculto

acaba por modalizar-se em diferentes entendimentos, por que sempre já é destino do ser dá-se a ver em modos entitativos.

Desse modo, cada um dos homens desse rio-mundo riobaldiano, constituem mundos assentados em fundamentos em que não vigora a essência do ser, por isso quando esses diferentes mundos esquecem o rumor-silêncio da foz do rio, que cala em todas as fontes, então o viver torna-se muito perigoso porque cada homem “só vê e entende as coisas dum seu modo” (ROSA, 2006, p.17). Sendo o fundamento do seu próprio mundo e abrindo-se em diferentes formas de viver a jagunçagem faz esse mesmo viver cair sob o perigo da violência dos humanismos. Quando se confunde a urgência do viver com a urgência da vida, que é o morar na verdade do ser, somente possível pelo resguardo do pensar poético, o homem passa a ser consumido como produto em sua matéria prima ontológica pela ordem técnica do mundo, esquecendo-se que sua ocupação originária é o cuidado do ser.

O mundo em sua totalidade acontece poeticamente quando o pensamento se põe a serviço da linguagem originária, por isso, cuidar do ser é corresponder ao seu apelo num aceno de poesia. O pensamento poético é não enunciativo, não tem necessidade de ser assim porque nasce da coragem na travessia. Coragem de escutar sua própria voz transmutada em canto silêncio, onde se esconde o oculto do mistério não dito, e que é ao mesmo tempo um dizer, e que se revela em resguardo num tempo destino do mundo, num tempo de gesta do mundo, aí onde a palavra inteira das proposições se quebra em mil pedaços. No desaguar da foz do rio-mundo rumoreja em silêncio a voz de todas as fontes. A sabedoria do pensar poético acontece no escutar a linguagem do ser.

Esse tempo destino de gesta da palavra originária somente acontece pela interpelação silente do ser na linguagem poética, por isso, Riobaldo põe-se a escutar sua própria voz porque co-habita a linguagem numa estranha proximidade entre o ouvinte silente e o escutante falante, que no escutar, renuncia ao poder representacional da palavra para auscultar a linguagem originária, porque aprendeu a quebrar a inteireza da palavra, resguardando o dizer no efeito limite da interrupção cortante do falatório ordinário do dizer. Então o que escuta quem se escuta? Ora, o próprio escutar da linguagem em seu vigorar originário que é *logos*, mas que exige a disponibilidade para ouvir e silenciar a própria voz desarmada e distraída, porque sempre a palavra trai revelando o que nela se distrai quando se abre o diálogo humano. Como fora dito por Heráclito em seu fragmento 50: “Auscultando não a mim, mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um.” (LEÃO, 1991, p. 71).

Essa unidade da diferença que se vê reunião dos chefes jagunços em seu puxar o mundo pra si, revela-se no verso final de um Riobaldo poeta que ausculta a linguagem: “E

‘Urutú-Branco’? Ah, não me fale. Ah, esse... tristonho levado, que foi – que era um pobre menino destino.” (ROSA, 2006, p. 17). Riobaldo carrega consigo a tristeza melancólica da quebra da palavra, porque aprendeu que somente pode dizer desdizendo-se, e que por mais universal que seja sua representação do mundo, sua cosmovisão nunca poderá dizer tudo, e que somente pode aprender desaprendendo, somente pode ser não sendo. Como Ulisses preso ao mastro se permite a dor da essência de ser, Riobaldo também realiza a dolorosa travessia entre as falas dos chefes que agora se calam, mas realizando-se em escuta para aprender a só ser. Manoel Antônio de Castro nos leva a essa compreensão quando diz:

A solidão essencial nos joga sempre para a proximidade do que somos, onde a silenciosa plenitude se dá: solidão de só ser. Para falar é preciso auscultar. Para sermos realizados pela fala temos que auscultar a voz do silêncio da palavra cantada. (CASTRO, 2011, p.153).

Por que é tão difícil esse aprender? Porque corresponder ao chamamento do clamor do ser é existir suportando a dor da ausência daquilo que se oculta em toda palavra pronunciada. Nada vem a ser sem que se oculte em não-ser. Mas essa lição ainda não se desvelou enquanto o mundo for um agregado de mundos antropocêntricos em cuja diferença não se encontra a vigência do ser, já que tudo que se aprende está orientado pela hegemonia do pensamento técnico. O menino, que ainda não foi devorado pela esfinge do humanismo racionalista, dorme sereno em sua pobreza de espírito.

Pobreza e serenidade aqui nada têm a ver com resignação, pois há sempre um agir misterioso no simples pensar meditativo, que não acontece quando o aprender permanece sendo um processo planejado da linguagem, presa no interior do circuito comunicativo. Um agir pensante do ser que se oculta no rio-mundo ao receber a matéria humana de seus afluentes e que, na turvação da revolvência em turbidez, prenuncia em seu aprofundar a matéria que verte de todas as fontes e que é inalcançável para quem ainda não aprendeu a arte de mergulhar no silêncio do não-ser que é a abertura questão do destino.

Nesse percurso do destino do ser atravessado por Riobaldo em seu contar e recontar se extremam a solidez da pedra montante que é Medeiro Vaz em seu silêncio, e a turbidez do redemunho jusante que é Hermógenes em sua agitação desenfreada. Entre o bem e o mal dessa paisagem humana, paira a disputa da linguagem pelo domínio do ser, o que revela que é

o próprio ser que está em questão, numa guerra que é anterior a todas as guerras, uma guerra originária em que está sempre em causa o ser⁴⁵.

Mas, e “Urutú-Branco”? Esse é Riobaldo poeta senhor do cosmos, transmutado em Urutú-Branco devorador de mundos. Sendo Riobaldo pobre rio menino do destino que aprendeu a meditar o silêncio em silêncio, renunciando a todo poder da sedutora armação linguajeira do mundo, para resguardar a ação do pensar poético que aprendeu a dizer estando à escuta do não dito latente em sua própria voz para assim transcender em finitude a morada da linguagem poética e ser todo, como pequeno menino que brinca levado entre mundos.

⁴⁵ Sobre a guerra mãe de todos, o fragmento 53 de Heráclito nos dá a ouvir o seguinte: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres.” (LEÃO, 1991, p. 73)

3.3 Todos sendo um verbo

O obscurecimento do mundo não
atinge nunca a luz do Ser.
Nós chegamos demasiado tarde para
os deuses e demasiado cedo para o Ser.
Deste, o homem é poema começado.
Dirigir-se para uma estrela, apenas isto.
Pensar é a limitação a um pensamento que
em algum tempo
como uma estrela no céu do mundo
permanece fixo.

(HEIDEGGER, *Da experiência do pensar*)

O que até agora calou, como um rumor dissonante, em tudo o que foi dito sobre o humano aprender foi o mistério da linguagem. De onde nos vem o que dizemos? Qual é a proveniência da palavra quando habitamos a linguagem? Quem é o outro em diálogo conosco quando falamos? Quando nos referimos ao mundo em sua vigência nos aproximamos dos vestígios da palavra poética, mas essa aproximação tem a força para resguardar todo o dizer que se manifesta e se oculta na abertura finita, aí se dá o diálogo para quem aprendeu a escutar o dito do ser numa experiência hermenêutica da palavra, ou seja, aprendeu a auscultar a linguagem e compreendeu a vigência do mundo dando-se como abertura.

A vigência do mundo é o sertão dentro de nós, mas, está longe de ser compreendida pela ordem mecânica do pensamento e em sua expressão gramático-linguística. Reina, sob o entendimento da compreensão técnica, a mais profunda indiferença em relação ao apelo do ser, justamente porque em seus expedientes a questão sobre o sentido do ser permanece encoberta pela hegemonia do conhecer dos entes. Como vimos, neste âmbito trata-se de entes relacionados em diferentes demarcações que asseguram o útil manejo dos atributos objetiváveis.

Contudo, o problema do mundo não se resolve na generalização de atributos do ente “mundo”, simplesmente porque é impossível proceder até o infinito perfilando os atributos do mundo. Como então podemos ainda dizer alguma coisa sobre o mundo no tempo do domínio do pensamento técnico? Ora, se a diferença do mundo não pode ser alcançada pela soma das diferenças dos entes em seu interior, então essa diferença repousa no ser, do qual não podemos dizer que é um ente. Repousando no ser, a diferença do mundo manifesta-se como diferença ontológica entre o ser e o ente, na estrutura de realização dinâmica entre os dois, dá-se o mundo-diálogo.

A obscuridade dessa relação ontológica está vedada ao pensamento categorial. Sendo não entitativa, não pode simplesmente ser tratada negativamente, pois o negativo, neste caso, mantém sempre o problema do mundo em aberto em seu questionar. Essa questão pode muito bem ser assim formulada: Como o ser pode determinar o ente mantendo-se na indeterminação? A obscuridade compreensiva dessa questão confunde-se com história do pensamento filosófico ocidental. A tendência para o encobrimento dessa obscuridade não eliminou o assombro e a perplexidade que nela se faz presente, uma vez que, sob ela e sua sombra, vigora a existência humana.

Sendo o homem o ente cuja essência é existir em pré-compreensão, o humanizar é um acontecimento projeto originário que se faz, permanentemente. Fazendo ressoar o dizer de Heidegger sobre o caráter de acontecimento do humano no mundo, afirmando que este acontecimento faz sempre a existência humana pairar em assombro diante do apelo do ser.

O homem é aquele não-poder-permanecer, e, no entanto, não-poder-deixar o seu lugar. [...] Assim jogado, o homem é, em meio à jogada, uma *travessia*; uma travessia como essência fundamental do acontecimento. O homem é história, ou melhor, a história é o homem. Em meio à travessia, o homem é *subtraído*, e, por isto, está essencialmente *'ausente'*. Ausente no sentido principal – nunca simplesmente dado, mas ausente, uma vez que ele se *perfaz para além* de, em meio ao *passado essencial* e em meio ao *por-vir*, au-sente e nunca simplesmente dado, mas, na ausência, um *existente*.” (HEIDEGGER, 2011, p. 469)

Segundo Heidegger, existindo como transcendência, o acontecer do humano no mundo é presença que se dá como ausência. Atravessando o tempo em seu transcorrer, o acontecer humano reúne no presente aberto em questão, o vigor da recordação do que já passou como pretérito, e do ainda não que é guardado no futuro. No tempo que se estende como matéria vertente, realiza-se o humanizar porque revela o destino do ser na experiência poética da linguagem.

Pondo-se à escuta do apelo da linguagem poética, deslocada do circuito de comunicação, o homem realiza o sentido do ser no mundo como obra de arte, manifestando o humano do homem no mundo como vigor do sentido do ser. Estando em travessia, nessa escuta, o homem percorre o caminho da palavra ditada pelo ser. A palavra, em todas as suas modalidades apresentantes e banais, têm origem no horizonte do ditado do ser que vem à luz por obra da hermenêutica poética, ou seja, ganha sentido no *logos* em sua reunião originária. Desse modo, o homem como intérprete, revela o sentido do ser deixando-se tomar pela palavra poética.

O homem humano se faz história na travessia poética, quando pega gosto pela palavra meditada, tomada em cilada, no umbral do ser e, por isso, o mais próximo possível da quebra linguajeira e ordinária do falatório cotidiano. Palavra poética ainda prenhe de silêncio de possibilidades de realização. “O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo.” (ROSA, 2006, p. 178). A palavra é o princípio da ação porque realiza o mundo pelo dito do ser, numa relação hermenêutica que é a experiência poética realizando-se no homem. Dada ou guardada a palavra desdobra o mundo numa unidade totalizante, que, brotando por si, entretece o real e a realidade, porque é o pensar originário.

Riobaldo poeta, tecelão do mundo, não inventa novas palavras, mas sim deixa que a própria palavra seja, em sua jazência, cuidando do seu cultivo para que possa florescer em experiência sagrada. Seu narrar move-se entre questões e silêncios em meio à quebra da palavra, de modo a vê-la em sua oculta inteireza. Sendo vocação do poeta como tarefa-procura de dizer a partir do interior da fonte do ser, a palavra poética é dada aos que a ela se dirigem com dignidade, para aqueles que são dignos dela e se põem à escuta de seu canto. A verdade da palavra poética é a doação do sagrado, que o homem recebe para manifestar o sentido da ação do ser, em comunhão com a essência extraordinária do humano do homem, que, feito poeta, recebe dos deuses o dom do dizer inaugural para ser o mestre da verdade. A palavra originária é a epifania divina que a narrativa poética enreda na saga do dizer.

Não estou caçando desculpa para meus errados, não, o senhor reflita. O que me agradava era recordar aquela cantiga, estúrdia, que reinou para mim no meio da madrugada, ah, sim. Simples digo ao senhor: aquilo molhou minha ideia. Aire, me adoçou tanto, que dei pra inventar, de espírito, versos naquela qualidade. Fiz muitos, montão. Eu mesmo por mim não cantava, porque nunca tive entoo de voz, e meus beijos não dão pra saber assoviar. Mas reproduzia para as pessoas, e todo mundo admirava, muito recitados repetidos. Agora, tiro sua atenção para um ponto: e ouvindo o senhor concordará com o que, por mesmo eu não saber, não digo. Pois foi – que eu escrevi os outros versos, que eu achava dos verdadeiros assuntos, meus e meus, todos sentidos por mim, de minha saudade e tristezas. Então? Mas esses, que na ocasião prezei, estão gôros, remidos, em mim bem morreram, não deram cinza. Não me lembro de nenhum deles, nenhum. O que eu guardo no giro da memória é aquela madrugada dobrada inteira: os cavaleiros no sombrio amontoados, feito bichos e árvores, o refinim do orvalho, a estrela-d’alva, os grilinhos do campo, o pisar dos cavalos e a canção de Siruiz. Algum significado isso tem? (ROSA, 2006, p. 121-122)

Riobaldo narra a saga do dizer para criar o mundo em palavra, pois através da sua palavra o mundo oculto em suas possibilidades de vem a tona, na relação amorosa entre o poeta e o mundo para conservar em memória a configuração de um todo que realiza o poeta em seu memorial. A poética de *Grande sertão: veredas* é o caminho da palavra criadora do

mundo, caminho em que a fala procura a origem da palavra propriamente dita. Caminho da palavra que cala no coração como recordação.

A palavra cantada do poeta como antigo canto-cantiga que misteriosamente *molhou a ideia* de Riobaldo, e que, por isso, pôs-se também a versar. Canto que fertiliza e nutre as ideias na obscuridade de suas raízes revelando o fundo estranho e *estúrdio* do dizer que ainda não brotou em Riobaldo, mas que é por ele pressentido em beleza poética em sentido do pensamento operativo, por assim dizer, estético. Esse fundo criativo e poético não se dá a revelar no tempo do lembrar como anamnese rememorada se faz pela repetição, mas tampouco é possível fora dela, uma vez que o poeta é o homem que vive no mundo ordinariamente.

O que a memória guarda é o mundo todo como acontecimento que se faz pela ação poética do ser na palavra e pela palavra que, agora, um Riobaldo hermeneuta recorda à proximidade do limite do tempo. Um Riobaldo que vive a vida em abundância (vida experienciada) porque já experimentou a morte em sua abertura. Neste caso o pensar irrompe no coração do homem humano que reunifica, pela memória de toda a palavra, o mundo todo como palavra viva. Pelos versos que morrem e são escritos com ideias onde a palavra não possui o protagonismo, brota, o poder ser todo do homem humano como palavra viva. Este é o sentido do aprender poético que se obra na escrita rosiana, em que, pelo morrer do homem sujeito feito palavra operante, revive o homem humano feito palavra viva, que se deixa atravessar pela palavra poética.

Ainda é importante considerar o sentido da madrugada que se mostra na citação. A palavra não lembrada da madrugada desdobrada que se apressa a se tornar dia, e a palavra na fonte borda do ser da *madrugada dobrada inteira* guardada no *giro da memória* do narrador poeta. Este tempo dobrado inteiro no qual revive o homem em seu todo pelo morar no extraordinário, mas que brotou como experiência poética pela desdobrar do tempo da vida vivida nos três momentos do tempo que transcorre.

A palavra extraordinária e sagrada da saga do dizer, que brota do homem todo, é a eternidade presente em cada instante do viver transcorrido, guardada no coração, para brotar em tempo oportuno – tempo que não se mede, pois é tempo do ser. A existência poética do homem acontece quando o aprender do poetar manifesta-se no círculo do ser que se desdobra e se revela inteiro em transcendência finita, como o encontro de dois laços que se enlaçam, sendo, homem e ser coabitando a morada da linguagem, e assim formando o mundo pela e na palavra.

Deste modo, sob a voz canora do poeta, se faz todo o recordar como canção de gesta. Seu canto antigo é a dimensão espiritual sob a qual o mundo é originado, pois seu espírito é arrebatado pelo sagrado. Desse arrebatamento disse Platão:

Dizem os poetas, justamente, que é de certas fontes de mel dos jardins e vergéis das Musas que eles nos trazem suas canções, tal como as abelhas, adejando daqui para ali do mesmo modo que elas. E só dizem a verdade. Porque o poeta é um ser alado e sagrado, todo leveza, e somente capaz de compor quando saturado do deus e fora do juízo, e no ponto, até, em que perde todo o senso. (PLATÃO, 1980, p. 228)

O que Platão diz dos poetas o faz em referência à rapsódia e sua influência na Grécia antiga. O que é dito em relação aos rapsodos centra força na sua habilidade teatral de comover o pathos da audiência pelos recursos histriônicos da palavra. Seu desempenho instrumental de linguagem os distancia do arrebatamento do poeta delirante. Este, sob a posseção do sagrado, deixa-se a mercê da ação originária do ser, aproximando-se da verdade pelo vôo da inspiração divina. Do mesmo modo Riobaldo, em comunhão ao ser, narra sob a inspiração extraordinária porque é tomado pela palavra poética em seu vigor de agir que a qualifica como profunda experiência de imersão sagrada no mundo. “Vi as asas, arqueei o puxo do poder meu, naquele átimo. [...] As coisas assim agente mesmo não pega nem abarca. Cabem é no brilho da noite. Aragem do sagrado. Absolutas estrelas.” (ROSA, 2006, p. 422).

Nomeando o mundo, Riobaldo concede identidade na diferença às coisas, para cuidar do ser que se dá a escutar no silêncio oculto do mundo dos entes. Nomear é fazer conhecer a partir do aberto, soltar o nomeado de seu abrigo velante e, ao mesmo tempo velar, mostrando também o abismo ausente. Por isso a palavra do poeta diz sempre sobre os limites da finitude de cada coisa no mundo. Seu nomear é originário porque mantém a ligação do mundo na correspondência do ser, formando a comunidade da palavra em diálogo contínuo no interior da presença de um espírito comum. “Eu queria formar uma cidade da religião. Lá nos confins do Chapadão, nas pontas do Urucúia. O meu Urucúia vem, claro, entre escuros. Vem cair no São Francisco, rio capital. O São Francisco partiu minha vida em duas partes.” (ROSA, 2006, p. 310). A morte da poesia num mundo dominado pelo controle do pensamento técnico é a ameaça mais grave a que o mundo está sujeito. Ameaça de desumanização pelo soterramento da palavra poética em sua força criativa. Tal como a imagem de um rio assoreado que perde sua força de arraste conduzindo sua morte até às nascentes. Assim também o humano perde potência de ser pelo silêncio da poesia, porque o homem é memória do ser.

O destinamento da técnica cuja hegemonia domina a era moderna acabou por entificar o humano numa certa posição, perspectiva humanística, assentando-o firmemente sobre o

fundamento metafísico da verdade lógico-matemática. Então a memória do Ser como essência do humano ocultou-se no esquecimento do Ser. A esse respeito escreve Otávio Paz:

O homem é o inacabado, ainda que seja cabal em sua própria inconclusão, e por isso faz poemas, imagens nas quais se realiza e se acaba, sem se acabar nunca de todo. Ele mesmo é um poema, é o ser sempre em perpétua possibilidade de ser completamente e cumprindo-se assim em seu não-acabamento. Mas nossa situação histórica se caracteriza pelo *demasiado tarde* e o *muito cedo*. Demasiado tarde: na luz indecisa, os deuses já desaparecidos, seus corpos radiantes fundidos no horizonte que devora todas as mitologias passadas; muito cedo: o ser, a experiência central saindo de nós mesmos ao encontro de sua presença. Andamos perdidos entre as coisas, nossos pensamentos são circulares e percebemos apenas algo que emerge, apenas sem nome. (PAZ, 1976, p. 109).

A existência sem memória constitui-se o mais desumano existir. É enquanto Memória, como um temporalizar próprio que o Ser manifesta a sua essência; e é, ao mesmo tempo, como acontecimento poético que o Ser se realiza como memorial no humano – ente cujo privilégio é o cuidar do ser no pensar. Por isso que, todas as tentativas político-históricas de apagamento da memória visando a morte das culturas como aspecto ôntico do humano, acabam por liberar as possibilidades encobertas de ser, que emergem na arte – o novo sempre vem, mesmo que sem nome, porque é o destino do Ser realizar-se poeticamente.

A forma decadente de pensamento como aparelhamento para sistematizar isto que se chamou ser – metafísica - tornou-se hegemônica. Mas esse destino técnico do pensar o Ser já havia se distanciado tanto daquele pensamento originário que nem se sabia como pensar – pensamento poético de Hesíodo, de Homero e dos pensadores originários, que assumiu na forma sistemática da ciência moderna uma vontade de dominação-representação, devassando todas as formas de vida – esquecimento do Ser tornou-se então esquecimento da Terra. O próprio homem passa a ser determinado pela técnica, num absoluto esquecimento de si, de tal modo que nem há mais Ser. O obscurecimento do mundo como o esquecimento do próprio esquecimento. Isso nos faz pensar que filosofia e poesia, enquanto experiências originárias são uma e mesma coisa. Então, constatado o diagnóstico do obscurecimento de um mundo devassado pelo pensamento técnico, o que resta para o pensamento? Procurando colocar a filosofia como um questionar fora do tempo (cronos), Heidegger apontará como saída um tipo de pensamento que *submete o tempo* pela potência originária do logos. Uma ontogênese poético-filosófica.

No homem o ser tem a possibilidade de dar-se ou retrain-se, justamente porque é luz e sombra em lusco fusco criar. “ – Eh, eh, ô... O Siruiz já morreu. [...] Do choque com que ouvi essa confirmação de notícia, fui arriando para o desânimo. Como se ele tivesse falado:

‘Siruiz? Mas não foram vocês mesmos que mataram?...’” (ROSA, 2006, p. 176). Assim como Riobaldo é seu Urucúia que ilumina as coisas na obscuridade, trazendo-as à luminosa presença. Nessa hidrografia poética todos os homens se encontram em comunhão na comunidade do São Francisco - comunidade em harmonia dissonante de todos os homens em diálogo poético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerrando esse pequeno estudo da poética de Guimarães Rosa, a sensação de inacabamento que acompanha todo leitor atento de *Grande sertão: veredas* vem assombrar o pesquisador como assombrou o aprender a ser que, de repente, manifestou-se no caminho da leitura, já que desde o sempre ler é espelhar-se, não para ver a própria imagem ou para escutar o própria voz, mas para se encontrar em diálogo com seus amigos de jornada, e assim, fazer nascer pela linguagem, em sua potência poética, mundos de dentro de mundos.

Solidão humana de exílio no sertão que nos coloca na tarefa de conviver com as coisas na obscuridade de seu aparecer no mundo. Estando aí em solidão, somos levados a conviver desarmados diante do mundo e seus recursos no tempo do acontecer poético. Cada homem vivendo seu próprio e ao mesmo tempo convivendo em poesia. Como isso é possível? A resposta vem de Titão Passos, o mais alto entre os jagunços porque vive pela amizade, pelo amor de iguais. Essa é a grande lição da escuta poética do *Grande sertão: veredas*.

Assim como a vida de Guimarães Rosa começou em Cordisburgo (Cidade do Coração), o amor é o fio poético que reunifica os homens diferentes e solitários em diálogo infinito. Névoa possibilitadora da vida experienciada, da abundante vida que se ilumina, de repente, quando os homens se desarmam de seu falar funcional e se deixam habitar pela palavra sagrada que se encarna em comunhão. Por isso ficamos aqui ainda solitários, mas com a tarefa de procurar, na proximidade, a luz amorosa do aprender poético.

Na incompletude da pesquisa ficaremos ainda buscando aprender a conjugar o verbo AMAR...ROSEAR.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Trad. Cristiano Martins. Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. **Tornar-se outro: o Topos canibal na literatura brasileira**. São Paulo: Annablume, 2002.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Antologia poética**. (Organizada pelo autor). Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. Tradução Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BURNET, John. **Demócrito**. Tradução Arnildo Devegili. In: Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CANDIDO, Antonio. **Tese e antítese: ensaios**. São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.

CASTRO, Manuel Antônio de. **Arte: o humano e o destino**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

_____. **Poética**. In: Convite ao pensar. Manoel Antônio de Castro [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

_____. **Grande Ser-Tao: diálogos amorosos**. In: Veredas no sertão rosiano. Antonio Carlos Secchin [et al.]. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

CAVALCANTE, Maria de Sá. **Apresentação**. In: Hipérion ou O eremita na Grécia. Friedrich Hölderlin. Petrópolis: Vozes, 1994.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

DETIENNE, Marcel. VERNANT, Jean Pierre. **Métis – as astúcias da inteligência**. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

DOLZANE, Harley Farias. **Destino**. In: Convite ao pensar. Manoel Antônio de Castro [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

ELIADE, Mircea. **Ferreiros e alquimistas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979

FAGUNDES, Igor. **Linguagem**. In: Convite ao pensar. Manoel Antônio de Castro [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

FERRAZ, Antônio Máximo. **Verdade**. In: Convite ao pensar. Manoel Antônio de Castro [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

GALILEU, Galilei. **O ensaiador**. Trad. Helda Barraco. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1978.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

GARBUGLIO, José Carlos. **O mundo movente de Guimarães Rosa**. São Paulo: Ática, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o “Humanismo”**. In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **O que é metafísica?** In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Identidade e diferença**. In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo e cultura econômica, 1981.

_____. **Ser e tempo** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Vols. I e II. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **A palavra de Nietzsche “Deus morreu”**. Trad. Alexandre Franco de Sá. In: Caminhos de floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. **O que é uma coisa?** Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **O que quer dizer pensar.** Trad. Gilvan Fogel. In: Ensaios e conferências. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.** Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HESÍODO. **Teogonia – a origem dos deuses.** Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Odisséia.** Tradução Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego.** Tradução Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JUNQUEIRA, Leandro Gama. **Crítica.** In: Convite ao pensar. Org. Manuel Antonio de Castro... [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Dois introduções à crítica do juízo.** Org. Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Apresentação.** In: Ser e tempo. Martin Heidegger. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

_____. **Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

_____. **A experiência grega de *ethos***. In: O educar poético. Org. Manuel Antônio de Castro... [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. In: A crise do pensamento: ciclo de preleções. Org. Benedito Nunes, Belém: UFPA, 1994.

LORENZ, Günter. **Diálogo com Guimarães Rosa**. In: Guimarães Rosa. Org. Eduardo Coutinho. Coleção Fortuna Crítica v. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

MEYER, Mônica. **Ser-tão natureza: a natureza em Guimarães Rosa**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NOGUEIRA, Laura. **Poema pequeno**. Belém: Fundação Cultural do Estado do Pará, 2017.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa**. Victor Sales Pinheiro org. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979

PAZ, Otávio. **Signos em rotação**. Tradução S. V. Leite. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

PESSOA, Fernando. **Ficções de interlúdio**. Fernando Cabral Martins org. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Grande Sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

TAVARES, Renata. **Tempo**. In: Convite ao pensar. Org. Manuel Antonio de Castro... [et. al.]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.