

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Mestrado em Filosofia

**O CONCEITO SARTREANO DE ANGÚSTIA
EXISTENCIAL NA OBRA POÉTICA DE FERNANDO
PESSOA - ÁLVARO DE CAMPOS**

Francisco José Fogaça

Belo Horizonte

1999

Francisco José Fogaça

**O CONCEITO SARTREANO DE ANGÚSTIA
EXISTENCIAL NA OBRA POÉTICA DE FERNANDO
PESSOA - ÁLVARO DE CAMPOS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Trogo

Co-orientadora: Profa. Dra. Silvana Maria Pessôa de Oliveira

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

1999

Dissertação defendida em 16 de julho de 1999 perante banca
examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Sebastião Trogo - Orientador

Profa. Dra. Silvana Maria Pessôa de Oliveira - Co-orientadora

Prof^a. Sandra Abdo

Prof. Dr. Paulo Fernando da Motta de Oliveira

Para:

Lúcia, Rodrigo, Luciana,
Marco Aurélio e
Sidimar (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Prof. Sebastião Trogo, pela solicitude e desprendimento na orientação deste trabalho. Professora Silvana Pessôa, pela gentileza e disposição para a ajuda. A Cádmo e Margareth pelo companheirismo nos momentos de aperto. Fernando, pela força inicial.

Prof. Álvaro Dias Telhado pelo apoio desde o início do trabalho.

“Nós reencontramos pois... a perspectiva
mais geral da valorização do
insucesso, que me parece ser a atitude original
da poesia contemporânea...”

(J. P. Sartre in “**O que é Literatura?**”)

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 9 |
| CAPÍTULO 1 - AS ORIGENS DO EXISTENCIALISMO..... | 24 |
| 1.1 Contexto histórico da origem do existencialismo..... | 24 |
| 1.2 Conceito da angústia existencial em Kierkegaard e Heidegger..... | 29 |
| CAPÍTULO 2 - O CONCEITO SARTREANO DE ANGÚSTIA EXISTENCIAL..... | 37 |
| 2.1 Consciência, liberdade e angústia..... | 37 |
| 2.2 O existencialismo é uma filosofia da contradição..... | 47 |
| CAPÍTULO 3 - FERNANDO PESSOA E ÁLVARO DE CAMPOS: CRIADOR E CRIATURA..... | 60 |
| 3.1 Considerações gerais sobre Fernando Pessoa..... | 60 |
| 3.2 Considerações gerais sobre Álvaro de Campos..... | 71 |
| CAPÍTULO 4 - O CONCEITO SARTREANO DE ANGÚSTIA EXISTENCIAL NA POESIA DE ÁLVARO DE CAMPOS..... | 83 |
| 4.1 Álvaro de Campos no contexto histórico e literário de Portugal do início do século XX..... | 83 |
| 4.2 O conceito de angústia na poesia de Álvaro de Campos..... | 88 |
| CONCLUSÃO..... | 116 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 121 |

RESUMO

Esta dissertação trata da presença da angústia existencial, segundo a visão de Sartre, na obra poética de Álvaro de Campos (Fernando Pessoa).

ABSTRACT

This essay analyzes the subject of the existential anguish in the poetry of Álvaro de Campos - Fernando Pessoa, in agreement with the vision of Sartre, on the anguish concept.

INTRODUÇÃO

Graduado em Filosofia e, posteriormente, em Letras, quando fazia o segundo curso, sempre me interessei pelas incursões filosóficas na análise da obra literária.

Posteriormente, lecionando Filosofia, de quando em vez, encontrava textos em que poemas de Fernando Pessoa compareciam para serem discutidos e analisados. Nesses poemas, percebia-se freqüentemente uma visão existencialista da vida e do mundo. Não é difícil encontrar livros didáticos que, após apresentarem um texto teórico sobre o existencialismo, utilizam-se de fragmentos de poesias de Fernando Pessoa para serem analisados à luz daquela teoria.

Como o existencialismo passou a ser identificado com Sartre, dada a repercussão de suas obras, é comum encontrar-se o existencialismo sartreano sendo utilizado como base teórica para análise de textos literários em geral e textos de Fernando Pessoa em especial.

Por tal motivo pensei em realizar um trabalho com o objetivo de detectar na obra poética de Fernando Pessoa elementos que coincidem ou se aproximam do conceito de angústia existencial segundo a visão de Sartre. Assim me entreguei à tarefa de interpretar filosoficamente a obra de Fernando Pessoa, perscrutando, na sua intrincada rede de idéias, a visão sartreana de angústia existencial.

Posteriormente fui aconselhado pela professora Silvana Maria Pessôa de Oliveira, doutora em Literatura Comparada, da Faculdade de Letras da UFMG, a restringir o campo de trabalho, focalizando tão somente o heterônimo Álvaro de Campos que, segundo ela se prestaria melhor ao tipo de análise proposta.

O professor Sebastião Trogo, doutor em Filosofia pela Universidade de Louvain, especialista em Sartre, tendo em vista minha proposta aprovou-a e me apresentou, muito solícitamente algumas sugestões.

Assim fiquei mais animado a realizar essa difícil tarefa de execução de um trabalho interdisciplinar – Filosofia e Literatura – e poder cuidar da tão discutida questão do rigor filosófico, por um lado, e da função mais catártica da Literatura, por outro. A propósito, essa discussão tem ocorrido em relação a Sartre, filósofo, e Sartre, literato.

Como professor, atualmente, atuo nas duas áreas, a saber, Filosofia e Literatura. Um trabalho envolvendo esses dois aspectos interessa-me sobremaneira.

Muito se tem escrito sobre a obra poética de Fernando Pessoa. Há inclusive relativamente bastante coisa sobre os fundamentos filosóficos de sua obra. Esses fundamentos filosóficos apresentam-se, via de regra, de maneira mais global, destacando-se sua ontologia, sua gnosiologia, sua teologia e outros aspectos dos diversos ramos da Filosofia. Realmente a imensa riqueza que constitui essa intrincada rede de idéias que é a obra de Fernando Pessoa dá margem a análises que se reportam aos filósofos gregos, passando pelos

medievais e modernos, chegando até os contemporâneos. Da leitura de suas obras em prosa, mormente suas *Idéias Filosóficas*, mas também na sua produção ficcional como *Contos de Raciocínio e Conto [filosófico] de Pedro Botelho*, por exemplo, podemos observar o seu conhecimento da vasta literatura filosófica produzida até a primeira metade do século XX.

Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Kant, Hegel e muitos outros filósofos são constantemente solicitados para a resolução dos problemas nunca resolvidos, fruto das preocupações filosóficas de Fernando Pessoa.

No que diz respeito à sua obra poética, naturalmente essas preocupações são sobejamente colocadas numa dimensão estética, literária e... filosófica, expressando-se freqüentemente a dialética do “logos” como um caminho não resolvido para expressar a dialética incompreensível da vida.

Temas como morte, desespero, Deus, vida, o ser e o nada, a imanência e a transcendência estão presentes na obra poética de Fernando Pessoa através de Pessoa ele mesmo ou através de seus heterônimos. Cotejando seus poemas, podemos perceber uma imensa diversidade de pontos-de-vista, muitas vezes contraditórios. Parece-nos que o autor em questão, diante da impossibilidade de explicações definitivas para suas elucubrações, desdobra-se em vários “eus” para conseguir a “liberdade” de expor pontos-de-vista divergentes e até contraditórios.

Temas como morte, vida, desespero, esperança, liberdade, ser e não-

ser, angústia, são a marca registrada dos existencialismos. Lendo sua obra, podemos pensar ora com Jaspers, ora com Sartre, ora com Mounier, Gabriel Marcel e outros existencialistas, quando Pessoa mantém, com um ou outro, pontos de aproximação e pontos de distanciamento.

Diante da dificuldade de se realizar um trabalho mais amplo, em que seriam analisadas várias vertentes de pensamento na obra poética de Fernando Pessoa, optou-se por restringir o foco, atendo-se apenas à questão da angústia existencial numa perspectiva sartreana. Posteriormente percebemos que, ainda assim, considerando a amplitude da obra poética de Fernando Pessoa e a exigüidade do tempo de que dispúnhamos, deveríamos diminuir mais ainda esse foco. Por esse motivo decidimos abordar apenas o heterônimo Álvaro de Campos, cuja obra pareceu-nos mais afinada com a visão sartreana da realidade.

Contudo, para levar este trabalho de pesquisa a bom termo, devemos cotejar na obra poética de Álvaro de Campos, não só o tema da angústia, mas também os temas intimamente relacionados **com ele** como desespero, o ser e o nada, a imanência e a transcendência, a morte etc., temas esses muito presentes na obra sartreana como também, e não por mera coincidência, na obra de Campos.

O drama do eu fragmentado e inatingível, o drama do eu que se opõe a si próprio pela reflexão, o real e o irreal, a busca da verdade, seguindo muitas vezes uma visão esotérica, vida, sofrimento, brevidade e mistério, enfim, tudo isso faz parte da temática fernandina em geral. Álvaro de Campos expressa a

repugnância pela vida de náusea, dor e sofrimento, mas essa repugnância tem suas causas no sentimento do enigma do universo e na angústia diante da vida e do destino do homem.

Refletir sobre as meditações de Fernando Pessoa realmente é um grande desafio, um grande sofrimento, mas também uma grande satisfação: a de extrair de sua obra poética a profundidade de sua mensagem filosófica.

Em seu Livro *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, Antônio Pina Coelho analisa:

“Pessoa é um encontro de correntes, de idéias, que a sua imaginação criadora, mais em intensidade que em extensão, e tendência narcisista transfiguram e as tornam expressão em prosa ou em verso, de uma forma arrogante ou angustiosa, atrevida ou tímida, lógica ou antilógica”. (COELHO, 1971:60-61)

E continua mais adiante:

“A tensão entre a certeza e a incerteza, o paradoxo, a antinomia, o absurdo, são mais ou menos constantes na obra de Fernando Pessoa, ditados por uma ânsia de perfeição dialética que o anti-socializa”... “Experienciou a vivência do fluxo, da hipertensão, oriundo dos dois termos da antinomia, mas faltou-lhe o explícito e decisivo CREDO QUIA ABSURDUM, o salto Kierkegaardiano que amordaça e transcende a dúvida”. (COELHO, 1971:62-63)

Mounier em sua *Introdução aos Existencialismos*, referindo-se a Fernando Pessoa, diz: “Como em Kierkegaard, o ponto de vista contrário ao que defende encontra nele sempre o mais acérrimo defensor e, por isso, ninguém

conseguiria melindrá-lo não concordando com ele.” (MOUNIER, 1964:40)

Com Gabriel Marcel, Fernando Pessoa afirma a inacessibilidade da verdade, em que há mais o caminho, a busca do que a própria verdade.

Diz Antônio Pina Coelho:

“Pessoa sentiu profundamente este acorrentamento ao logos interior, e daí toda a sua obra ter a dimensão filosofante, metafísica ou metafenomenal e cair mesmo num metalogismo excessivo”. (COELHO, 1971:74)

Parece-nos que Fernando Pessoa é tudo isso e muito mais. A sua poesia, como toda boa poesia, ou como toda boa obra de arte, mostra escondendo. Diz o inefável e sempre deixa brechas e brechas para a reflexão. A impressão que se tem é que ele estudou as grandes filosofias, os grandes questionamentos humanos para munir-se da angústia necessária para fazer uma obra poética em que o caráter filosófico parece ser a tônica.

Sciacca em sua *História da Filosofia* diz:

“O maior representante do existencialismo francês é Jean-Paul Sartre (1905), autor de lindíssimos dramas, romances e novelas e também de livros de Filosofia: os personagens de Sartre escritor encarnam as idéias de Sartre filósofo e os dois tipos de escritores se esclarecem e se comentam reciprocamente”. (SCIACCA, 1968:275)

A poesia de Fernando Pessoa também “encarna” as idéias do existencialismo, quando, em muitas ocasiões, expressa a angústia existencial provocada pelos sentimentos de abandono, desespero, a idéia da morte, marca da finitude que se entrechoca com a ânsia de transcendência-ambigüidade do

existencialismo presente em Fernando Pessoa.

O caráter dessa pesquisa é essencialmente qualitativo. Estudamos a questão da angústia existencial sartreana e debruçamo-nos sobre os textos da obra poética de Álvaro de Campos, analisando os pontos de confluência, de aproximação e de divergência. Trata-se, portanto, de um trabalho comparativo entre os pensamentos de Sartre e a obra em pauta.

Os recursos literários que contribuíram para maior expressividade da mensagem filosófica também foram levados em consideração.

Voltamos para uma questão levantada anteriormente. É natural que quando surge uma proposta como essa, ocorra uma questão do tipo: "Será possível conciliar o rigor racional da filosofia com a distensão emocional da literatura?" Achamos que negar essa possibilidade equivale a negar a corrente existencialista como filosofia. A ambigüidade do ser em geral e a ambigüidade do ser humano não são matematizáveis. A linguagem racional cartesiana talvez não consiga exprimir, com a propriedade necessária, o que Sartre exprime não só nos textos filosóficos, mas também nos literários como A NÁUSEA: a ambigüidade finitude-infinitude, imanência-transcendência, vida-morte.

Álvaro de Campos, em sua poesia, preocupa-se com essa temática, e de maneira genial, deixa sempre, no ar, o sentido dessa ambigüidade:

"Vim para aqui repousar
Mas esqueci-me de me deixar lá em casa
Trouxe comigo o espinho essencial de ser consciente.
A vaga náusea, a doença incerta, de me vestir.

(...)
 Felizmente não sabias,
 Que a pena é todos os dias serem assim assim.
 Que mal é que, feliz ou infeliz,
 A alma goza ou sofre o íntimo tédio de tudo,
 Consciente ou inconscientemente.
 (...)
 A vida...
 Branco ou tinto, é o mesmo: é para vomitar”.

Em outro lugar encontramos:

“Ah, o mundo é quanto nós trazemos.
 Existe tudo porque existo.
 Há porque vemos
 E tudo é isto, tudo é isto!”

A falta de razão de ser, o absurdo, a revelação do existir em sua totalidade é a náusea. Assim como Roquentin tem a impressão de existir à maneira de uma coisa, como o castanheiro, Fernando Pessoa, várias vezes, expressa esse sentimento de nulidade diante da vida. A consciência para Sartre não tem conteúdo, não é coisa alguma, é nada: “Trouxe comigo o espinho essencial de ser consciente... A vaga náusea, a dança incerta...”.

Tentei argumentar inicialmente dizendo que a temática do existencialismo, sua visão de mundo e de homem demandaria talvez uma linguagem mais literária do que cartesiana.

Num debate entre filósofos que se publicou sob o nome “*autour de Jean-Paul-Sartre*” - *littérature et philosophie*; Gallimard/1981, Pierre Barberis

coloca:

“Parece-me que há entre nós uma certa heterogeneidade de preocupações e isto é normal. São os filósofos sobretudo que procuram cercar a coerência do pensamento de Sartre e de sua tentativa no *L’Idiot de la famille*... Sartre, em certo momento, ocupou-se com a literatura... É um dos grandes eixos de leitura, mas há nele outros... O problema da coerência interna de Sartre, a saber, que é necessário caminhar juntos de maneira harmoniosa ou desarmoniosa o materialismo histórico e uma visão não-histórica das coisas interessa-me menos que o problema da articulação da literatura com o real”. (BARBERIS, s.d.)

A colocação de Pierre Barberis continua na defesa da validade da literatura independentemente de ser uma *demarche* globalizante ou não. A literatura engajada (situação) ou autônoma (liberdade), este impasse se assemelha ao impasse da vida humana – facticidade x transcendência:

“Segundo ponto: o problema da autonomia da literatura. Nos outros colóquios, dir-se-ia especificidade, mas o problema é sempre o mesmo, é a serpente do mar: de um lado a situação, do outro lado a liberdade. A situação não é negável, a liberdade não é negável. Como então ordenar as duas validades? É quase tão difícil como a querela dos tomistas e dos agostinianos. À parte a intervenção externa de uma autoridade, chega-se à tensão perpétua. É necessário pois aqui sublinhar a importância da “Sociologia da Literatura” enquanto disciplina ensinada. De um lado a situação, de outro a liberdade, de um lado a literatura engajada, de outro a literatura - literatura: impasse com que a ideologia dominante joga ao infinito e com muita sagacidade. Logo se apresenta um soberbo determinismo que elimina a especificidade da escritura, a especificidade da arte, logo uma filosofia do mistério que faz das determinações um bom negócio. Qualquer um sabe que nesta espécie de impasses, é sempre a ordem estabelecida que determina o vencedor. Mas eu pergunto se não há meio de libertar-se disto, não de uma maneira milagrosa, mas de uma maneira um pouco dialética, como colocar este problema da autonomia sem cair do mesmo modo no gratuito? Como situar corretamente a determinação sem cair

no mecanismo ou na mecanização? Neste sentido, eu queria propor qualquer coisa de muito imperfeito, um pequeno elemento de leitura e eu me permitiria um pequeno exercício gráfico: como eu já disse a propósito da palavra mito, há certas palavras que ganhariam ao ser escritas de diferentes maneiras segundo o sentido diferente de que se revestem. Logo, emprega-se a palavra história nos três sentidos diferentes, e eu queria propor três grafias para história: "HISTÓRIA", "História" e "história".

A "HISTÓRIA", em letras maiúsculas, é a realidade histórica, o processo histórico, este que existe independentemente da consciência que se tem dele ou da explicação que dela se dá. A "História" com uma maiúscula inicial, é a história dos historiadores, o gênero histórico. E a "história", toda em minúsculas, é a história narrativa, a ficção. Muito esquematicamente acontece que normalmente, profissionalmente, os historiadores, que são encarregados de nos dar uma imagem do processo e da realidade históricos, são sobretudo impedidos a produzir, pelas razões sempre contingentes ou não querem nos dar uma "HISTÓRIA" adequada da "História", e, neste caso, esta imagem adequada é criada pela "história", pela ficção, pela construção fantasmática das literaturas desclassificadas pela mesma "História" dos historiadores "....." É que a história-ficção, não somente chega a lhe dar uma imagem mais adequada da "HISTÓRIA" - realidade que a "História" dos historiadores, mas ela chega a lhe dar também uma imagem mais suportável dela. No Segundo Império, um historiador explicava aos burgueses que eles são todos traumatizados pela lembrança das batalhas de junho, porque eles viveram um fenômeno de degradação, tinham sido imediatamente rejeitados. Pelo contrário, em *Madame Bovary*, Dominique d'Eugène Fromenlin dá uma imagem indireta, uma imagem alusiva, que é digerível, suportável momentaneamente. A história-literatura é duplamente investida: pelo fantasma daquele que escreve e pelo fantasma daquele que lê. Pela pulsão da escritura e pela pulsão da recepção desta escritura." (BARBERIS, apud SARTRE, 1981)

Talvez aqui, no lugar da História dos historiadores, com a inicial maiúscula pudéssemos colocar Filosofia, apenas para efeito de comparação. Temos que ter a consciência clara de que há uma grande diferença entre História, a ciência que estuda o processo histórico e a Filosofia. Mas o que nos

interessa aqui é aproveitar a reflexão de Barberis para comparar História, com a inicial maiúscula, e HISTÓRIA (realidade histórica) com todas as letras maiúsculas e ainda, história, com todas as letras minúsculas (história - ficção, literatura) com a relação Filosofia (que analisa a realidade), a própria realidade e a poesia (uma visão própria da realidade).

A saudosa professora Sônia Maria Viegas, no seu livro *O Universo Épico-Trágico do Grande Sertão: Veredas*, após citar Cornford a propósito da filosofia do não-dito, ou filosofia não escrita, afirma:

“Em nosso presente trabalho, a expressão tomada a Cornford não pretende, propriamente, significar a dimensão do **não dito** que cerca o discurso filosófico, mas busca apontar o poder de reflexividade e a dimensão crítica **não explicitada** que pulsa no âmago do discurso poético. O pressuposto é o de que, em sua função mediadora, a Poesia deixa entrever, no interior de sua significação própria, um **vazio conceptual** - a esfera do **não dito** ou do **não dizível** poeticamente, esfera que, para nós, se configura como uma Filosofia não escrita. Nas entrelinhas do texto poético gesta-se uma depurada especulação.” (VIEGAS, 1982)

No caso de nosso trabalho, trata-se de algo um pouco diferente porque Fernando Pessoa, como já dissemos, logo no início, **intencionalmente** coloca as grandes questões filosóficas em sua poesia. Elegemos a questão da **angústia existencial** como objeto de nossas reflexões, tendo a consciência de que, como se trata de obra de caráter poético, a explicitação de conceitos filosóficos não ocorre, o que deveria ficar por nossa conta. Também temos consciência de que não devemos incorrer num reducionismo filosófico empobrecedor da obra em pauta. A poesia fernandina vai além dessa dimensão como é próprio de qualquer obra literária. A riqueza de recursos literários, as incursões tão sutis no “mundo

da vida”, dá à poesia de Fernando Pessoa o caráter de “elemento mediador entre a existência e o conceito, a realidade e o pensamento” para usar expressões de Sônia Viegas, ou ainda, no dizer de Cornford citado pela mesma autora, a poesia é “algo mais cálido e mais humano” que os “termos abstratos e impessoais” da filosofia. Aqui nos apropriamos de expressões que Cornford usa para se referir ao não dito no pensamento dos filósofos para referi-los à poesia, ou seja, Cornford diz que há “algo mais cálido e mais humano” nas entrelinhas do pensamento filosófico que este mesmo pensamento, por sua natureza racional, não dá conta de exprimir. Nós estamos dizendo que a poesia é a instância privilegiada para a expressão dessa dimensão. Rubem Alves em uma de suas palestras fala de um tipo de conhecimento que escapa à racionalidade cartesiana e que ele, metaforicamente, chama de conhecimento da cozinha. Este é mais obscuro, inefável, tem a ver com outro tipo de saber ou de sabor. Lembra ele que o verbo latino “sapere” que significa **saber**, significa também **ter sabor**. Aí está o outro tipo de conhecimento, é o conhecimento estético em cuja esfera se inclui sobremaneira a poesia. Não se trata, portanto, de levar a poesia para o plano racional da filosofia, pura e simplesmente, empobrecendo, como consequência, o seu caráter estético. Acontece que, em Fernando Pessoa, parece-nos que ocorre o contrário: através da poesia ele expressa idéias, grandes questionamentos da filosofia jogando, de maneira peculiar, com o conceitual e o existencial. A autora Sônia Viegas, em editorial da revista *Kriterion*, do departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG, 79/80, julho/87 a junho/88, diz:

“Desde que, do ponto de vista conceitual, a Filosofia esgotou historicamente sua investigação sistemática do Ser, o poético, na Filosofia contemporânea, se constitui como o

sucessor do ontológico. Melhor dizendo: no poético, uma ontologia existencial se constitui, instaura-se o Ser na interseção entre o conteúdo simbólico e a realidade inassimilável, que permanece apontada pelo simbólico.

A Filosofia da arte é ontologia: ensina ou guia a sensibilidade para que encontre os caminhos, as encruzilhadas que, no âmago da palavra ou da obra, gestam o sentido. Esses caminhos apontam para o nada; no dizer de Heidegger, são pequenos atalhos que levam a lugar algum "...". A tarefa conceitual da Filosofia se justifica, dessa forma, como via de acesso da sensibilidade, para a apreensão do sentido que se faz poeticamente.

Incidados pela angústia, buscamos de muitas maneiras o foco originário, inexprimível e remoto, em que nosso ser se encontra com a matéria-prima do real. A pergunta pelo fundamento, que desencadeia o filosofar, está implícita em todas as atividades humanas, e somente a banalização, que anestesia a angústia e a sensibilidade, pode distrair o homem de sua presença inquieta. E assim, como, historicamente, nos seus inícios, a Filosofia se constitui a partir do Mito como a consciência trágica que o dilacera, cada movimento que impulsiona suas investigações radicais rompe com uma experiência onde permanece, implícita e semi-adormecida, a totalidade mesma que a Filosofia busca." (p.5)

A dimensão mítica e a dimensão poética têm algo em comum: o obscuro, o inefável, o misterioso. Fernando Pessoa empreende, com maestria, esta empreitada de poetas a filosofia, de transpor para o nível do obscuro, do poético, do indizível aquilo que, por natureza, busca o claro, a luz, a dimensão da racionalidade. Em outras palavras, faz uma ontologia poética, ou seja, poetiza as grandes indagações sobre o Ser. Na esteira do Ser, poetiza o nada. Na esteira do nada, poetiza a consciência, o eu, a angústia, o desespero do homem diante do insucesso de encontrar a totalidade perdida com a passagem do mito à razão. Em Fernando Pessoa, a dimensão metafísica da palavra poética situa-se no limiar de uma reflexão filosófica com base em suas vivências que inclui sua vasta

leitura dos grandes filósofos. Utiliza-se do plano do vivido, do existencial, poetiza esse plano, mesclando-o com o plano metafísico, filosófico: "Eu sou um poeta animado pela filosofia".

Uma leitura filosófica da poesia de Fernando Pessoa encontra a mesma ordem de discussão. Não se trata, no entanto, de buscar, com rigor filosófico, na obra fernandina a expressão de questões exclusivamente filosóficas. Trata-se, entretanto, de eleger a literatura como uma seara onde a instância do "mundo da vida", para usar uma expressão husserliana, fornece subsídios interessantes à reflexão filosófica. Transitar nesse campo da literatura de Fernando Pessoa, buscando analisar aí a questão da angústia existencial constitui o nosso propósito.

A questão da angústia é tratada por Sartre principalmente na sua grandiosa obra "O Ser e o Nada". O ser-em-si é o ser das coisas – da identidade (é o que é). O ser-para-si é o ser da consciência – "é o que não é, e não é o que é", segue a lei da incidência. O predicado não coincide com o sujeito. O ser das coisas é o ser da coincidência (o predicado coincide com o sujeito). O problema da angústia nasce daí. O nada imerso no seio do ser da consciência, sem coincidência, é a brecha infinita, o vazio... a não completude... a angústia.

A experiência da interrogação, a má-fé e a angústia estão intimamente ligadas ao nada. Angústia é a busca constante de fundamento, mas é, com o nada, a força ontológica daquilo que vai ser. A liberdade é a experiência angustiosa por excelência. O homem, ser-aí-lançado, responsável pela

construção de sua essência, é projeto: “pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro”. (SARTRE, 1984:6)

Esse trabalho consiste em estabelecer uma conexão entre a forma de pensar a angústia existencial em Sartre e elementos da obra poética de Álvaro de Campos que confirmem essa visão.

Há que se considerar que um esforço pessoal se fez necessário para que nossa reflexão, também pessoal, apresentasse sua contribuição à análise da obra em questão.

CAPÍTULO 1

AS ORIGENS DO EXISTENCIALISMO

1.1 Contexto histórico da origem do existencialismo

Acho uma questão mais ou menos resolvida a que diz respeito à relação de um sistema de pensamento com o contexto histórico em que ele surge. Não poderia ter sido diferente com o existencialismo. Dito de outro modo, pode-se afirmar que há uma historicidade em todo pensamento presente e, por conseguinte, uma relatividade nas construções filosóficas por mais sólidas que pareçam ser. A realidade não pode ser percebida de um só golpe e nem em apenas um tempo histórico. O homem acha-se enraizado na finitude do seu ser histórico. Então, o sentido da existência não pode ser apreendido sem mediação. Ele se encontra lá onde a existência se dá à nossa interpretação. Por tal motivo, só podemos conhecer dentro de uma perspectiva histórica, sendo nós mesmos seres históricos.

O existencialismo surge na Alemanha e, depois na França, num período histórico de extrema angústia, de extrema desolação, povoadas pelo sentimento de abandono provocado pela Segunda Guerra Mundial. Naturalmente que o existencialismo não nasceu após a Segunda Guerra Mundial. Ainda no século XIX, Kierkegaard dá o pontapé inicial do que seria a mais importante corrente de pensamento do século XX. Entretanto essa filosofia só tomou vulto depois da guerra de 1939 com intelectuais de várias áreas do saber como Albert

Camus, Jeanne Hersch, Kafka (Literatos), J. Wahl, M. Souriau e M. Merleau Ponty (Historiadores), Berdiaev, Chestov, W. Jankelevitch, e sobretudo na Alemanha, Karl Jaspers e na França, Gabriel Marcel e Jean Paul Sartre (filósofos). O pensamento existencialista como uma nova visão do homem e do mundo, influencia, nas suas concepções, historiadores, teólogos, educadores, literatos, enfim, intelectuais das mais diversas áreas do saber humano.

Edward Mcnall Burns, em sua *História da Civilização Ocidental*, diz:

"A história da filosofia de 1918 a 1953 apresenta, em grande parte, um quadro de pessimismo e confusão. Para a maioria dos pensadores que viveram durante esse período, os acontecimentos que se desenrolavam em torno deles, justificavam a mais profunda ansiedade. A Primeira Guerra Mundial afigurou-se o início de uma nova idade das trevas. Mais tarde, a onda crescente do fascismo e o mergulho em um segundo conflito mundial pareceram deixar poucas esperanças de que a civilização viesse um dia a refazer-se. É verdade que poucos filósofos se abandonaram ao desespero, mas um número cada vez *maior* deles foi perdendo a confiança na capacidade do homem para salvar-se sem o apoio da autoridade ou o concurso de forças sobrenaturais." (BURNS, 1986:997)

Mais adiante, o mesmo autor diz:

"As maiores profundezas do pessimismo filosófico foram atingidas por um movimento conhecido como existencialismo, o qual se originou na França por volta de 1938. Fundado por Jean Paul Sartre, Professor de filosofia num liceu de Paris e posteriormente um dos líderes da resistência contra os Alemães, tira ele o nome da sua doutrina de que a *existência* do homem como indivíduo livre é o fato fundamental da vida. Mas essa liberdade de nada serve ao homem, é, pelo contrário, uma fonte de angústia e de terror para ele, percebendo embora vagamente, que é um agente livre e moralmente responsável pelos seus atos, o indivíduo sente-se um estranho num mundo ao qual não

pertence. Não pode confiar num Deus benévolo, nem num propósito orientador do universo, porque, segundo Sartre, todas essas idéias foram reduzidas a meras ficções pela ciência moderna. Sua única via de escape ao sentimento de solidão e desespero é o caminho do engajamento ou participação ativa nos assuntos humanos." (BURNS, 1986:999)

Afora as controvérsias sobre local e data da origem do existencialismo, temos aí uma forte ligação entre as angústias provocadas pelas transformações de um mundo em convulsão e uma corrente de pensamento em que a angústia e a liberdade serão suas categorias básicas.

Em relação a Sartre, especialmente, sua participação na resistência nazista influenciou sobremaneira no sentido de identificar-se com uma filosofia que expressasse sentimentos de angústia, dor, desespero como ônus da liberdade humana. Em outros termos, o fundamento do ser humano encontra-se nesse sentimento de impotência diante da vida e do mundo, para o que ele tem de encontrar uma saída.

Kierkegaard, religioso, encontra como única saída a fé. Heidegger, salvo melhor juízo, aponta a morte como solução: Ser para a morte. E para Sartre, qual seria a saída? Para Sartre não há saída, pois ele limita a realidade humana à sua existência no mundo. Sartre torna a realidade histórica da sociedade de seu tempo uma realidade ontológica.

A filosofia existencialista francesa funda-se na tomada de consciência de uma situação **histórica** e **social** de crise e revolução, mas também na tomada de consciência de uma situação científica e técnica de crise e de revolução no

conhecimento. Como já dissemos anteriormente, a profunda crise de um mundo em confusão, de um mundo absurdo, da revolta contra este absurdo, vai gerar os temas do existencialismo. Sartre coloca bem esta questão:

"Serão necessários dois séculos de crise - crise da fé, crise da ciência - para que o homem recuperasse esta liberdade criadora que Descartes colocou em Deus e para que se suspeite enfim esta verdade, base essencial do humanismo: O homem é o ser cuja aparição faz com que um mundo exista". (SARTRE, 1947:334)

Roger Garaudy, em seu livro *Perspectivas do homem*, a propósito da colocação supra citada de Sartre, afirma:

"Esta crise, na história do pensamento como na história pura e simples, é universal. Ademais, o existencialismo francês tem antepassados e precursores: não somente Kierkegaard e Stirner, e depois Dostoiévski e Nietzsche, que viveram e experimentaram os temas do existencialismo por ocasião das primeiras grandes crises do mundo atual, mas, entre as duas guerras mundiais, o existencialismo russo de Berdiaev e de Chestov, e o existencialismo alemão de Heidegger e de Jaspers". (GARAUDY, 1968:41)

Além disso houve o amadurecimento de um fenômeno histórico muito profundo com a decadência do mundo da burguesia e que se tornou mais agudo com a crise de 1929, com choques internacionais que prenunciavam a Segunda Guerra Mundial, afirmação do socialismo e desenvolvimento do fascismo. O próprio Sartre, mais tarde, referindo a esse período diz:

"A confusão e a crise do mundo no qual viviam (os intelectuais franceses de sua geração), conduziam-nos a rejeitar o idealismo oficial em nome do trágico da vida, o que começara a me transformar... era a realidade do marxismo, a pesada presença, em meu horizonte, das massas operárias, corpo enorme e sombrio que vivia o marxismo,

que o praticava que exercia à distância uma irresistível atração sobre intelectuais pequeno-burgueses”. (SARTRE, 1957:349)

Num outro lugar, afirma ele:

“Foi a guerra que fez rebentar os esquemas envelhecidos de nosso pensamento, a guerra, a ocupação, a resistência, os anos que se seguiram. Queríamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos enfim que o concreto é história, e a ação dialética”. (SARTRE, 1957:351)

Não é necessário apontar a brutal contradição entre a teoria existencialista e o materialismo histórico, pois as próprias origens do existencialismo por si já demonstram sobejamente o peso da hipoteca histórica que lhes recaiu sobre os ombros. Vamos novamente a Roger Garaudy, na obra citada acima:

“O existencialismo implantou-se na França de maneira curiosa: o existencialismo alemão aqui foi importado por emigrados russos. Desde sua chegada a Paris, em 1924, Nicolau Berdiaev fez dele uma ativa propaganda. Desenvolveu-se ainda mais a partir de 1933, quando Gabriel Marcel formou um público filosófico no estudo de Heidegger e de Jaspers, e quando as obras de Kierkegaard, após os estudos de um outro russo emigrado, Chestov, foram traduzidas e editadas na França.

Por que o existencialismo russo, cujos representantes mais notáveis eram Berdiaev e Chestov, desempenhou esse papel de introdutor na França de alguns temas principais do existencialismo?

Porque a situação que iria ser a de todo o mundo da burguesia fora primeiro a deles: assistiram à derrocada de um regime e de um mundo. A transposição de sua experiência, fosse qual fosse a forma, exprimia a angústia que, na França por volta de 1933 - 1934, se apoderava dos homens que ouviam o desabar do velho mundo, que assistiam à ascensão da classe operária, que estavam dominados ao mesmo tempo pela angústia da crise e pelo

medo da revolução.

O mesmo fenômeno produzia-se na Alemanha após sua derrota: também ali os temas existencialistas foram desenvolvidos, principalmente por Heidegger e Jaspers, antes de o serem na França.” (GARAUDY, 1968:43)

1.2 Conceito da angústia existencial em Kierkegaard e Heidegger

É sabido que as bases do existencialismo sartreano encontram-se em Kierkegaard e Heidegger principalmente. Vejamos, primeiramente o conceito de angústia nesses dois pensadores para chegarmos, então, posteriormente a Sartre.

Diz Kierkegaard:

"Em tal estado (de inocência) existe calma e descanso, porém existe, ao mesmo tempo, outra coisa que entretanto, não é perturbação nem luta, porque não existe nada contra que lutar. O que existe então? Nada. Que efeito produz, porém, este nada? Este nada dá nascimento à angústia. Aí está o mistério profundo da vida: sua própria realidade, que é um átimo, e a inocência vê sempre e sempre, diante de si, este nada.

A angústia é determinação do espírito sonhador, e a tal respeito, ocupa lugar na psicologia. A vigília estabelece diferença entre mim mesmo e o outro em mim, o sono deixa-a suspensa, o sonho traz a suspensão dela como um vago nada... Poucas vezes encontra-se analisado, em psicologia, o conceito de angústia, e, desse modo, não posso deixar de assinalar bem a completa divergência entre estes e outros conceitos idênticos, como o de terror, que sempre remontam a alguma coisa de exata enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível... A angústia é *antipatia simpatizante* e *simpatia antipatizante*. A realidade completa do saber projeta-se na angústia como o infindo nada da ignorância.

Freqüentemente, não se dá muita atenção quando se fala de expressões como desejo, melancolia, espera, etc..., que têm implicação com um estado anterior e, por isso mesmo, *atual, a fazer-se sentir, do mesmo passo, que o desejo*

aumenta-o... A expressão desse desejo é a angústia, pois efetivamente, é na angústia que se pressagia o estado do qual se quer sair e é a angústia que proclama não ser bastante somente o desejo para que daí se saia...

A angústia pode ser comparada à vertigem. Quando o olhar imerge num abismo, existe uma vertigem, que nos chega tanto do olhar como do abismo, visto que nos seria impossível deixar de o encarar. Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar o espírito estabelecer a síntese, a liberdade imerge o olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar.

A angústia constitui o possível da liberdade e apenas essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido completo da palavra, absorvendo todas as finitudes, descobrindo todas as ilusões". (KIERKEGAARD, 1968:45)

Kierkegaard abandona a concepção idealista que despersonalizava o homem porque vinculava o pensamento ao sujeito puro do conhecimento, vinculava o homem a uma consciência vazia, abstrata, que não era de ninguém. Isso vale tanto para a consciência transcendental de Kant, quanto para o espírito universal de Hegel. Sendo assim:

"A preocupação constante do existencialismo é reencontrar um sujeito existencial, o de nossa experiência pessoal vivida, e de restaurar o contato íntimo na existência humana, entre a subjetividade e a transcendência, dois termos antitéticos mas indissolúvelmente ligados. A tensão entre esses dois termos define o sujeito existencial". (GARAUDY, 1968:47)

Vemos aqui que a expressão sujeito existencial se contrapõe à expressão sujeito puro do conhecimento, ou seja, o sujeito do existencialismo é o sujeito encarnado no aqui e no agora da existência humana, o sujeito da experiência vivida. E toda experiência vivida é única e incomunicável. Tal se expressa, por exemplo, na experiência de angústia e fé de Abraão. Para o

filosofo cristão Kierkegaard, Deus é uma exigência do desespero, um postulado do existente. Apesar disso diz ele que o crente não pode escapar à angústia porque nada pode garantir-lhe que a sua fé em Deus corresponda a uma realidade, permanece a incerteza: "Dentro da incerteza objetiva, estando por cima de uma profundidade de setenta mil pés de água, contudo eu creio." (KIERKEGAARD, 1968:135)

Uma consequência inevitável desse subjetivismo absoluto é que não deixa fora da subjetividade senão o nada. "O ateísmo desesperado da paixão inútil de Sartre acha-se no coração mesmo da fé de Kierkegaard, antepassado de todos os místicos sem Deus", segundo as palavras de Garaudy. Podemos observar que temas como subjetividade, solidão, ambigüidade, derrelição, desespero, nada, existência como tensão, são todos temas fundamentais das formas posteriores do existencialismo e são todos temas cristãos, temas místicos.

Martin Heidegger pode ser considerado a expressão mais aguda da confusão que atingiu o mundo no período compreendido entre as duas grandes guerras mundiais, especialmente na Alemanha. Diz-se que a derrota da Alemanha deixara mais ruínas morais que materiais. Esse estado de depressão moral se transformou num forte motivo para a embriaguez hitlerista, com seu irracionalismo profundo diante desse quadro de desolação moral, a vida do homem aparece sem perspectiva, fica desprovida de significado. A situação dos homens de uma certa nação e de uma certa classe num momento de crise torna-se, para Heidegger, a característica trágica de toda a existência, a condição humana por excelência.

Segundo HEIDEGGER (1968), o ser humano "só pode definir-se, a partir de seu existir, isto é, de sua possibilidade de ser ou não ser o que ele é". A inquietude de ser constitui a autêntica existência do homem. Segundo HEIDEGGER (1968) esta existência se dá em três momentos:

- 1- A derrelição – O homem surge do nada, é jogado no meio de suas possibilidades. Esse surgimento é contingente, sem razão, absurdo.
- 2- O projeto – O homem lança-se em direção ao possível, em direção ao que ainda não é, porque ele está cercado pelo nada. Nosso futuro inscreve-se no nada. Através de nossos projetos, o mundo adquire um sentido.
- 3- A queda – É o abandono da existência autêntica, a queda no cotidiano, no habitual, no estabelecido, o homem transforma-se numa coisa entre as coisas.

A angústia é a descoberta desta situação do homem, é a descoberta deste nada do mundo. A angústia é um sentimento que tem uma significação ontológica, revela-nos a estrutura fundamental do ser, porque o ser se declara pelo homem.

A propósito, Heidegger, sobre a angústia, em *O Ser e o Tempo*, diz:

"Aquilo com que a angústia se angustia é o ser - no - mundo como tal. Como se distingue fenomenalmente o com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial (...)

O com quê da angústia é inteiramente indeterminado (...) Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se (...) O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual

se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora (...) O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em **algum lugar**. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia (...) Aquilo com que a angústia se angustia é o "nada" que não se revela "em parte alguma" (...). Se portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que **a angústia se angustia, isso significa que a angústia, se angustia com o próprio ser - no - mundo** (...) O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo (...) Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença como ser possível e, na verdade como aquilo que somente a partir de si mesmo pode singularizar-se numa singularidade." (HEIDEGGER, 1988:250-5)

E prossegue:

"É na angústia que a liberdade de ser **para** o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção originária e elementar." (HEIDEGGER, 1988:256)

Para Heidegger, todo sentimento é revelação da situação original e da derrelição, que só nos é revelada diretamente na angústia. É por isso, que, para ele, a angústia constitui o sentimento fundamental. A angústia é um tipo de sentimento que declara ao homem o que ele é realmente. A angústia denuncia ao homem a insignificância de todas as possibilidades intramundanas. Aquele ente no qual o homem se amparava resvala no nada e o faz sentir-se suspenso sobre o vazio, com um sentimento profundo de desabrigo, colocado diante de sua possibilidade essencial de ser ou não ser. Essa possibilidade essencial de ser ou não ser é que constitui o pro-jeto, algo lançado para o futuro. Daí a angústia abrir a pre-sença (Dasein) como ser possível e que pode "singularizar-se numa singularidade".

A vida do homem é privada de um sentido pessoal. Ele é o que é preciso que seja em função de sua profissão, de seu papel social. Afasta-se de sua existência autêntica. Isso é uma degradação. Para fugir dessa degradação, o homem deve procurar todos os possíveis. Essa existência, que vai dar no nada e que só tem sentido por causa dele, é fundamentalmente uma existência para a morte - a possibilidade da impossibilidade da existência. Em seu livro *O ser e o Tempo*, HEIDEGGER (1988) diz: "O ser para a morte, enquanto significa lançar-se antecipadamente na possibilidade, é o que, antes de tudo, torna possível a possibilidade e o que a isola como tal".

Pela morte o homem arranca-se à realidade acabada e abre o horizonte infinito dos possíveis. No dizer de Lévinas, "a existência é uma aventura de sua própria impossibilidade".

Emmanuel Mounier, em sua *Introducción a los existencialismos*, Ediciones Guadarrama, Madrid, faz uma comparação que expressa a essência do existencialismo como um novo marco na história da filosofia: "O desespero ocupa na perspectiva existencial, o lugar que a dúvida metódica ocupa no início da reflexão cartesiana". (MOUNIER, 1963)

Ao otimismo desmesurado da burguesia, à confiança no progresso, na razão, sucede, na hora da decadência, com suas convulsões, seus antagonismos, suas crises e suas guerras, uma consciência infeliz que fará do existencialismo sua justificação ontológica. Essa crise coloca em questão a estrutura do ser e a condição do homem, o valor do conhecimento e a significação da história. Para Heidegger, a liberdade do homem é ao mesmo

tempo sustentada e ameaçada pelo mundo e pela transcendência. O homem para ele nasceu sem justificação; ele está aí, sem razão, sem finalidade. Nisso consiste a facticidade do homem. É o absurdo.

No livro de GARAUDY (1968), encontramos, a propósito do conceito heideggeriano de angústia o seguinte:

"A angústia é a experiência vivida fundamental em que se resumem todos os aspectos da condição humana: a solidão, a absurdez, a ameaça constante de perder-se nas coisas, de não ser mais que o prolongamento de nosso passado conjugado, ou de ser tragado por esse mundo objetivo acabado que nos cerca e de converter-se numa engrenagem passiva do mesmo, a vertigem de uma linguagem pode ensinar-nos o que temos de fazer, a presença da morte ao final de tudo o que me envolve e de tudo o que sou". (GARAUDY, 1968:56)

Para terminar essa reflexão sobre o conceito de angústia inserido no existencialismo heideggeriano, podemos dizer que, posteriormente a Heidegger, com a crise da burguesia, a Revolução Russa e ainda a ascensão do movimento operário na França, depois dos temas negativos como desespero, angústia, desamparo decorrentes da derrocada de mundo, surge a possibilidade de uma revolução. Essa visão está presente em Berdiaev e é uma constante do existencialismo francês. Derrocada... perdição... revolução... redenção... salvação. Há uma transposição metafísica: a redenção do homem. A redenção do homem se materializa através da revolução. Há como que uma teologização dos termos revolucionários. As duas temáticas características do existencialismo são dialeticamente dependentes: uma rejeita o mundo para tomar distância dele, outra para experimentar em decorrência dessa separação, nosso poder de

escolha, nossa total responsabilidade. Essas temáticas são os dois pólos no interior do tema fenomenológico que lhes constitui a unidade.

Diz KIERKEGAARD (1968:237): "Enquanto o pensamento abstrato tem por tarefa compreender abstratamente o concreto, o pensador subjetivo (ou existencialista), ao contrário, tem por tarefa compreender concretamente o abstrato". Talvez seja por isso que o pensamento existencialista se exprime, com maior facilidade, em obras literárias como romance e teatro do que nos trabalhos estritamente filosóficos. Simone de Beauvoir confirma essa posição quando escreve: "Se a descrição da essência surge da filosofia propriamente dita, só o romance permitirá evocar na sua realidade completa, singular e temporal o jorro original da existência". (BEAUVOIR, 1965:119) Talvez esse seja o motivo que levou Sartre a ser considerado, pelo menos pela maioria dos estudiosos de filosofia, o mais importante pensador do existencialismo. Ele como ninguém, associou a filosofia existencialista como teoria à literatura como expressão, no nível estético, dessa teoria. Aliás, sua versatilidade lhe permitiu exprimir-se em linguagem filosófica em forma de crítica literária, de novela e de romance. A propósito, Maurice Blanchot, citado por Annie Cohen-Solal, na obra SARTRE, (1986:335) afirma: "Essa fusão de filósofo e literato, com o mesmo grau de excelência, decorre também da possibilidade que a filosofia e a literatura lhe propiciaram ao se fundir nele".

Bem, passemos, então, a tentar compreender o conceito de angústia em Sartre e, naturalmente, os conceitos próximos de onde emerge e para onde converge esse referido conceito.

CAPÍTULO 2

O CONCEITO SARTREANO DE ANGÚSTIA EXISTENCIAL

2.1 Consciência, liberdade e angústia

Para efeito de início de argumentação, retorno aqui, *ipsis litteris* ao que já fora colocado na introdução deste trabalho.

A questão da angústia é tratada por Sartre principalmente na sua grandiosa obra "O Ser e o Nada". O ser em si é o ser das coisas - da identidade (é o que é). O ser-para-si é o ser da consciência - é o que não é, e não é o que é. Segue a lei da incidência. O predicado não coincide com o sujeito. O SER DAS COISAS É O SER DA COINCIDÊNCIA (O PREDICADO COINCIDE COM O SUJEITO). O problema da angústia nasce daí. O nada imerso no seio do ser da consciência, sem coincidência, é a brecha infinita, o vazio... A não completude... A angústia. A experiência da interrogação, a má-fé, é, com o nada, a força ontológica daquilo que vai ser. A liberdade é a experiência angustiosa por excelência. O homem, ser-aí-lançado, responsável pela construção de sua essência, é projeto: "Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro." (SARTRE, 1984:6)

A consciência é nada, é movimento, é constante busca de plenitude, de preenchimento do vazio, é o motivo da ambigüidade do ser humano, as ambigüidades da imanência e da transcendência. A liberdade só existe onde

existe consciência, por isto só o homem é livre. Mas essa liberdade é angustiante porque o homem se torna totalmente responsável por suas escolhas. Ele não tem ao que se ater. Ele é um ato solitário, ninguém pode escolher por ele. Por isso o existencialismo é a filosofia da subjetividade por excelência. O drama da existência é vivido de maneira *sui generis* por cada um de nós:

"Viver é, numa primeira análise, encontrar-se já no mundo; toda idéia de um acesso à vida é posterior a ela e supõe uma inferência, isto é, apresenta-se sempre como construção ou interpretação. A limitação de minhas lembranças e as crenças que acho em meu contorno, me fazem inferir que comecei a viver; mas tudo isto se dá em minha vida, realidade primária para mim e que precede todas as demais que possa encontrar. Ora, se o estar no mundo me é dado sem que eu nada tivesse de fazer, para continuar estando, necessito inapelavelmente fazer alguma coisa: em primeiro lugar, como vimos, um projeto de vida que irá articular os elementos de meu contorno na forma de repertório de possibilidades; em segundo lugar, tenho que pôr em jogo essas possibilidades para fazer efetivamente minha vida, isto é, para viver no sentido de continuar vivendo". (MARIAS, 1966:222)

Não poderia deixar de recorrer ao admirável Julián Marias para dar continuidade a essa reflexão. Apesar das diferenças entre a filosofia de Sartre e a de Julián Marias, ambos têm um ponto em comum: O homem é projeto, ou no dizer de Sartre "aquilo que se projeta num futuro" *Projectum* – do latim, significa: lançado para diante. O homem como projeto significa alguém que está aqui mas vislumbra estar lá. Mas o modo como estará lá não está ainda bem definido, depende do repertório de possibilidades, não só do futuro, mas já também do presente. O presente possui uma zona do passado e já uma zona do futuro. Isso tudo faz com que o homem seja um ser em constante expectativa. Não é isto extremamente angustiante? O passado não está plenamente presente na minha

consciência, muito menos o presente. E o futuro menos ainda. Mas eu sou um ser que se projeta no futuro carregando um passado e um presente com toda a nebulosidade que impede a minha consciência de captar isto tudo com a transparência desejada. Portanto sinto-me impotente, limitado, cerceado na minha transcendência, preso à minha imanência. Daí a angústia, a angústia de existir, a angústia existencial. Ao mesmo tempo que impotente, angustiado, cerceado, sou livre e responsável por minha liberdade. Este paradoxo constitui o verdadeiro motivo da angústia, mas este paradoxo é a própria situação existencial do homem. Por isso é que se diz que o homem está condenado a ser livre, ou seja, está condenado à improvisação por que não há um sentido da vida em geral para orientar, de antemão, sua ação:

"Na liberdade, o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação. Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente a seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo. Podemos dar uma resposta imediata: é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se preferir, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (...) Ser seu passado e seu futuro sob forma de nadificação significa ao homem estar perdido de si mesmo como característica fundamental do para-si." (SARTRE, 1997:72)

O mundo do em-si é um mundo definido a priori. O homem, sendo um para-si, encontra-se solitário no mundo sem sentido para ele. O homem é um estranho no mundo porque é o único ser sem natureza, não existe uma natureza humana universal, como existe uma natureza universal da pedra. Por

consequente o homem é um alienado no mundo; como um alienado, um estranho, o homem é levado ao desespero, tédio, náusea, sentimento de absurdidade. Mas, apesar disso, compete ao homem exclusivamente criar um sentido para a própria vida, porque a vida não tem um sentido **a priori**. É isso que Sartre quer dizer quando afirma que a vida não tem sentido, é um absurdo, etc. E as obras de arte que tratam da questão como o Teatro do Absurdo, romances como *A náusea* do próprio Sartre e outras obras do mesmo nível de outros autores expressam talvez com maior propriedade o verdadeiro sentido dessa visão da vida.

Diante desse sentimento de absurdo, é que se coloca o existencialismo contra a filosofia clássica da afirmação e do valor. HEIDEGGER (1966), em *Que é a metafísica* escreve: "O tédio profundo estende-se pelos abismos da existência como uma bruma silenciosa, confunde extremamente as coisas, os homens e nós mesmos numa indiferença geral. Esse tédio é a revelação do existir em sua totalidade." Esse tédio é a falta de razão de ser, que é o absurdo. Para Heidegger, a existência é o lançar-se contínuo às possibilidades sempre renovadas. Entre essas possibilidades, o homem vislumbra uma, privilegiada e inexorável: a morte. O ser-aí é um ser-para-a-morte. Então, para Heidegger a morte é aquilo que confere significado à vida.

Já para Sartre a morte retira qualquer significado da vida. A morte é a nadificação de nossos projetos – um nada total nos espera. A morte é um absurdo. A vida é uma paixão inútil, sem sentido, seus problemas não recebem qualquer solução. Será? Não recebem qualquer solução porque a vida continua sempre em aberto, faz parte de meu projeto. Sempre haverá problemas, então

nunca haverá soluções definitivas. Não há problemas definidos e definitivos. Não há soluções definidas e definitivas, há uma constante dialética entre o ser e o nada. O nada é que não permite a solução definitiva. É isso que torna a vida uma paixão inútil no sentido de que não se encontra uma solução que satisfaça essa paixão. Apesar disso, Sartre expressa a convicção existencialista fundamental de que, embora seja a vida inexoravelmente trágica, daí a paixão inútil, e o homem necessariamente fadado à frustração, valores suficientes para tornar a vida digna de ser vivida se acham ao seu alcance justamente no âmago do desespero. Como pode o desespero despertar para valores que tornem a vida digna de ser vivida? Quantas experiências nesse sentido já nos foram reveladas? Pessoas que escapam de acidentes violentos. Pessoas que estiveram à beira da morte com doenças graves, enfim, são muitos os relatos de pessoas que estiveram em situação de grandes dificuldades na vida. Valoriza-se a saúde principalmente em situação de doença. São muitos os casos de indivíduos que só após uma situação de verdadeiro desespero, encontraram valores suficientes para considerar que a vida deveria ser vivida. No caso da visão de Sartre, a saída para essa questão encontra-se no engajamento. O homem necessariamente deve buscar a que se ater. Esse engajamento que se expressa numa posição política frente a realidade social, representa a possibilidade de o homem "resolver" o problema fundamental que é o de ser condenado à vida.

Mas mesmo considerando que valores podem ser encontrados em situação de angústia, vimos que toda angústia surge da liberdade de escolha e para Sartre, "toda escolha é escolha da finitude". Permanece portanto a limitação humana como causa de seu eterno drama existencial. Mas é exatamente e

paradoxalmente esse drama que leva o homem a construir a sua essência através de sua existência. Essa é a irremediável facticidade do homem. É o homem aí tolhido, sem seu consentimento e impotente face a esta parte culpável de si mesmo que inexoravelmente limita o que nele há de ultrapassagem e de impulso. Sartre, na esteira de Heidegger, se propõe a compreender o homem e o mundo senão a partir de sua facticidade. Isto porque para Heidegger, o ser-no-mundo é um *a priori* da condição humana.

A obra de Sartre, *A Náusea*, expressa esse tolhimento do homem no seu ser-no-mundo, em relação ao qual a idéia de intencionalidade é tão somente uma indicação ainda abstrata. A náusea expressa a situação do homem enredando-se na sua indigência ordinária, na qual se acha abandonado, não tanto, segundo Sartre, à angústia Kierkegaardiana, mas sim, a uma espécie de tédio fundamental.

Mounier em sua *Introducción a los existencialismos* diz: "No existe efectivamente, outra filosofia que tenga tanto que decir a la desesperación del hombre contemporaneo". A propósito de Nietzsche. "Por ello esta filosofía de la angustia total reprocha al racionalismo moderno, em nombre de una experiencia decidida, haber conservado por miedo, frente al hombre, el pobre ser sin realidad del positivismo. Tal es la línea del existencialismo ateo que va de Heidegger a Sartre, y que abusivamente se toma hoy por el conjunto del existencialismo". Podemos perceber a constância da temática "nada, angústia, desespero, solidão..." nesses vários filósofos do existencialismo. A abordagem segue sempre um eixo central que conduz toda a argumentação. As divergências,

creio eu, são nuances que aparecem aqui e acolá num ou noutro conceito. Desde Heráclito, a dialética adquiriu esse significado de movimento do ser através de pólos antagônicos: ser- não- ser. O devir é resultado do não- ser. Sartre diz que a consciência é o nada. O homem é essa ambigüidade dialética de ser e nada. A consciência, o para-si, é responsável pela desesperada busca nadificante do ser. O nada, portanto, só pode ser produzido pela consciência. Daí que, para Sartre, o homem é que introduz o nada no mundo porque "... esse nada intra-mundano não pode ser produzido pelo ser- em- si: a noção de ser como plena positividade não contém o nada como uma das suas estruturas". (SARTRE, 1997)

Sartre fala ainda de dois tipos de angústia: angústia ante o passado e angústia ante o futuro. Sobre a angústia ante o passado dá o exemplo de um jogador inveterado que decidiu não mais jogar, mas que, diante de uma mesa de sinuca, é tentado a jogar. Vive, então, todo o drama diante de uma decisão do passado. Decisão essa que foi tomada em função da família que sofria as conseqüências do jogo. Diz ele: "Estou só e desnudo, tal como diante da tentação do jogo, na véspera, e, depois de erguer pacientemente barreiras e muros e me enfiado no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que nada me impede de jogar. E essa angústia sou eu, porque só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me não sendo mais esse passado de boas decisões que sou". (SARTRE, 1997) Com esse exemplo Sartre pretende demonstrar que "existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia". A angústia, então, é resultado da consciência de liberdade.

Já a angústia ante o futuro se insere na dimensão dos possíveis. Os possíveis me trazem angústia porque constituem um caminho aberto, indefinido e indeterminado. Para não cair no precipício tenho que, dentre os possíveis, tomar uma série de medidas como, por exemplo, olhar bem as pedras e não me aproximar da beira. A angústia se dá sempre diante da possibilidade sempre futura de cair no abismo. Isto no caso de usar minha liberdade de não querer cair no abismo. Suponhamos que eu deseje cair no abismo numa atitude suicida. Ainda assim a angústia permanecerá porque o horizonte dos possíveis ainda estará presente, mesmo neste caso, porque, ao aproximar-me do abismo, posso, na hora exata, mudar de idéia ou ser afastado por outra pessoa.

De certa forma, vivo, no momento, uma situação de angústia ante o passado e de angústia ante o futuro. Tinha no meu horizonte de possibilidades realizar esse trabalho ou um outro há quase vinte anos. Entretanto, as dificuldades daquele tempo me impediram de fazê-lo. Diante da possibilidade de fazê-lo dentro de um prazo determinado, surge a angústia ante o futuro. Diante dos possíveis, o nada que se abre à minha frente, fico angustiado. A angústia ante o futuro está aí. Mas o passado está em jogo. O mesmo autor que li há vinte anos se me coloca agora como um novo desafio. E o passado que construí ao longo desses anos está presente como ingrediente dessa angústia. Angústia ante o passado. Mas essa angústia decorre de minha liberdade de escolha.

Poderia não ter escolhido aceitar o desafio de fazer este trabalho.

"A Liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o

ato. Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade" (SARTRE, 1997).

diz Sartre em *O Ser e o Nada*. E prossegue, na obra citada: " Convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o Eu que designa o ser livre". Aqui caímos num círculo vicioso: liberdade – angústia – obrigação de refazer o Eu. A obrigação me angustia. A liberdade me leva à angústia. A angústia me impulsiona a cumprir a obrigação e a exercer a minha liberdade. "Na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais", diz Sartre em *O Ser e o Nada*. Isso significa que o exercício da liberdade me coloca sempre numa situação de ter que optar. Por isso nada solicita a liberdade no sentido de obrigá-la a decidir por isso ou aquilo e nada a obstrui a não ser decidir por isso ou aquilo. Por isso, a liberdade se angustia diante de si, ou eu me angustio diante de minha liberdade, ou a liberdade é angustiante. Dizendo de outro modo, a liberdade é o lugar da angústia: "Ser livre é correr o perpétuo risco de ver nossas ações fracassarem e a morte destruir o projeto." (PERDIGÃO, 1995:104)

"Correr o risco" é a expressão do exercício da liberdade. Quem não é livre não corre riscos. Está submetido a um "céu inteligível". Está imune ao sentimento de culpa porque não é responsável por seus atos. A angústia é o que resultado da liberdade. O sentimento de culpa resulta do fato de o homem ser totalmente responsável por seus atos. Não há algo exterior em quem depositar a responsabilidade e a culpa. Porque o homem não é projeto de algo exterior a si,

mas ele próprio é responsável pelo projeto que ele é, pesa sobre ele a angústia da culpa pelos possíveis fracassos. A culpabilidade emana do fato de ser livre e a angústia emana da consciência disso. A morte é o grande desafio porque representa a nadificação do projeto:

“... a morte, está certo, não é um limite à liberdade, mas não porque seja um projeto livre da consciência ou pertença à estrutura do Para-Si e sim, ao contrário, por não ser um projeto nem pertencer ao Para-Si. A morte nada tem de ‘humana’, mas é totalmente estranha à existência humana. Escapa, por princípio, ao Para-Si, não faz parte essencial da vida nem é um componente ou um ‘prolongamento’ da existência.” (PERDIGÃO, 1995:101)

Como a vida, a morte também é um absurdo por ser “totalmente estranha à existência humana”. Em Sartre, até a morte se circunscreve no horizonte dos possíveis porque nunca se sabe exatamente quando ela vai acontecer. Este ato extremo da vida humana paradoxalmente “não faz parte essencial da vida”. Mas, segundo meu modo de ver, faz parte do drama existencial. Isto porque se o homem, como Para-Si, é projeto, abertura para o futuro, faz parte da estrutura de seu ser o não cessar esta expectativa. A morte, no entanto, significa a possibilidade de interromper esse processo, ou seja, interromper esse projeto.

Julgo que essa complicada rede de raciocínio se torna mais compreensível quando toma corpo mais concretamente através da obra de arte: a poesia, o romance e o teatro, por exemplo, me dizem mais concretamente e mais expressivamente o que é o sentimento da angústia, o que é a gratuidade da vida, gratuidade essa que se insere no contorno da angústia. A linguagem literária

talvez seja o lugar privilegiado para expressar a temática existencialista porque ela transcende, como símbolo, o caráter denotativo mais apropriado ao rigor filosófico. Por isso que muitos não consideram, por exemplo, um Santo Agostinho um verdadeiro filósofo porque, para expressar a dimensão espiritual, baseada no idealismo platônico, ele utiliza-se de uma linguagem bastante literária. Sartre por ter sido uma mistura de filósofo e literato foi vítima do mesmo tipo de acusação. Deixaremos, entretanto, essa questão para mais adiante, quando tratarmos da literatura de maneira mais especial.

2.2 O existencialismo é uma filosofia da contradição

De tudo que foi visto até aqui, e isso não é novidade, pode-se perceber que toda filosofia existencialista, de origem cristã ou de origem atéia, é por excelência uma filosofia de contradição. Esta contradição que se funda na condição do homem ferido, do homem desesperado, não leva a um quietismo por causa da desdita, mas o contrário. O Existencialismo lança o homem frente à sua desdita: em Pascal um buscador febril de diversões; em Nietzsche, criador de valores e de potência; em Heidegger, um poder ser, um impulso, um salto, um ser-para-diante-de-si. Nisto reside sua transcendência, pólo de relação com a imanência. Aqui está a dialética. Aqui está a contradição. Para Sartre o em-si e o para-si. O em-si, imanência. O para-si, transcendência. O ser humano é sempre mais do que é embora não seja o que ele será. Como diz Sartre: "O ser não é o que é e é o que não é." Para Sartre este movimento do ser não é o efeito de uma plenitude, mas de uma impotência. O em-si, o ser bruto é esse que tem uma espécie de plenitude. Mas é uma plenitude morta. O ser-em-si é o que é, não

pode voltar para si, não pode adiantar a si mesmo, cheio de si mesmo, opaco a si mesmo, maciço, sem segredos. Daí a náusea, esse mal estar vago e asfíxiante que sentem diante dele todos aqueles que não são falsos. O ser humano é uma descompressão do ser. Não coincide plenamente consigo e, através da liberdade, introduz o jogo no ser e até o jogo duplo, a má fé. Esta descompressão só é possível, porque há no ser uma fissura pela qual se introduz subrepticamente o nada. O advento da existência humana assinala uma queda, um "vazio de ser", um pôr em questão o ser, uma vitória do nada. Esta concepção prospectiva da existência está estreitamente ligada ao conceito de temporalidade, aliás inseparável da filosofia existencialista. Kierkegaard, como vimos, enfatiza o instante, ponto de impacto da temporalidade no tempo. Heidegger enfatiza a chamada do devenir ao mesmo tempo que sua urgência trágica, pois esta chamada é uma chamada da morte.

Apesar de ser prospectiva, a "duração" para Sartre é irremediavelmente oca: o passado é irrecuperável, a queda do para-si na imobilidade adormecida do em-si; o presente é a fuga perpétua diante da morte que nos amedronta, é uma derrota diante da hostilidade do ser.

A angústia é o sentimento dominante da condição humana e é o tema presente nos vários existencialistas, de Pascal a Sartre. Em Heidegger, a angústia é o sinal do sentimento autêntico da condição humana. Não é, entretanto, angústia de nenhum objeto determinado, mas uma percepção brutal de nosso ser-no-mundo, da mundaneidade do mundo em estado puro, de nosso desamparo e de nossa marcha para a morte. A angústia surge como reação à

cotidianeidade pequeno-burguesa, em que o ser se instala com confiança entre seus objetos tranquilizadores, em que suas propriedades, seu bem natural ocultam-lhe seu desamparo. Em geral, a angústia cai no medo, isto é, no temor de objetos determinados, que ao mesmo tempo a desvia e nos tranqüiliza. É muito melhor para o homem comum um inimigo conhecido e visível do que um horror incompreensível que se esconde em nosso coração. O espírito do medo, entretanto, não alimenta por muito tempo a angústia original, dissolvendo-a rapidamente nos mil refúgios das seguranças materiais e morais. Heidegger atribui toda doutrina da salvação a esses refúgios do medo contra a angústia, como uma repulsa a toda espécie de esperança.

A trama principal da existência, para o existencialismo, é o nada. E é deste fato principalmente que deriva a angústia. O sentido original da palavra angústia aponta para a idéia de estreiteza. Jaspers assinala que a vida mais elevada do existente é uma vida estreita. Não pode aprofundar sua experiência do ser além da condição de limitá-la por todos os lados. Acaba finalmente nas situações limites, das quais a primeira é minha condição mesma no mundo e as outras condições são experimentadas na morte, no sofrimento, no combate e na falta.

Para Sartre o ser da realidade humana se determina como uma falta de ser, fissura na plenitude do ser, distância nula, impossibilidade de ser sua própria coincidência. Essa fissura é o nada. A realidade humana é, pois, falta, carência. Isso pode ser demonstrado pela realidade do desejo. Desejo é falta de ser. Ao mesmo tempo é um constante esforço para alcançar uma plenitude, uma

coincidência consigo. Este esforço, este impulso para a plenitude sempre fica decepcionado, sempre aspira a uma impossível fusão do ser e da consciência, da plenitude e do impulso, do em-si e do para-si. Como consequência a existência humana é por natureza uma existência vã que alimenta uma consciência desgraçada. O ser humano não é jamais o que é. O que será, o que deseja ser, não o é, porém. O que é, apenas o é quando já tinha sido desejado atrás e se apresenta como matéria morta. A existência humana é a decepção absoluta. A consciência reflexiva se esforça por recuperar este ser que escapa sob a unidade de um olhar, em uma dupla tentativa para objetivá-lo e interiorizá-lo. Consegue apenas um novo fracasso. É o olhar, olhar que gela. Sartre não conhece outro olhar. Forças, sentimentos potentes que sempre acompanharam o homem no mundo de repente ficaram sem objeto. As filosofias do absurdo abriram um devir enquanto a consciência ocidental não encontra mais além desta crise, um novo impulso de vida e um novo equilíbrio para o homem. Aí está a ambigüidade da dramática existencialista. Submergindo-se nas fontes do ser, umas vezes põe a flutuar uma ressurreição patética da existência; outras vezes, o delírio do nada. Em um e outro caso, os temas trágicos da angústia, da irracionalidade da experiência e da presença do nada no ser não podem ter as mesmas ressonâncias nem tão pouco o mesmo sentido.

José Augusto Seabra em seu livro, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, a propósito de Fernando Pessoa, diz: "E de novo corroído pela dúvida, este acaba por negar qualquer transcendência à pura dimensão ontológica", isto é, o para-si não pode reduzir-se à pura dimensão ontológica, sempre está dentro, aberto para o nada ...

"Além de ti
 Nada há decerto
 Nem pode haver
 Além de ti
 Que (só) tens essência
 Nem tens existência
 E te chamas (...) ser." (CAMPUS apud SEABRA, 1974:47)

Aqui está mais uma passagem em que Fernando Pessoa parece que, através do heterônimo Álvaro de Campos, se antecipa às análises sartreanas de *L'Être e Le Néant*. Para Sartre, esta redução à pura dimensão ontológica se dá no plano do ser-em-si. Neste caso não há nenhuma transcendência:

"Além de ti,
 Nada há, decerto". (SEABRA, 1974)

Para ele só o ser-em-si possui uma essência, mas não possui uma existência. Só o homem existe. Existir é se projetar num futuro:

"Nem pode haver
 Além de ti
 Que (só) tens essência
 Nem tens existência
 E te chamas(...) ser." (SEABRA, 1974)

Fico a pensar que Fernando Pessoa fez esses versos sob encomenda para o pensamento sartreano, pois o precedeu na existência neste mundo. Como já vimos, Fernando Pessoa leu outros existencialistas precursores de Sartre e a partir de suas idéias desenvolveu seu poema.

Certo é que a problemática central do existencialismo sartreano está aí presente. "A existência precede a essência." Aí estão os conceitos fundamentais da ontologia existencialista: Nada, essência, existência.

Para Sartre a descoberta da existência provoca um sentimento fundamental que é a náusea. Isto porque o ser humano se dá conta de que é um-ser-aí-lançado, um ser-no-mundo, desprovido de um *a priori* que lhe dê uma determinação. A gratuidade, a falta de determinação e, portanto, a insegurança diante do desconhecido, do projeto vital, do indeterminado, da falta de sentido, da existência, tudo isso causa esse sentimento que para Sartre era fundamental – a náusea. A propósito, em sua obra *A Náusea*, Roquentin cita diversas situações na vida em que freqüentemente é tomado por esse sentimento. Como para Sartre esse é um sentimento fundamental, parece-me que ele quer dizer que o homem vive de maneira difusa em estado de náusea e as situações concretas da vida servem de experiência para demonstrar o surgimento da náusea diante do absurdo. A existência é absurda. A descoberta da absurdez da existência é que provoca a náusea. Como essa absurdez é fundamental como fato, a náusea é fundamental como sentimento diante do fato. *A Náusea* é uma obra que se posiciona contra a vida burguesa e introduz a filosofia da negação. *O Ser e o Nada* é o resultado mais elaborado e sistematizado do pensamento já expresso em *A Náusea*. A mensagem é a mesma: a triste futilidade de qualquer empreendimento humano, a triste futilidade do próprio homem, que é uma paixão inútil conforme já falamos anteriormente. Nisto consiste o drama humano que tem sua origem na liberdade. A liberdade encontra seu terreno de ação no compromisso. Somos solidários por uma necessidade inerente ao ser humano. A

solidariedade não é um valor, é um fato para Sartre. Tudo que o homem faz influi nos acontecimentos coletivos. A responsabilidade do homem é imposta pelos fatos. Por mais livre que o homem seja ele é visado pelo que se passa no mundo. A liberdade sempre se dá dentro de uma situação concreta, dentro das possibilidades dadas. Não posso ser livre para escolher ser jogador de futebol se não tenho as duas pernas. Não posso ser livre para viver na Idade Média se ela há muito já passou. A liberdade sempre ocorre dentro de uma situação.

Para Sartre, essa liberdade é que garante ao indivíduo a busca da autenticidade, contra a má fé. A má fé ocorre todas as vezes em que o indivíduo deixa de ser autêntico.

Fernando Pessoa, em Alberto Caeiro, em um poema de "O Guardador de Rebanhos", expressa muito bem essa visão:

"Procuro despir-me do que aprendi,
Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
Desembrulhar-me e ser eu, não Alberto Caeiro,
Mas um animal humano que a Natureza produziu."

Em um outro lugar, diz:

"O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.

Mas isto (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)
 Isso exige um estudo profundo,
 Uma aprendizagem de desaprender
 E uma seqüestração na liberdade daquele convento
 De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras
 eternas
 E as flores as penitentes convictas de um só dia,
 Mas onde afinal as estrelas não são estrelas,
 Nem as flores senão flores,
 Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores."

"Despir-se do que aprendeu", "esquecer-se do modo de lembrar que lhe ensinaram", "raspar a tinta com que lhe pintaram os sentidos", "desembrulhar-se", ser ele mesmo, não Alberto Caeiro. Tudo isso significa a busca da autenticidade do 'eu', pela qual Sartre tanto se bate; é o fugir da má-fé, é o afirmar-se como para-si. "Saber ver", "Saber ver sem estar a pensar", "nem pensar quando se vê", "nem ver quando se pensa". Percebe-se uma preocupação com a sensação direta em contato com a realidade (Sensacionismo). Lembra o "ir direto às coisas" de Edmund Husserl que tanto influenciou Sartre na utilização do método fenomenológico. A não intervenção do conhecimento *a priori* no ato de perceber. A intuição direta da realidade. A não intervenção do constituído no constituinte, a liberdade de captar a realidade no seu estado puro. A não contaminação do conhecimento do momento com preconceitos existentes na mente. A questão epistemológica aqui se torna fundamental para a visão ontológica do existencialismo sartreano. "Trazer a alma vestida" significa a não-liberdade para se ver, significa não-liberdade para se pensar. Daí a necessidade de "uma aprendizagem de desaprender." O convento é o lugar da não-liberdade, o lugar onde a liberdade é seqüestrada: "E uma seqüestração na liberdade

daquele convento". As freiras são como estrelas, são externamente determinadas, são determinadas por leis eternas, são freiras eternas. Estrelas e flores são seres-em-si:

"Mas onde afinal as estrelas, não são senão estrelas,
Nem as flores senão flores."

As freiras deixam de ser "para-si" e se tornam "em-si", como as estrelas e flores.

O convento é o exemplo mais expressivo da existência em série, as freiras vivem quase totalmente no nível da serialização. Tudo é determinado. Obedece-se cegamente como as estrelas obedecem cegamente as leis da mecânica celeste. Essa condição serial é a própria negação da dialética. Talvez por isso a Idade Média tenha durado tanto. O medieval era um ser estético por excelência. Ele queria ouvir a harmonia do universo. Harmonia tem a ver com a música. O universo seria uma grande sinfonia. O maestro era Deus. O canto gregoriano era a expressão litúrgica dessa visão de mundo. A música clássica que o sucedeu já expressava a idéia de conflito, acordes não resolvidos em busca de solução. Algo completamente diferente do canto gregoriano. Então, a Idade Média, nas suas manifestações culturais, expressou melhor do que qualquer outra época histórica, essa condição serial. O Renascimento vem romper esse estado de coisas. As transformações econômicas (Revolução Comercial), as transformações científicas (Revolução Científica), as transformações religiosas (Revolução Protestante), as transformações artísticas (Revolução Artística) representaram a antítese do processo histórico que

desembocaria na Idade Moderna propriamente dita. É a luta contra o estado de queda, ou seja, a queda do homem na serialização. O ponto de partida do existencialismo que é o estudo da condição humana concreta, tem algum ponto de ligação com o antropocentrismo do Renascimento que vai eleger o homem como ponto mais importante a partir do qual todo o conhecimento passa a ser construído. Um novo período histórico, que torna o homem o único responsável pelo rumo da humanidade. Não há mais um Deus como guia no exercício de nossa responsabilidade. Aí está o fundamento da angústia, a angústia da responsabilidade. Essa posição acaba com todas as desculpas que os homens costumam inventar para viver covardemente sem enfrentar a realidade, ou engajar-se nela; é a experiência vivida de uma gratuidade total do mundo e de si próprio na ausência de álibis. É o desvelamento daquela liberdade e daquela responsabilidade que obriga o homem a criar as justificativas que ele não encontra já prontas na existência.

Como diz Thomas Ransom Giles em sua *História do Existencialismo e da fenomenologia*: "Para Sartre, ter, fazer e ser são as categorias básicas da realidade humana, e o instrumento para a compreensão dela é a fenomenologia". (GILES, 1989:293)

À procura do ser último que a fenomenologia visa no fenômeno, Sartre descobre que o mundo é humano com sua angustiante, gratuita e total liberdade. É dele que vem o sentido ao mundo. Então, o significado do mundo é somente aquele que o próprio homem cria. Não há, portanto, nenhum problema de relação entre o significado humano e o significado do ser, que vai além das perspectivas

do próprio homem. Assim a visão de Sartre se restringe ao homem e ao mundo, ao ser para-si e ao ser-em-si. Não há nenhum guia exterior ao homem para orientá-lo sobre o mundo e sobre ele próprio. Daí a solidão trágica do homem. A angústia resulta da responsabilidade humana de quem não admite nenhum guia no exercício dessa responsabilidade. O senso da vida se resume na responsabilidade do homem. A humanidade, em suas teorias, sempre teve presente o homem e sua responsabilidade. Na prática, entretanto, a humanidade sempre se esforçou para se esquecer dele. Sartre reforça com veemência o fato de o sentido da vida ser a responsabilidade do homem. Está aí a base de todo o existencialismo: a condição humana. A condição humana é o ponto de partida de toda essa corrente de pensamento. "A existência precede a essência". Só o ser humano existe. Só a condição humana permite a condição de existência. Existir é ter a consciência de ser projeto, algo que tem como vocação fundamental o sair de si para projetar-se para fora (ex-ístere). A pedra não existe, ela é. O homem não é, ele existe. A não-plenitude leva à angústia. O ser projeto constante alimenta essa angústia constante que o ser humano é.

Álvaro de Campos (Fernando Pessoa) em Pecado Original, um de seus inúmeros poemas diz:

"O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo;
 O que não há somos nós, e a verdade está aí.
 A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.

 Que é da minha realidade, que só tenho a vida?
 Que é de mim, que sou só quem existo?" (CAMPOS,
 1986:322)

Quando Álvaro de Campos diz que “o que há é só o mundo verdadeiro” ele, na verdade, quer dizer que só o mundo é. Só o mundo, como em-si, possui a plenitude de ser. O homem, não. O homem não é, ele existe. É como diz Sartre, “o homem é o que não é e não é o que é”. E Álvaro de Campos diz: “o que não há somos nós...” O homem é esta contradição: busca a plenitude da pedra que sabe jamais poder conseguir, mas, ao mesmo tempo, jamais gostaria de ser pedra: “a nossa realidade é o que não conseguimos nunca”.

Quando Álvaro de Campos diz “Que é da minha realidade, que só tenho a vida?” parece-nos que ele aponta para o tema da eterna finitude do homem, pois como diz Paulo Perdigão, “De certo modo, tanto faz para o Para-Si ser mortal como imortal: por desconhecer-se como ‘já-morto’, o Para-Si como que vive em uma condição de eternidade.” (PERDIGÃO, 1995:103). “Só ter a vida” expressa a condição de indigente no mundo, característica fundamental do ser humano que, portanto, não é realidade, mas, sempre, possibilidade. “Res”, do latim, de onde deriva a palavra “realidade” significa “coisa”. O homem, mesmo quando se coisifica pela má-fé, sempre tem diante de si a possibilidade de ser autêntico. Por este motivo, Sartre foi talvez o filósofo mais polêmico do século, exatamente pelo esforço extremo de viver em consonância com aquilo que ele pensava.

Finalmente, o último verso dentre os versos por nós aqui destacados do poema “Pecado Original”, parece querer dizer-nos duas coisas: 1ª - cada um é um na sua peculiaridade de ser; 2ª - só o homem existe, no sentido de que “existir” significa “estar em pé, fora de”, isto é, poder observar o próprio ser como se

estivesse fora dele. Pode-se dizer, então que só o homem existe, porque só ele é capaz de distanciar-se de si mesmo e de seus atos para examiná-los. Essas duas perguntas dos dois versos acima comentados apontam para a própria angústia do homem que emana do fato de só ele existir como um solitário no mundo.

CAPÍTULO 3

FERNANDO PESSOA E ÁLVARO DE CAMPOS:

CRIADOR E CRIATURA

3.1 Considerações gerais sobre Fernando Pessoa

Fernando Pessoa era possuidor de um espírito acentuadamente intuitivo e contraditório. Talvez por isso mesmo demasiadamente complexo e cheio de arestas quiçá impossíveis de serem aparadas. A tendência para a especulação filosófica se faz presente em toda a sua obra, tendência essa somada a uma imaginação extremamente versátil que o levou a expressar as várias vertentes de pensamento dos mais diversos temas que constituem as fontes das preocupações humanas.

Para expressar a sua grandiosa complexidade, a sua vida paradoxal, foi necessário o desdobramento do poeta, em várias personalidades, das quais as mais importantes são Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Essas personalidades constituíram poetas autônomos e foram consideradas pelo próprio Fernando Pessoa, tanto pelo temperamento quanto pela visão de mundo, individualidades distintas e independentes da sua.

Na poesia ortônima de Fernando Pessoa, percebe-se muito amiúde um conflito constante entre a realidade interior e a exterior: "lá fora vai um redemoinho de sol os cavalos do carroussel.../ árvores, pedras, montes, bailam parados dentro de mim..." (Chuva Oblíqua). Aqui já se manifesta o problema

epistemológico da percepção da realidade que, afinal, desemboca na questão do conhecimento. No poema "Chuva Oblíqua", encontram-se aspectos objetivos do mundo em relação à consciência que não foram dissolvidos na subjetividade do poeta.

Mas aí já se inicia o processo que desembocará, na expressão poética de Fernando Pessoa, na primazia do pensamento sobre a sensibilidade: "O que em mim sente está pensando". É a oposição entre o sentir e o pensar. Esta oposição foi parte importante da visão de mundo de Fernando Pessoa. Mas, o que Fernando Pessoa entendia por pensamento? É importante investigarmos essa questão, uma vez que tantas vezes essa oposição está presente em sua obra.

A poesia de Fernando Pessoa é pontilhada de indagações que se aproximam da filosofia cartesiana no que diz respeito aos problemas da consciência e da natureza do EU. Descartes escreveu nos seus *Principia Philosophiae* que por pensamento ele entendia tudo o que ocorre em nós quando estamos conscientes e até onde há em nós consciência desses fatos. Então, compreender, querer, imaginar, sentir são fatos de consciência, portanto constituem aspectos do pensamento:

"Pela palavra pensar entendo eu tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios. É por isso que não somente compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são aqui a mesma coisa que pensar." (DESCARTES, 1971)

O conceito cartesiano que inclui o sentir na órbita do pensar pressupõe

a existência do EU pensante, reduto da consciência, sem o que seriam inconcebíveis as sensações e os estados afetivos como as paixões e os sentimentos. Daí se pode concluir que tudo que se experimenta ou se sente depende da prévia consciência que se tem de si mesmo. O pensar abrange, portanto, o sentir. Dessa forma, a qualquer conteúdo da sensibilidade, corresponde uma forma de pensamento. Na poesia fernandina, o pensamento se sobrepõe à sensibilidade de tal maneira que freia, nele, o fluxo das sensações, estabelecendo-se o primado da consciência reflexiva: "Tenho tanto sentimento/ Que é freqüente persuadir-me/ De que sou sentimental/ Mas reconheço ao medir-me/ Que tudo isso é pensamento/ Que não senti afinal". O pensamento, contrariamente aos sentimentos, às sensações, às emoções, não é fugaz. O poeta português não sabe o que sente e nada sabe quando sente: "Se sou triste?.../ Francamente não o sei/ A tristeza em que consiste?/ Da alegria o que farei? "Os sentimentos fogem, transformam-se, não são completamente reais e nem totalmente irrealis. Os sentimentos dependem da imaginação, que se cria e recria, segundo as necessidades da consciência. A imaginação, em Fernando Pessoa, subjaz às exigências racionais e dialéticas de seu espírito. A poesia fernandina reflete uma busca de equilíbrio entre a imaginação e o pensamento racional.

Nele a reflexão excessiva se opõe ao sentir espontâneo. O EU é o ponto de referência essencial para dar sentido a tudo: "Ah! O mundo é quanto nós trazemos / Existe tudo porque existo / Há porque vemos / E tudo é isto, tudo é isto!"

Não resta a menor dúvida de que a subjetividade da filosofia cartesiana encontra eco na subjetividade da filosofia existencialista em que a condição humana é o ponto de partida para a construção de toda sua visão de mundo. Fernando Pessoa confirma esse enfoque: "Existe tudo porque existo." A substancialidade do pensamento de Descartes, entretanto, não encontra eco em Fernando Pessoa. A subjetividade de um é diferente da do outro. Em Fernando Pessoa, em lugar do EU substancial (*res cogitans*), encontramos um sujeito pensante fragmentado em várias direções, um EU cindido em entidades que não são reais. Há um hiato entre o Eu e a consciência de existir: "Eu vejo-me e estou sem mim,/ conheço-me e não sou eu". No primeiro verso, a palavra EU é a consciência reflexiva pela qual o poeta vê, mas separada daquilo que é, sem coincidir consigo próprio. No segundo verso, designa o ser, que escapando ao seu conhecimento, recua para os bastidores da consciência, para deixar o vago sentimento de estar, de encontrar-se existindo. Categorias como parecer, ser e estar são importantes na poesia de Fernando Pessoa. Parecer expressa sempre o EU ilusório, a aparência; ser é projeto que jamais se concretiza; estar é o fato inexplicável da existência. Enfim, nada poderia caracterizar tão bem esses aspectos que estamos enfocando da poesia de Fernando Pessoa como as palavras de José Augusto Seabra em seu livro *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*:

"Entre uma poesia pessoal e subjetiva em crise e a poesia impessoal e objetiva de que falava Mallarmé, estamos com Pessoa perante uma poesia multipessoal, plurisubjetiva. E é esta, quanto a nós, a sua verdadeira revolução poética."
(SEABRA, 1974:XXI)

Aqui se constata a grande diferença entre o filósofo e o poeta. Seguramente René Descartes jamais poderia criar uma filosofia que tivesse como ponto de partida uma plurisubjetividade sem comprometer o rigor e a seriedade de sua obra. Mas filósofo não é artista. O poeta é. O poeta não tem o mesmo compromisso com a verdade que o filósofo. O poeta é um fingidor, no dizer de Fernando Pessoa. E ninguém melhor que ele soube desincumbir-se desse papel. Essa multipessoalidade, expressão de uma plurisubjetividade, condiz com uma espécie de descentração do sujeito. Em *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, podemos encontrar: "Como o panteísta se sente árvore e até flor eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada um, por uma suma de não-eus sintetizados num eu postiço". Seria a pluralidade do real responsável pelo surgimento da pluralidade dos sujeitos? Os heterônimos seriam resultado das várias concepções de mundo decorrentes dessa pluralidade de sujeitos? Segundo José Augusto Seabra a proliferação do eu numa multiplicidade de "não-eus", implicando a concepção de um "eu postiço", determina todo o processo de criação heteronímica. Ainda com Seabra, explicando melhor esse fenômeno:

"A identidade supõe assim, segundo Pessoa, a alteridade". Citado pelo mesmo autor os "Textos Filosóficos, I, estabelecidos e prefaciados por Antônio de Coelho Pina, expressam com acuidade a idéia em pauta:

"Para se sentir puramente si-próprio, cada ente tem que estar em relação com todos, absolutamente todos, os outros entes; e com cada um deles na mais profunda das relações

possíveis. Ora, a mais profunda das relações possíveis é a relação de identidade. Por isso, para se sentir puramente si-próprio, cada ente tem que, sentir-se todos os outros, e absolutamente consubstanciado com todos os outros." (COELHO, 1971:37)

E emenda de maneira grandiloqüente SEABRA (1974:5):

"Se não se trata, com efeito, de um "processo novo" de criação, o fenômeno heteronímico assume entretanto um sentido e um alcance mais profundo: não é já como "processo" que ele se dá, mas como uma visão ontológica da poesia enquanto manifestação plural do ser."

Com razão, em um outro lugar, Seabra critica a redução da poesia pessoana a uma dimensão meramente filosófica. Mas aqui ele próprio expressa uma visão filosófica ao constatar a poesia como um ser fundido em linguagens, escritas, leituras possíveis. O real é um ser plural e a poesia plural expressa essa pluralidade. Daí a necessidade da pluralidade de sujeitos, pluralidade essa que aparece através de seus heterônimos.

Poderíamos dizer que uma palavra resume toda essa problemática do ser, do conhecer, do sentir, do estar: mistério. O ser surge como mistério, compromete e invade o poeta. O conhecimento implica uma certa distância: está aí o mistério da transcendência e da imanência. O ser que invade tem que estar ao mesmo tempo distante para ser conhecido. A busca da intimidade do ser contrasta com a necessidade de afastamento dele para conhecê-lo. Busca-se a luz para o conhecimento, para o esclarecimento (esclarecer é *tornar claro*). Mas o ser sempre permanece escuro, razão da poesia. O esclarecimento total é tarefa das ciências, da racionalidade cartesiana. Por isso Pessoa são vários EUS. Não

é o eu único do cogito cartesiano.

Isso diz ele mesmo:

"Quanto mais claro
Vejo em mim, mais escuro é o que vejo.
Quanto mais compreendo
Menos me sinto compreendido. Ó horror
... paradoxal deste pensar...
Tudo tem as (razões) na treva
Do mistério e eu sou disso sempre
Demasiado consciente, muito
Atento ao substancial do existir
E à [consciência] do mistério em tudo.
Cada coisa para mim é porta aberta
Por onde vejo a mesma escuridão;
Quanto mais olho, mais eu compreendo
De quanto é escura aquela escuridão;
E quanto mais o compreendo, mais
Me sinto escuro em compreender.
Desde que despertei para a consciência
Do abismo da noite que me cerca,
Não mais ri nem chorei..." (*Poemas Dramáticos*, p.638)

Aliás, as inúmeras antíteses, sempre presentes na obra pessoana, exprimem essa eterna ambigüidade do ser: Claro/escuro, mais/menos, porta aberta/escuridão etc. Há um tipo de conhecimento que não pertence à ordem da explicação, à ordem do esclarecimento e dele só pode falar a arte. Este conhecimento pertence à ordem estética, impenetrável pelo conhecimento científico. Fernando Pessoa "brinca" habilmente com esse seu privilégio de ter sido um poeta animado pela filosofia: "Fui um poeta animado pela filosofia e não

um filósofo com faculdades poéticas". (SEABRA, 1974:XVII, citado por LIND, prefacio a *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, p.XIX). Enquanto filósofos e críticos de literatura se digladiam sobre a questão de limites, as fronteiras entre o poetar filosófico e o filosofar poético, Fernando Pessoa, com sua genialidade, instaura a imbricação dessas instâncias, fazendo as duas coisas. Acho que não se deve condenar Antônio Pina Coelho por ter escrito seus fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa, como não se deve condenar os críticos literários que freqüentemente navegam na seara da filosofia para analisar as obras literárias. Deve-se, outrossim, atentar para que não se caia num reducionismo de parte a parte.

A realidade da arte é por demais rica, polissêmica, livre, para ser atingida por brigas de fronteiras. Talvez um leigo em Filosofia não conseguisse perceber um aspecto da profundidade da obra de Fernando Pessoa. Talvez um leigo em literatura não conseguisse perceber recursos literários que conferem à obra fernandina um nível *sui generis* de dimensão estética.

Voltando à questão da subjetividade de Pessoa, percebe-se o seu grande esforço para explicar os heterônimos que têm um sentido diferente de pseudônimo. Os heterônimos são personagens de vida própria que não têm o compromisso de manter uma unidade com Fernando Pessoa ele mesmo.

Em *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, citado por SEABRA, (1974:11), podemos encontrar:

"Hoje já não tenho personalidade; quanto em mim haja de humano, eu o dividi entre os autores vários de cuja obra

tenho sido o exterior" e "O autor destas linhas - não sei se o autor deste livro - nunca teve uma só personalidade, nem pensou nunca, nem sentiu, senão dramaticamente, isto é, numa pessoa, ou personalidade, suposta, que mais propriamente do que ele próprio pudesse ter esses sentimentos."

Surge daí a plurisubjetividade. O próprio Pessoa se põe a dar inúmeras justificativas para a origem de seus heterônimos. Ele mesmo afirma que cada um deles surgiu da necessidade de se criar um tipo de poesia com características próprias que encarnasse um tipo de personalidade. Assim ele dá nascimento a cada um com dia, mês e ano como se fossem pessoas reais. Na realidade são máscaras (personas) oriundas da multiplicidade dramática de seus poemas. Parece que Fernando Pessoa brinca de descobrir o sentido da vida, o sentido do sentir, do pensar, do amar etc. através de alguém que é ele próprio e não é. Este brincar é que constitui o verdadeiro sentido da poesia que deixa tudo em aberto, nada é categórico, deixa espaço para a imaginação sem fim. É um verdadeiro jogo em que o protagonista se mostra, escondendo-se; mas nunca se mostra totalmente e nunca se esconde totalmente. A realidade que ele tenta mostrar também é trabalhada da mesma maneira. A realidade é e não é. Nunca é totalmente. Talvez, neste caso, o existencialismo, com todo seu conteúdo sobre sua visão de mundo tenha dado uma grande contribuição para Pessoa. Sabemos que ele leu os primeiros existencialistas, Antônio Pina Coelho diz:

"Com dificuldade se poderão marcar etapas de evolução na sua vida, porque evolução implica nexos causais e este não é nítido. A obra tem todas as características de impressões de viagem: Variedade, desconexão, incoerência, espontaneidade, inacabamento e ao mesmo tempo uma descontraída e arrebatada profundidade." (COELHO, 1971:13)

Esse jogo de Fernando Pessoa manifesta uma incessante ironia diante da vida social em especial. Parece um eterno denunciador da falta de sentido da vida, às vezes de maneira mais explícita, às vezes de maneira mais camuflada. Ele é crente, é descrente, é cristão e ateu, homem e não-homem talvez, é ele mesmo e não é, é outros. Como cita Antônio Pina Coelho:

"Espírito livre de qualquer peia interior ou exterior: nem mulheres, nem dinheiro, nem família, nem glória, fama, amor ou qualquer valor conseguiram entusiasamá-lo ou prendê-lo durante muitos dias seguidos. Toda a vida de Pessoa gira em torno da sua obra literária, com a grandeza e a inutilidade fundamental de um jogador de xadrez. O que interessa é o jogo, tudo o mais tem para ele interesse secundário". "A sua liberdade e superioridade ao cotidiano e socialização assegurou-as declinando mesmo um convite para professor na Universidade de Coimbra, preferindo o pagamento de empregado de escritório sem horário fixo." (COELHO, 1971)

Fico a lembrar, guardadas as devidas proporções e **data venia**, do nosso Mané Garrincha. Quando acabou o último jogo em que o Brasil foi campeão, perguntou:- "Então, acabou? Não vamos jogar mais?" Coisa mais ou menos assim. Para ele o importante era jogar, brincar com a bola. Não a glória, não a fama, não o dinheiro. Para Pessoa, escrever, não ser professor da Universidade. Por isso disse ele:

"Se depois de eu morrer, quiserem escrever a minha biografia.

Não há nada mais simples.

Tem só duas datas - a da minha nascença e da minha morte.

Entre uma e outra coisa todos os dias são meus". (Poemas de Alberto Caeiro)

Um outro componente da vida de Pessoa se encaixa perfeitamente no

que se disse dela até agora: é a solidão. O ato de escrever é um ato solitário. E Fernando Pessoa escreveu muito. No caso de Pessoa parece que a solidão é resultado também de sua constituição psíquica. A propósito, Antônio Pina Coelho refere-se a essa questão:

"Este homem tímido, reservado, com numerosas horas de infecundidade, freqüentemente embriagado, que morre de cirrose hepática, cheio de complexos, é o mesmo que o intempestivo Álvaro de Campos, o escritor fecundíssimo que deixou apenas um livro pequeno publicado e escondida uma das obras mais vastas e variadas da Literatura Portuguesa, o gentleman delicado, vestido a rigor, o escritor que, embora morto, vai afirmando a sua vida progressivamente numa ressurreição gloriosa". (COELHO, 1971:33)

Ou como diz o próprio Pessoa: "Os espíritos como o meu nascem velhos e vivem vencidos" (Fernando Pessoa, *Páginas de Doutrina Estética*).

Controvertida foi a figura de Fernando Pessoa, como controvertida é sua obra.

Mas a genialidade sempre extrapola os padrões de comportamento que correspondem à expectativa da sociedade. Foi assim com tantos artistas dos mais variados ramos da arte, foi assim com cientistas de renome internacional. Não seria diferente com Fernando Pessoa. O ser humano é esta riqueza inesgotável cuja capacidade de produção é imprevisível.

Por "Considerações Gerais sobre Fernando Pessoa", intentamos, ao invés de mencionar dados biográficos, falar, ainda que superficialmente, de sua obra poética, marcando impressões que nos ficaram de sua leitura.

Como não é nossa intenção aprofundar essas considerações, mas apenas fazer um comentário genérico, julgamos que o que se comentou é o suficiente para penetrarmos, com mais cuidado e com mais vagar, no estudo de seu heterônimo, Álvaro de Campos, objeto de nosso particular interesse nesse trabalho.

Antes de nos debruçarmos atentamente sobre os poemas de Álvaro de Campos para uma análise mais específica à luz da visão da angústia existencial na perspectiva sartreana, falaremos também, de maneira genérica, do poeta Álvaro de Campos.

3.2 Considerações gerais sobre Álvaro de Campos

Álvaro de Campos nasceu em 1890, em Tavira, sul de Portugal. Era engenheiro naval formado na Escócia. Entretanto, viveu no ócio por opção de vida.

Temos, portanto, um personagem do final do século XIX e que vive as transformações do início do século XX e que é engenheiro por formação.

Antes de tecermos algumas considerações sobre o contexto da vida de Álvaro de Campos, faremos uma breve retrospectiva histórica para podermos contrastar a visão de mundo predominante antes do século XIX com a visão de mundo posterior a esse período, o que, naturalmente, vai exercer uma forte influência na literatura modernista em Portugal do século XX.

Eduardo Prado, em seu livro "O mundo precisa de filosofia", num capítulo intitulado "O espírito mágico da civilização da máquina", divide a História, grosso modo, em duas etapas. A primeira se reporta à Antigüidade e cobre todo o processo histórico até aproximadamente o Renascimento. Durante esse período, diz o autor que a humanidade viveu um certo tipo de ideal que ele chama de Ideal Contemplativo: predomínio do místico, do fantasioso, da religião, da contemplação. Não havendo ainda uma definição precisa em termos de ciência, o conhecimento se expressava de forma mesclada na religião, na filosofia e em obras de caracteres genéricos. A segunda etapa começa a se gestar no Renascimento: fuga ao misticismo, auto-afirmação do homem, surgimento de outros valores após a Revolução Comercial, etc.

No final do Renascimento, René Descartes (1596-1650), preocupado em criar um método de investigação científica, para libertar as ciências do jugo religioso, escreve sua obra "Discurso sobre o método", que vai instaurar a primazia da razão no que tange ao conhecimento da realidade. O trabalho de Descartes contribuiu enormemente para o desenvolvimento das ciências, mormente as ciências humanas. No século XVIII, a Revolução Industrial vem criar as condições materiais para o aceleração do desenvolvimento científico. O desenvolvimento científico engendra o desenvolvimento tecnológico. É o Ideal Operativo assumindo o lugar do Ideal Contemplativo. O mundo do contemplar, do fantasiar cede seu lugar ao mundo do observar, do experimentar, do comprovar, do fazer e do operar. A ciência e a máquina ocupam todos os espaços. A Revolução Francesa significa a ruptura de um regime autoritário que tinha como sustentação a crença de que o rei reinava por delegação divina. Os ideais de

liberdade, igualdade e fraternidade servem como pregação ideológica dos burgueses que precisam desprender o homem da terra para ter mão-de-obra necessária à nova estrutura econômica. A idéia de produção, de dominação da natureza pelo homem ganha força. Todo esse contexto histórico certamente se torna propício a um novo espírito científico. As ciências exatas e as ciências da natureza ganham corpo.

Num período imediatamente posterior à Revolução Francesa, nasce na França, Augusto Comte, jovem versado nas ciências físicas e matemáticas, que desenvolve um sistema de pensamento conhecido como Positivismo. Esse movimento filosófico ganhou rápida projeção porque refletia o espírito da época: a busca da alta objetividade científica, visão empirista da realidade, modelo mecanicista de análise da realidade, a única verdade era a baseada na experimentação e na comprovação científicas.

Na segunda metade do século XIX (1859) nasce em Prossnitz, na Morávia, Edmund Husserl, considerado o pai da fenomenologia. Denuncia o afastamento entre as ciências e o mundo real, a que ele chama o mundo da vida. Edmund Husserl procura demonstrar que a postura positivista de abordagem do real não é adequada para toda e qualquer realidade. A realidade humana é por demais dinâmica, imprevisível e complexa para se deixar captar de maneira exata, mensurável, da mesma forma que se pode descrever uma árvore, um rio, uma pedra. A fenomenologia de Husserl vai deitar as raízes para uma nova forma de conceber o real.

Temos então que o Renascimento foi um movimento de virada na História. As revoluções religiosas (Reforma Protestante), econômica (Mercantilismo), científica e artística provocaram transformações que, por sua vez, vão desencadear as revoluções do século XVIII, a saber: a Revolução Francesa, a Revolução Industrial e a Revolução Intelectual (o Iluminismo).

O século XIX assiste ao nascimento das ciências humanas cujos métodos são influenciados pelo positivismo. O mundo contemplativo, medieval é substituído pelo mundo operativo do capitalismo industrial. A máquina marca sua presença.

É neste ambiente de final do século XIX e início do século XX que vive Álvaro de Campos. Engenheiro, sabe muito bem o sentido das máquinas. Poeta, sente as conseqüências das mesmas na vida das pessoas.

Álvaro de Campos é um poeta futurista, um homem das fábricas, das máquinas, da velocidade. Não é dado à convivência social. Não se adapta à vida em sociedade, vive à margem da vida social. Para ele a base de toda a arte é a sensação. A sensibilidade é a vida da arte. A exaltação dos sentidos é a característica fundamental de Campos. Propõe-se a abrir seus sentidos todos ao mundo e à vida. Sua poesia expressa uma alucinante dimensão sensacionista. Seu sensacionismo é, porém, diferente do de Alberto Caeiro. Alberto Caeiro exprime um sensacionismo de linha objetivista, de raiz empirista. As sensações retratam, na mente, a realidade tal qual ela é. Álvaro de Campos é um sensacionista subjetivista. As sensações são elaboradas pela consciência. A mente é que determina o modo de sentir o mundo e a vida.

Dizer que Caeiro exprime um sensacionismo de raiz empirista significa dizer que, neste caso, a mente é considerada uma tabula rasa, ou seja, um quadro em branco onde as sensações são impressas. A mente desempenha um papel totalmente passivo. Já em Álvaro de Campos, seu sensacionismo é subjetivista no sentido de que a mente joga um papel ativo, preponderante, sendo considerada a elaboradora das impressões recebidas pelas sensações e construtora do nível de significado dentro do contexto do mundo da vida, para usarmos uma expressão husserliana.

Segundo THONNARD (1968), "o espírito moderno é fundamentalmente racionalista" , isto é: não só "tem fé na razão, na evidência da demonstração, crendo na eficácia da luz natural", mas também proclama que "apenas devemos confiar na razão... e apenas admitir nos dogmas religiosos o que ela reconhece como lógico e satisfatório segundo a luz natural". Segundo o mesmo autor, "dois homens dominam na multidão dos filósofos modernos: Descartes que é o seu iniciador e Kant que marca o apogeu". Assinalamos atrás grandes transformações na sociedade, as quais determinaram o surgimento da Idade Moderna. Sem dúvida, René Descartes, no campo intelectual, como o grande precursor do Iluminismo, é o divisor de águas entre a visão de mundo medieval e a visão de mundo que introduz a modernidade. A grande novidade de Descartes foi colocar o homem com sua razão como o ponto de partida para o conhecimento da realidade.

Kant realiza a grande revolução no que diz respeito à epistemologia com uma teoria transcendental do conhecimento. Distingue dois elementos

básicos no processo do conhecimento: um elemento dado e um pressuposto. O elemento dado é o fenômeno (do grego, *Fainomai* aparecer, manifestar) ou seja, a coisa, o objeto que se manifesta para mim como um "caos de sensações". O pressuposto, – as formas **a priori** da minha sensibilidade –, de minha intuição pura, é responsável pela organização no espaço e no tempo daquele "caos de sensações" inicial.

Quando dizemos que Kant realiza a grande revolução no campo da teoria do conhecimento com uma teoria transcendental, referimo-nos a seu método a que ele chama de **reflexão transcendental** que examina o juízo nas suas condições prévias, exigidas antes do próprio conteúdo, ou seja, condições *a priori*, que **transcendem** a natureza do objeto, qualquer que seja ele. **Transcendental** porque se fixa na nossa maneira de julgar em geral, sobrepassando todos os objetos particulares do juízo. **Sobrepassar** aqui é sinônimo de **transcender**.

Tanto em Descartes como em Kant o fundamental é a declaração da importância do eu no processo do conhecimento.

Fernando Pessoa nos seus "Textos Filosóficos", citado por Maria Aliete Galhoz, a propósito desse assunto, diz:

"Tudo é sensação.(...) O espiritual em nós é a potência para sentir e o sentir é a sensação, o ato.(...) Tudo o que existe é um fato mental, isto é, concebido. (...) Criar, isto é, conhecer uma coisa como em nós, mas não em nós, (...) é concebê-la como feita da nossa própria substância conceptiva, sem ser essa mesma substância." (CAMPOS, 1986)

Nelly Novaes Coelho, na Introdução da *Obra Poética de Fernando Pessoa*, escreve a propósito dos poemas de Álvaro de Campos: "Nesses poemas, aparece de maneira indiscutível a intenção básica do processo poético de Fernando Pessoa: consumir a alquimia do verbo, ou melhor, transubstanciar em palavra a "verdade" do real, intuída pelas sensações (...)"

Obviamente, não será por acaso que, nos anos 1915 e 1916, quando aqueles poemas eram divulgados, Fernando Pessoa registrava também em seus manuscritos soltos, reflexões filosóficas e estéticas que indicam com clareza a intencionalidade criadora que orientava, no momento, sua produção poética. Para se compreender melhor o quanto a poesia fernandina foi "programada" ou era "intelectualizada", (como ele tantas vezes afirmou) parece-nos bastante esclarecedor um cotejo de textos" (COELHO, Nelly Novaes in *Fernando Pessoa, Obra Poética*, Introdução). Em seguida, Nelly Novaes Coelho transcreve uma série de textos filosóficos ou de análise literária para confirmar sua posição. É claro, então, o lastro kantiano na produção poética de Álvaro de Campos. As sensações são organizadas por um *a priori* da sensibilidade, da intuição pura.

Partimos de Descartes, passamos por Kant e acho plausível chegarmos a Edmund Husserl, o pai da Fenomenologia. Com certeza Edmund Husserl também foi "vítima" da compulsão de Fernando Pessoa pela leitura. Em Pessoa, principalmente em Alberto Caeiro, como já dissemos, percebemos uma influência empirista em sua concepção da sensação. Por outro lado a subjetividade que se funda no cartesianismo também se faz presente nele. A Fenomenologia supera essa dicotomia sujeito-objeto (subjetividade do

racionalismo e objetividade do empirismo) dizendo que toda consciência é intencional, ou seja, tende para uma realidade.

Sartre, grande admirador da fenomenologia, utiliza-a como método de abordagem da realidade até onde pode para expressar seu existencialismo.

Álvaro de Campos, diferentemente de Caeiro, poetiza as sensações, considerando-as do ponto de vista do sujeito como uma consciência doadora de sentido a elas. Neste ponto há uma coincidência entre a posição de Álvaro de Campos e da Fenomenologia apropriada de Edmund Husserl por Sartre e desenvolvida na perspectiva da visão existencialista. A partir do conceito de intencionalidade, Sartre firma a condição do homem no mundo como a base de explicação da realidade e a partir daí abandona a Fenomenologia de Husserl que é filosofia essencialista.

A condição humana no mundo interpretada por Jean-Paul Sartre é uma condição dramática. A causa do drama é o fato de o homem ser provido de uma consciência (ser-para-si) que o transforma em um estrangeiro no mundo do ser em si, desprovido de consciência.

Nas palavras de Maria Ozomar Ramos Squeff,

"O homem é o estranho no mundo e diante de si mesmo devido à ruptura causada pela consciência; esta ocasiona a distância do eu em relação a si próprio, sendo assim a raiz de pluralidade e até de incoerência íntima; ela afasta o eu dos seus sentimentos, da sua ação e das coisas, torna-os exteriores." (SQUEFF, 1980:41)

Aliás, essa temática, ou seja, o que significa ter consciência está presente em toda a obra de Fernando Pessoa, em que ele alterna pontos de vista gerais com o enfoque do drama pessoal. Esse drama pessoal acaba se tornando a primazia e se exacerba, nas poesias de Álvaro de Campos. Ai ele realiza poeticamente várias tentativas para superar o drama da consciência. Fala da angústia e da nostalgia de não poder vencer a distância entre o pensamento e o mundo. Não quer mais ser sujeito de conhecimento, separado das coisas que conhece; quer ser um com as coisas:

"Árvores estranhas a mim a um ponto inconcebível à consciência de as estar vendo (...)

Não poder eu fazer qualquer coisa gênero haver árvores que deixasse de doer,

Não poder eu coexistir para o lado de lá

Com estar-vos vendo do lado de cá." (p.288)

Esse "querer ser um com as coisas", o que sabemos, na realidade, impossível, talvez seja o sentido mais profundo do sentimento estético.

É querer colocar o universo dentro de você. É a sensação do englobante. Seria possível isso, se acabássemos com a dicotomia eu-mundo. É a idéia do englobante (das *ungreifende*) de que nos fala Karl Jaspers.

Nota-se neste particular a influência de Walt Whitman (1819-1892), nascido nos Estados Unidos, na obra poética de Álvaro de Campos. Num pequeno livro de José De Nicolas e Ulisses Infante, intitulado *Fernando Pessoa*, encontramos a seguinte análise:

"Whitman acreditava numa unidade universal maior, que englobasse todos os homens, todos os seres, todas as coisas existentes. Daí sua necessidade de provar todas as emoções, de estender seu canto a todas as coisas e seres: 'Ser em tudo – o que é melhor que isso?' ou ainda 'Eu sou o poeta do Corpo e eu sou o poeta da alma,/ Os prazeres do céu estão comigo e as dores do inferno estão comigo, / Os primeiros eu enxerto e cultivo em mim mesmo, as últimas eu traduzo numa nova língua/ Eu sou o poeta da mulher assim como do homem./ E eu digo que é tão grandioso ser uma mulher quanto ser um homem..." (NICOLA e INFANTE, 1995:59)

Whitman viveu o período da transformação industrial dos Estados Unidos e, por isso, exalta, em poemas, a vida moderna, a liberdade, a democracia. Por isso sua obra poética é escrita em versos livres, com imagens pulsantes de valorização da vida moderna:

"Da vida imenso em paixão, pulsar e poder,
Saudável, para a ação mais livre criado sob as leis divinas,
O homem Moderno eu canto". (in NICOLA e INFANTE, 1995:59).

Em outro lugar Whitman diz:

"Eu acredito na carne e nos apetites,
ver, ouvir, sentir são milagres, e cada parte e toque meu é um milagre".
(in NICOLA e INFANTE, 1995:59).

Álvaro de Campos tem em Whitman um de seus principais inspiradores. Em Álvaro de Campos, pode-se perceber uma vibração energética, uma ânsia de saborear cada ato, cada sensação.

Talvez o verbo para caracterizar melhor os dois poetas seja mesmo o verbo saborear. Sabor e saber têm a mesma raiz etimológica: *sapere* = ter bom sabor. O sentido do paladar é o sentido da proximidade do sujeito com o objeto. Eu sinto o objeto quando sorvo uma xícara de chá. A visão é o sentido da distância. Se o objeto estiver muito próximo dos olhos, eu não o vejo. Álvaro de Campos e Whitman parecem querer saborear o mundo em cada ato, em cada sensação.

Em ambos, porém, as sensações têm como eixo de referência e de sentido o Eu, ou seja, a consciência doadora de sentido. Não se trata da consciência como **tabula rasa** do sensacionismo de Alberto Caeiro. Dito de outra maneira, a intencionalidade da Fenomenologia que Sartre foi buscar em Husserl é a categoria epistemológica presente no transfundo da concepção de sensação subjacente na obra poética de Álvaro de Campos. O último verso da Ode Triunfal expressa uma vontade imensa, fulgurante, extasiante de estar presente em tudo e em todos, de conhecer a vida em todas as suas dimensões: "Ah não ser eu toda a gente e toda parte!"

Mais uma vez aqui percebe-se a tensão entre a imanência e a transcendência. A consciência abre uma janela para o mundo, mas eu estou limitado ao tempo e ao espaço. A minha liberdade é projeto, é algo que me lança para o infinito, mas eu estou preso à minha situação. A minha liberdade é situada, como defende Sartre.

Até aqui limitamo-nos a tecer considerações de maneira mais genérica

sobre a obra poética de Álvaro de Campos, destacando a questão da subjetividade e das sensações, relacionando-as com posições de filósofos como Descartes, Kant, Husserl e Sartre em relação a esse assunto.

Desta maneira citamos trechos esparsos de Álvaro de Campos que pudessem, segundo nossa interpretação, comprovar essas diferentes visões, influenciando a sua obra. Além disso buscamos em alguns autores citações que coincidem com o nosso ponto de vista fundamental: o de que a obra poética de Fernando Pessoa (Álvaro de Campos) se presta a uma análise sartreana. Fernando Pessoa, repito, poetiza a vida como um poeta "animado pela filosofia", como ele mesmo afirmara.

CAPÍTULO 4

O CONCEITO SARTREANO DE ANGÚSTIA EXISTENCIAL NA POESIA DE ÁLVARO DE CAMPOS

4.1 Álvaro de Campos no contexto histórico e literário de Portugal do início do século XX

Uma grande força poética, uma poderosa inspiração, podem ou não coincidir com uma poderosa inteligência crítica, com um espírito rigoroso e analítico; mas, em Pessoa, o equilíbrio entre elas é, no melhor de quanto nos deixou, a característica fundamental do seu gênio. Só esse equilíbrio pode explicar a “coexistência” desses vários poetas entre si, e que Fernando Pessoa “tenha podido ser, ao mesmo tempo, clássico e moderno, espiritualista, materialista e panteísta – senão existencialista, como seria interessante estudar –, um revolucionário e um nacionalista místico...” (LIMA, 1968:11)

Parece-me que, em Fernando Pessoa, seus caracteres psíquicos se associam à situação histórica de grande instabilidade na Europa do início do século XX. “Os movimentos de vanguarda da Europa seguem as ebulições políticas de sua época: são explosivos e descontínuos.” (ABDALA JR e PASCOALIN, 1985)

Em Portugal a transição da Monarquia para a República traz também um clima de instabilidade política no início do século. Naturalmente as ebulições políticas da Europa como um todo iriam ter seus reflexos em Portugal.

O mesmo clima que dá lugar a uma série de tendências literárias, em Pessoa, como o positismo, o futurismo, o sensacionismo, o interseccionismo e outros, é o clima que dá surgimento ao existencialismo na Europa, originalmente na Alemanha, com Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger que influenciaram na caracterização do existencialismo sartreano.

Álvaro de Campos, segundo minha visão, dado o caráter de seu subjetivismo sensacionista, dado o seu individualismo, dada a sua intempestividade de caráter e por outras razões que assinalarei ao longo desse capítulo, é, seguramente, o heterônimo que mais se enquadra numa visão existencialista da realidade. Há de se considerar, no entanto, nesse particular, que a obra de Álvaro de Campos não possui uma homogeneidade de características do início ao fim.

No capítulo anterior, fiz uma rápida retrospectiva histórica mostrando as várias transformações que culminaram na formação da visão positivista da realidade como uma nova epistemologia.

O início do século XX vem assinalar o questionamento dos princípios positivistas, com profundas transformações no campo das ciências naturais e das ciências humanas. Surgem ideologias irracionistas que certamente vão influenciar a produção literária da época.

Verificamos anteriormente, quando comparamos vários existencialistas, que o existencialismo ateu tem como ponto de partida a mesma causa do existencialismo cristão: o homem desamparado, impotente, o homem

que é nada, só encontra sentido para sua vida em Deus. A base do existencialismo ateu também é esse sentimento de desamparo, nulidade, angústia, falta. Só que o homem, solitário no mundo e sem um Deus para ampará-lo, será um condenado à vida aqui na Terra.

Álvaro de Campos é o heterônimo fernandino que talvez mais retrate esses sentimentos expressos através da ambigüidade de seus poemas. Mesmo em "Ode Triunfal", em que o poeta-engenheiro retrata um certo ufanismo do mundo "civilizado", das máquinas e das fábricas pós-revolução industrial, percebe-se uma profunda ironia em relação ao que estava acontecendo naquela época. Não deixa de ser uma crítica à visão positivista, cientificista, mecanicista que predominava naquele tempo; o sensacionismo presente no poema, em que o "eu" e o objeto (máquina) se misturam, não conflitua com a visão existencialista. Aqui, mais uma vez, constata-se a mesma contradição que podemos, talvez, encontrar em Sartre: a busca da sensação das coisas em estado puro, tais como as via e as tocava, sem serem "contaminadas" pela cultura e pelos preconceitos. Será isso possível? Mas ao mesmo tempo, Sartre coloca como ponto importante de sua filosofia a intencionalidade. E a intencionalidade coloca a consciência como doadora do sentido. Portanto há aqui um subjetivismo. Em Fernando Pessoa, nem mesmo a máscara heteronímica de Alberto Caeiro, considerado sensacionista objetivista, dá conta de ser o tempo todo objetivista. Permanece, mesmo nesse caso, uma certa ambigüidade. O que se pode constatar é que Caeiro é mais acentuadamente objetivista e Álvaro de Campos é mais acentuadamente subjetivista. Talvez Álvaro de Campos, como Sartre, diante de um novo cenário de mundo industrializado, esteja até mais propício a um

sentimento nadificante. O triunfalismo e o decadentismo não podem ser delimitados com facilidade em Álvaro de Campos. Em "Ode Triunfal" ou em "Opiário" encontra-se essa ambigüidade de sentimentos. Num triunfalismo total, um decadentismo total. Historicamente, o existencialismo surge dessa ambigüidade: o homem racional que triunfa sobre a natureza, que transforma o mundo, é o mesmo homem que faz a guerra e destrói a sociedade. A alta racionalidade científica ocidental, que desenvolve a mais refinada tecnologia, é apropriada por interesses políticos em função da destruição. A reação de visões irracionistas é bastante coerente com esse estado de coisas. O absurdo é o inexplicável, é o irracional. Nesse sentido, o existencialismo se aproxima da visão mística. O mistério também é o inexplicável. O homem é esse mistério. O mundo é esse mistério. Fernando Pessoa mais do que ninguém diz desse mistério. Para os místicos, o problema da transcendência se resolve em Deus. Para Sartre, não se resolve. Para Fernando Pessoa, ora se resolve, ora não, porque nele ocorre uma total despersonalização. O leitor acaba concebendo mais perguntas do que respostas. A arte, a religião talvez sejam instâncias em que as questões referentes à angústia de existir possam ser melhor resolvidas do que na filosofia. A religião por causa da fé que se coloca como solução definitiva para as perguntas que não podem ser respondidas. A arte, e aqui se inclui, sobremaneira, a obra de Fernando Pessoa, porque não é de sua alçada dar respostas definitivas. Fernando Pessoa faz arte muito amiúde com temas consagrados pela filosofia. Nesse sentido, ele é privilegiado em relação a qualquer filósofo: faz de sua arte uma filosofia, enquanto nenhum filósofo pode fazer de sua filosofia uma arte sem correr o risco de ser considerado um filósofo menor.

Na sua Introdução ao livro *Obra Poética de Fernando Pessoa*, Nelly Novaes Coelho confirma, em parte, essa nossa visão, senão vejamos:

“Álvaro de Campos é o poeta moderno da dialética fundamental: eu civilizado *versus* eu poético, tentando conhecer as antinomias latentes no novo ser-forjado-pela-civilização, quando posto em confronto com o absoluto.” (Álvaro de Campos seria o novo ser embrionário que hoje vemos aparecer, inconfundível, no “mutante cultural” dos nossos dias.) e prossegue mais adiante:

“A idéia mais próxima que nos ocorreu, ao tentarmos “diagnosticar” o contemporâneo Fernando Pessoa (principalmente, o espetacularmente registrado em Álvaro de Campos), foi do “corpo somático” que, nestes últimos anos, vem sendo investigado por fenomenólogos, psicólogos e cientistas de várias áreas... Por ser uma relação inesperada e insólita que se nos apresentava à reflexão, resolvemos investigar sua possível legitimidade e retomamos o caminho de análise que vínhamos seguindo: o de como Fernando Pessoa resolveu, em poesia, o problema do conhecimento colocado por sua época. Nessa atitude basilar, víamos (e vemos) a principal razão da absoluta atualidade da poética fernandina...”. (COELHO, 1986)

Em seguida, a autora menciona Tomas Hanna que analisa como profetas arautos do “mutante cultural” de nossos dias: Kant, Nietzsche, Freud, Darwin, Marx, Kierkegaard, Husserl, Sartre, etc, para concluir que Fernando Pessoa se dedicou à leitura de quase todos eles e que mesmo que não os tivesse lido, ele poderia expressar em sua produção poética suas idéias como um dos superperceptivos que se anteciparam aos tempos.

Grandes expressões da cultura humana como os acima mencionados foram responsáveis pela mudança radical no rumo da história e, conseqüentemente, da cultura. Fernando Pessoa faz parte desse grupo

privilegiado no que diz respeito à literatura. Isso por dois motivos: pelo seu cabedal intelectual e por sua superperceptividade.

Estamos aqui falando do homem da nova sociedade tecnológica. Dessa sociedade que provoca um grande impacto na história mais recente que se inicia no final do século XIX e adentra o século XX. Estamos falando de um homem que possui a extrema sensibilidade necessária para perceber, à frente de seu tempo, o que viria adiante. Daí ser Fernando Pessoa também um dos arautos do “mutante cultural” de nossos dias. E isso Fernando Pessoa faz principalmente através do heterônimo Álvaro de Campos.

4.2 O conceito de angústia na poesia de Álvaro de Campos

A partir desse momento, iniciaremos a análise da obra de Álvaro de Campos nos pontos em que percebemos ligação com a nossa proposta que é o estudo da angústia existencial. Como já vimos, a angústia possui ligação estreita com a questão da consciência, do eu, do desamparo, da desesperança, etc. Nossa análise se concentrará na temática da angústia existencial, levando naturalmente em consideração seu sentido na filosofia sartreana. A análise dos aspectos da literatura influenciadores da obra ou influenciados por ela ocorrerá em concomitância com os aspectos filosóficos.

Começamos pelo primeiro poema de Álvaro de Campos que se inicia com o verso “Quando olho para mim não me percebo.” Poema esse sem nome. Vejamos a primeira estrofe:

"Quando olho para mim não me percebo.
Tenho tanto a mania de sentir
Que me extravio às vezes ao sair
Das próprias sensações que eu percebo." (p.235)

Constatamos na estrofe acima duas instâncias de realidade: a realidade do sujeito que tenta adquirir a sua própria consciência e o eu que fala: "Quando olho para mim não me percebo". A outra realidade é o vínculo estreito do sujeito com as sensações de si mesmo: "Tenho tanto a mania de sentir".

Sartre em "O Ser e o Nada" diz que "minha consciência do eu jamais se esgota". Diz ainda que "o eu se dá como tendo sido antes da consciência" e prossegue: "o para-si é si mesmo lá longe, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades".

Em Álvaro de Campos parece que, enquanto a consciência se posiciona frente a um objeto, "sentindo" o objeto, ela se coloca num grau de envolvimento tal que o sujeito se funde no objeto da sensação. Ao acabar a sensação, o sujeito se perde:

"Que me extravio às vezes ao sair
Das próprias sensações que eu percebo".

Expressa aí Pessoa a consciência que o sujeito tem da sensação.
Expressa ainda a consciência da consciência da sensação:

“Nem nunca, propriamente reparei,
Se na verdade sinto o que sinto. Eu
Serei tal qual pareço em mim? Serei

Tal qual me julgo verdadeiramente?
Mesmo ante as sensações sou um pouco ateu,
Nem sei bem se sou quem em mim sente.” (CAMPOS, 1986:235).

A falta de coincidência é a falta de plenitude. A falta de plenitude leva à busca de plenitude. Como essa plenitude é inalcançável, a busca é constante. Aí está a causa da angústia humana apontada por Sartre.

Aliás, essa angústia se expressa com todas as letras no poema “Opiário”. O poeta fala de sua alma doente, que a vida a bordo há de matá-lo, não encontra meios para adaptar-se. Não adianta ir à Índia porque há uma só maneira de viver, não importa onde se esteja. “Ver passar a vida faz-me tédio”, diz o poeta. Fala ainda das obrigações sociais que levam à inautenticidade, à má-fé no dizer de Sartre:

“Caio no ópio por força. Lá querer
Que eu viva uma vida destas
Não se pode exigir almas honestas
Com horas pra dormir e pra comer” e
“Veio a noite. Tocou já a primeira
Corneta, pra vestir para o jantar.
Vida social por cima! Isso! E marchar
Até que a gente saia pra coleira”.

As exigências da vida social são como que coleira para o cão. O homem deixa de ser ele mesmo para submeter-se às regras sociais. Se ele faz isso sem uma aceitação interior, ele age de má-fé, no dizer de Sartre. Este fato provoca um desassossego: "Deste desassossego que há em mim". A perda da liberdade por causa das convenções sociais é tão angustiante quanto a liberdade. A vocação do homem, no entanto, é a liberdade. A busca da liberdade é angustiante como o é a liberdade de busca:

"Ah quanta alma viverá, que ande metida
Assim como eu na linha, e como eu místico!
Quantos sob a casaca característica
Não terão como eu o horror à vida?" (OPIÁRIO, p.239)

O poeta do sensacionismo retrata ao longo de todo o poema a falta de sentido da vida, o tédio, a paixão inútil, o desassossego e a angústia que é viver. A morte é tema constante no poema. A morte aparece como solução para a angústia:

"O absurdo, como uma flor da tal Índia
Que não vim encontrar na Índia, nasce
No meu cérebro farto de cansar-se,
A minha vida mude-a Deus ou finde-a"...

Não tenho o menor pudor em afirmar que os sentimentos externados nesse poema antecipam os sentimentos do personagem Roquentin de "A Náusea" de Sartre. "A náusea" por sua vez, através de seu personagem, antecipa o espírito de "O Ser e o Nada". Álvaro de Campos, nesse poema é o homem

revoltado, histérico das sensações, desejoso de infinito e desejoso do nada. Em outras palavras, a propósito do poema em análise, podemos dizer como alguém já dissera de Álvaro de Campos em geral:

“A náusea, a angústia, o mal-estar da consciência não ajustada ao universo, porque se sente existindo sem razão para existir, assinalam os componentes de seu desespero onívoro, imagem transtornada do impulso fáustico, incapaz de comprometer-se, e que, temendo o risco da ação, não pode mais aliar-se nem a Deus nem ao Demônio.” (COELHO, Nelly Novaes in Introdução à Fernando Pessoa, *Obra Poética*, 1986)

Antoine Roquentin, só, sem responsabilidade e sem gostos, descobre na angústia que nada na vida tem motivo ou justificação.

Como diz o autor de *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, Thomas Ranson Giles, Roquentin tem a coragem de afirmar o vazio de uma liberdade desengajada do individualista perfeito, vazio esse tão grande que ele chega a ponto de transformar-se em angústia. Acho que não seria exagero afirmar que em “Opiário” podemos encontrar a mesma coisa.

O ópio seria, então, a fuga dessa dura realidade. Seria necessário um “opiário” para dar conta do tamanho da angústia, do tamanho do desassossego, do tamanho do tédio causado pelo fato de ser ele, Álvaro de Campos, um homem condenado a viver.

Nesta sua fase inicial, Álvaro de Campos foi decadente-simbolista. O poema “Opiário” o tempo todo expressa essa visão.

A propósito do movimento decadentista, Gilberto Mendonça Teles, em

seu livro *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, comenta:

"Trata-se de um fluxo e refluxo dinamizador da histeria cultural e se explica talvez por essa dialética entre o real e o irreal que assinala a trajetória do homem e, portanto, os movimentos literários. Parece refletir o lado negativo da polaridade vida/morte e, também, o pessimismo da observação que as civilizações acabam por entrar em decadência." (TELES, 1992:55)

Não precisa muito esforço da razão para percebermos a semelhança entre o decadentismo e o existencialismo. O autor fala da "tendência de exaltar o declínio e as ruínas das civilizações". Fala da crítica à artificialidade da vida social como característica do movimento decadentista. Ora, o existencialismo, como já mencionamos, surge de um profundo sentimento negativista oriundo da decadência do mundo provocado pelas duas grandes guerras. Jean-Paul Sartre, que viveu os dois períodos, mais do que ninguém exacerbou em suas obras esse sentimento.

Por outro lado, salvo melhor juízo, o futurismo representaria uma reação ao decadentismo. Julgo, no entanto, que, em Álvaro de Campos, há uma ambigüidade em relação a essa reação. É claro que *Ode Triunfal* é uma apologia das máquinas e dos automóveis. Mas é também uma ironia em relação ao tipo de homem que a sociedade industrializada cria. A *Ode Triunfal* é um manifesto futurista, mas um futurismo menos radical que o de Marinetti.

Quando afirmamos que o futurismo em Álvaro de Campos é diferente do futurismo de Marinetti, estamos levando em consideração a afirmativa de Fernando Pessoa segundo o qual "Álvaro de Campos é um Walt Whitman com

um poeta grego dentro.” Isso significa que Álvaro de Campos é mais contido, menos radical, mais comportado. Em *Ode Triunfal*, percebe-se claramente a influência futurista tanto do ponto de vista do conteúdo quanto do ponto de vista da forma. O ufanismo em relação à grande conquista tecnológica que levou ao mundo das máquinas e, portanto, da velocidade, está presente. Entretanto, Álvaro de Campos não nos passa a impressão de que concordaria com Marinetti, segundo o qual “o calor de um pedaço de ferro ou de madeira é já mais apaixonante, para nós, do que o sorriso ou as lágrimas de uma mulher”, como proclama em seu *Manifesto Técnico da Literatura Futurista*. Por outro lado, Álvaro de Campos utiliza-se do verso livre sobejamente como prega o futurismo. Há, sim, na realidade, uma rebeldia contra a forma e contra os valores tradicionais em Álvaro de Campos. Mas há também a consciência de que no presente está, de alguma forma, imbricado o passado, tornando-se, portanto, impossível a destruição total do passado como queriam os futuristas mais radicais. Daí ser Álvaro de Campos um “Walt Whitman com um poeta grego dentro.”

Também podemos perceber, na obra de Álvaro de Campos, o chamado interseccionismo que pretendia ser a intersecção de duas sensações. O interseccionismo seria originário do fato de o sensacionismo tomar “a consciência de cada ser, na realidade, constituída por diversas sensações mescladas”, como diz Fernando Pessoa em *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*.

Acho que em *Ode Triunfal* também podemos perceber este entrecruzamento de sensações quando Álvaro de Campos diz o que a máquina exterior provoca no seu interior:

“Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r eterno!
 Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
 Em fúria fora e dentro de mim,
 Por todos os meus nervos dissecados fora,
 Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!
 Tenho lábios secos, ó grandes ruídos modernos.
 De vos ouvir demasiadamente de perto,
 E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso
 De expressão de todas as minhas sensações,
 Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas!” (CAMPOS,
 1986:240)

Como dissemos, o futurismo em Álvaro de Campos não é tão radical a ponto de destruir todo o passado:

“Canto, e canto o presente, e também o passado e o futuro,
 porque o presente é todo o passado e todo o futuro
 E há Platão e Virgílio dentro das máquinas e das luzes elétricas”

“Eia todo o passado dentro do presente!
 Eia todo o futuro já dentro de nós! eia!
 Eia! eia! eia!” (CAMPOS, 1986:240)

Antônio Pina Coelho a propósito de Campos, diz:

“A consciência é uma energia íntima com as aspirações de infinito, mas limitada pelos sentidos, pela lógica, pela

inteligência, pelo corpo, que a tornam eu, enquanto lhe dão um centro de referência sem a individualizarem, enquanto lhe possibilitam uma espécie de catábase, um ser o universo e a vida.” (COELHO, 1971:32)

Tudo isso poderíamos resumir em dois termos que guardam uma forte relação dialética e que constituem a causa da angústia existencial segundo Sartre: Imanência X transcendência:

“Talvez porque a alma é grande e a vida pequena,
E todos os gestos não saem do nosso corpo
E só alcançamos onde o nosso braço chega,
E só vemos até onde chega o nosso olhar”.

“Vem, dolorosa,
Mater-Dolorosa das angústias dos tímidos,
Turris-Ebúrnea das tristezas dos desprezados,
Mão fresca sobre a testa em febre dos humildes,
Sabor de água sobre os lábios secos dos cansados...
Vem e arranca-me
Do solo de angústia e de inutilidade.” (CAMPOS, 1986:246)

Percebe-se aqui um lampejo de sentimento místico que faz com que Álvaro de Campos recorra à Mater-Dolorosa para amenizar sua angústia, sua inutilidade. Mais uma vez cumpre-nos ressaltar que a raiz do existencialismo ateu é a mesma do existencialismo cristão. Também vale ressaltar a ambigüidade presente em Álvaro de Campos, uma vez que, na realidade, ele não tem nenhum compromisso com a fé católica. Por isso talvez se possa considerar aqui mais

uma vez a presença da dialética fingimento-sinceridade que julgo tão freqüente em Fernando Pessoa.

Álvaro de Campos, em *Ode Triunfal*, parte de um sentimento que poderíamos chamar de sensacionismo subjetivista para, através de uma grande ironia, denunciar a burguesia emergente daquele tempo:

“Ó rodas, ó engrenagens, r – r – r – r – r – r eterno!
 Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!
 Em fúria fora e dentro de mim,
 Por todos os meus nervos dissecados fora,
 Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!
 Comerciantes; vadios, escrocs exageradamente bem vestidos; /
 Membros evidentes de clubes aristocráticos; Esquálidas, figuras
 dúbias; chefes de família vagamente felizes /
 A maravilhosa beleza das corrupções políticas
 Deliciosos escândalos financeiros e diplomáticos,
 Agressões políticas nas ruas,” etc. (CAMPOS, 1986:241)

Em *Ode Marítima*, também o desespero do infinito leva Álvaro de Campos a uma distensão alucinatória da experiência, que é, aliás, o estado de espírito predominante nas odes.

Isso se dá, no entanto, partindo de uma fase inicial de tranqüilidade, de paz interior que se transforma à medida que o navio se aproxima:

"Sozinho, no cais deserto, a esta manhã de verão,
Olho pro lado da barra, olho pro indefinido,
Olho e contenta-me ver,
Pequeno, negro e claro, um pacote entrando,
Vem muito longe, nítido, clássico à sua maneira.
Deixa no ar distante atrás de si a orla vã do seu fumo.
Vem entrando, e a manhã entra com ele, e no rio,
Aqui, acolá, acorda a vida marítima." (CAMPOS, 1986:248-249)

A partir desse ponto, muda a gradação de tranquilidade para agitação, desperta no poeta um volante interior:

"Aqui, acolá, acorda a vida marítima,
Erguem-se velas, avançam rebocadores,
Surgem barcos pequenos de trás dos navios que estão no porto.
Há uma vaga brisa
Mas a minh'alma está com o que vejo menos,
Com o pacote que entra,
Porque ele está com a Distância, com a Manhã
Com o sentido marítimo desta Hora,
Com a doçura dolorosa que sobe em mim como uma náusea,
Como um começar a enjoar, mas no espírito.
Olho de longe o pacote, com uma grande independência de alma,
E dentro de mim um volante começa a girar, lentamente". (CAMPOS,
1986:249)

José Augusto Seabra na obra por diversas vezes aqui mencionada, coloca com muita propriedade essa mudança, essa gradação:

“O poeta (o sujeito do poema) está face ao oceano, olhando do porto o horizonte distante. A partir do nada de onde só algo de vago vai emergindo, ele começa a distinguir um navio, lento a aproximar-se.” Em seguida faz a citação do início do poema para prosseguir:

“A imaginação do poeta destaca-se assim progressivamente numa gradação cadenciada, do cais marítimo circundante, transpondo-se metafisicamente para um Cais “simbólico”, que surge como arquétipo de todos os cais, de que o cais presente não é, platonicamente, mais do que “uma saudade de pedra”. E cita:

“Ah, que essencialidade de mistério e sentido parados
 Em divino êxtase revelador
 Às horas cor de silêncios e angústias
 Não é ponte entre qualquer cais e o CAIS.”

O CAIS arquétipo é o infinito, é o inatingível. Não há ponte entre o cais da vida cotidiana e o CAIS arquétipo. O cais-finitude em busca da infinitude do “Cais Absoluto”. Disso resultam “As horas cor de silêncio e angústias”. E o poema prossegue num rompante de gradação, aumentando seu ritmo que se expressa na frequência de anáforas e de outras reiteraões verbais:

“Soa no acaso do rio um apito, só um.

Treme já todo o chão do meu psiquismo.

Acelera-se cada vez mais o volante dentro de mim

Todo vapor ao longe é um barco

de vela perto.

Todo o navio distante visto agora

é um navio no passado visto próximo

Todos os marinheiros invisíveis a bordo

dos navios no horizonte

São os marinheiros visíveis do tempo

dos velhos navios,

Da época lenta e veleira das navegações

perigosas,

Da época de madeira e lona das

viagens que duraram meses. (CAMPOS, 1986:252)

Depois de atingir o apogeu das sensações, o poema termina num movimento inverso: um navio deixando a barra até desaparecer no oceano:

“Primeiro o navio a meio do rio, destacado e nítido.

Depois o navio a caminho da barra, pequeno e preto

Depois ponto vago no horizonte (ó minha alma angústia!)

Ponto cada vez mais vago no horizonte...

Nada depois (...)” (CAMPOS, 1986:269)

A mesma relação que se estabelece entre o exterior e o interior das

máquinas da fábrica em *Ode Triunfal*, estabelece-se aqui entre o poeta e o navio. A presença do navio parece ser tão angustiante quanto sua partida: "Depois ponto vago no horizonte (ó minha angústia!) e "Nada depois, e só eu e a minha tristeza". (CAMPOS, 1986:269)

Realmente fenomenal a maneira como Fernando Pessoa (Álvaro de Campos) exprime a variação de seu estado de espírito, mantendo sempre, em qualquer hipótese, a angústia como elemento invariante. Nada, mistério, angústia, náusea, inutilidade são termos freqüentes nas odes de Álvaro de Campos.

Fernando Pessoa escreve sobre Álvaro de Campos: "Álvaro de Campos define-se excelentemente como sendo um Walt Whitman com um poeta grego dentro. Há nele toda a pujança da sensação intelectual, emocional e física que caracterizava Whitman; mas nele verificou-se o traço precisamente oposto."

O que se pode notar é que Fernando Pessoa, mesmo através de um heterônimo como Álvaro de Campos, não se deixa identificar com um único movimento literário. Como já dissemos, não se pode identificar uma postura genuinamente futurista no poema "Saudação a Walt Whitman", porque Álvaro de Campos é um Walt Whitman com "um poeta grego dentro", ou como explica José Augusto Seabra:

"Com efeito, enquanto na poesia whitmaniana as sensações, e a sua expressão, se encontram em estado de força bruta, irreprimível e torrencial, que rebenta todos os diques e se derrama em aluviões por sobre as imagens, a poesia de Campos não abandona nunca, mesmo nos momentos de maior intensidade, uma contenção formal em

que a consciência, a subjetividade do poeta se objetivam no rigoroso construtivismo do poema". (SEABRA, 1974:135)

Walt Whitman canta uma civilização e um continente jovem e sem história, sem a presença da medievalidade europeia. Um país em que o progresso e a técnica são valores positivos. Álvaro de Campos busca na máquina apenas sensações. Evade-se de uma civilização alienada e em crise. Isso ele faz através de uma ironia direta na própria "Saudação a Walt Whitman":

"(Deixa-me tirar a gravata e desabotoar o colarinho.

Não se pode ter muita energia com a civilização à roda no pescoço...)

Agora sim, partamos, vá lá pra frente" (CAMPOS, 1986:272)

ou na parte final de "Passagem das Horas" em que resente essa alienação de maneira dramática:

"Eu que, veloz, voraz, comilão da energia abstrata,

Queria comer, beber, esfolar e arranhar o mundo.

Eu, que só me contentaria com calcar o universo nos pés

Calcar, colocar até não sentir...

Eu sinto que ficou fora do que imaginei tudo o que quis.

Que embora eu quisesse tudo, tudo me faltou." (CAMPOS, 1986:287)

Percebe-se uma dialética em que Campos ora é masoquista em relação ao mundo, ora é sádico em relação a ele:

"À moi, todos os objetos projéteis!

À moi, todos os objetos direções!

À moi, todos os objetos invisíveis de velozes!

Batam-me, trespassem-me, ultrapassem-me!

Sou eu que me bato, que me trespasso, que me ultrapasso!

A raiva de todos os ímpetos fecha em círculo – mim!" (CAMPOS, 1986:276)

Em "Passagem das Horas", mais uma vez o poeta abusa do subjetivismo. Ele é tudo, mas não é. Ele quer ser tudo, mas não consegue. Possui um imenso sentimento em relação a tudo, mas é infeliz:

"Viajei por mais terras do que aquelas em que toquei...

Vi mais paisagens do que aquelas em que pus os olhos...

Experimentei mais sensações do que todas as sensações que senti,

Porque, por mais que sentisse, sempre me faltou que sentir

E a vida sempre me doeu, sempre foi pouco, e eu infeliz." (CAMPOS, 1986:276)

O poeta em diversas ocasiões cria essa imagem da viagem. A vida dele é como uma viagem. O motor dessa viagem, as sensações. A viagem não satisfaz nunca. Expressa a condição do homem infeliz da civilização das máquinas. Percebe-se, em seu poema, a ânsia de libertar-se de si mesmo, quando identifica seu eu com a gente, os dramas humanos, qualquer coisa enfim, o universo. Não o conseguindo, sobra-lhe o tédio, a angústia. Essa angústia se alterna com momentos de nostalgia e triste desencanto. Permanece um tom profundamente afetivo, de uma afetividade dolorosa, sofrida, que expressa o

drama do eu fragmentado e desconhecido. O que não foi colocado da maneira mais explícita nas odes, é explicitado com todo o vigor em *Tabacaria*: o fracasso, a inutilidade da vida do poeta devido à sua desagregação e à sua íntima incoerência:

“Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma
parede sem porta,

E cantou a cantiga do infinito numa capoeira,

E ouviu a voz de Deus num poço tapado.

Crer em mim? Não, nem em nada.” (CAMPOS, 1986:298).

A descoberta da inutilidade se dá com a perda da inocência que o torna lúcido diante de si mesmo e do mundo. Reconhece o mistério, reconhece a inexorabilidade da morte e chega à náusea perante a vida:

“Queria vomitar o que vi,

Só dá náusea de o ter visto.”

Tem-se a impressão de que as odes são apenas desculpas para Álvaro de Campos, partindo da grandiosidade da civilização industrial do início do século, reafirmar sua verdadeira vocação de homem condenado a viver nessa civilização. O Álvaro de Campos da segunda metade de sua obra é, sem dúvida, aquele para o qual, segundo Sartre, o ser e o fenômeno sempre caminham juntos, indiscerníveis na massa do ser. O poeta expressa essa realidade através da exacerbação das sensações, para ele próprio, a base da estética. E é Sartre que, através da fenomenologia, vai estudar, sob o plano comum da intuição, isto

é, da manifestação em que todas as ordens da experiência podem se traduzir, mesmo as mais variadas, este fenômeno que é a existência humana. É Álvaro de Campos que vai poetizar esse mesmo drama que é a existência humana. Álvaro de Campos nos auxilia a compreender o que encobrem palavras tão comuns no existencialismo como angústia, abandono, desespero. Como o existencialista, o poeta não tem receio de declarar que o homem é angústia. Álvaro de Campos, em momentos de desamparo, de desespero, às vezes apela pelo socorro de seres superiores: Deus, Mater-Dolorosa, Noite, etc. O ar de mistério está presente em seus poemas dando solução e não dando ao mesmo tempo, aos seus dramas existenciais. Daí permanecer a dúvida entre a ironia e a sinceridade de suas palavras.

O intelectual Antoine Roquentin, só, sem responsabilidade, personagem de "A Náusea", aproxima-se de Álvaro de Campos, engenheiro naval que escolheu o ócio por opção. Ambos descobrem na angústia que nada na vida tem motivo ou justificação. Talvez, seja preciso dizer de Campos que, como Roquentin, o engenheiro tem a coragem de afirmar o vazio de uma liberdade desengajada do individualista perfeito, vazio que leva à angústia. A vida cotidiana, com espírito crítico, não se justifica. Essa constatação leva à náusea, termo utilizado repetidas vezes por Álvaro de Campos. Sobre a náusea, interpretando Sartre, escreve Thomas Ranson Giles:

"Dessa náusea todo homem se ressentir toda vez que, num clarão, num momento de aborrecimento, tem a impressão de que perde seu tempo, que a vida deveria ser diferente. A náusea consiste precisamente em tomar consciência do fato de que nossos atos são automaticamente justificados."

(GILES, 1989:285)

E continua mais adiante. "A náusea é, ao mesmo tempo, a questão do porquê da nossa vida, e a terrível vertigem de não sentir resposta imediata a essa questão." (GILES, 1989:285)

Álvaro de Campos, em diversos momentos de sua obra poética, sinaliza para esse tipo de sentimento. Em "Saudação a Walt Whitman": "Eu tão contíguo à inércia, tão facilmente cheio de tédio;"... "Sou dos teus, desde a sensação dos meus pés até a náusea em meus sonhos". No poema "Passagem das Horas", encontramos: "Brisas de paisagens supostas para a nossa angústia excessiva..." , "Febre imensa das horas! Angústia da forja das emoções!"

Em seu poema "A Casa Branca Nau Preta", encontramos o mesmo estado de espírito do poeta: vertigem, sonho, angústia. Tudo à sua volta lhe leva a esse sentimento: "Não existe manhã para o meu torpor nesta hora..." , "Milagre do aparecimento da Senhora das Angústias aos loucos"; "Não sei. Falta-me um sentido, um tato / Para a vida, para o amor, para a glória..."; "Estou só, só como ninguém ainda esteve", "Oco dentro de mim, sem depois nem antes." (CAMPOS, 1986:288)

O poema "Lisbon Revisited" (1923) explora, além da temática vida-morte em que o autor demonstra sua desilusão diante da vida, a questão da autenticidade, também objeto de preocupação de Sartre:

"Queriam-me casado, fútil, quotidiano e tributável?

Queriam-me o contrário disto, o contrário de qualquer coisa?

Se eu fosse outra pessoa, fazia-lhes, a todos, a vontade.

Assim, como sou, tenham paciência!

Vão para o diabo sem mim,

Ou deixem-me ir sozinho para o diabo!

Para que havemos de ir juntos?

Não me peguem no braço!

Não gosto que me peguem no braço. Quero ser sozinho.

Já disse que sou sozinho!

Ah, que maçada quererem que eu seja da companhia!" (CAMPOS, 1986:291)

Aqui podemos perceber a angústia da responsabilidade humana sentida por aquele que não admite nenhum guia no exercício dessa responsabilidade. É a total liberdade para construir a sua própria essência. Assim escreveu Sartre em *O Existencialismo é um Humanismo*:

"Tendo definido a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, consideramos que todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé." (SARTRE, 1984:19).

Álvaro de Campos diz: "Queriam-me casado, fútil, quotidiano e tributável?" (CAMPOS, 1986:291).

Ao escolher não ser nada disso, ele exercita a sua liberdade em busca de sua autenticidade. Também não quis exercer a profissão de engenheiro. Fernando Pessoa, na vida real, não aceitou ser professor na Universidade de

Coimbra. Preferiu uma vida singela de trabalhador de escritório.

No poema "Lisbon Revisited" (1926), esta falta de ser existencialista, ou este déficit com a realidade se manifestou ao mesmo tempo em que Álvaro de Campos procura a consistência que lhe falta. Ele se objetiva em vários entes que provêm de si mesmo. É um ser que se prolifera em muitos outros: "Uma série de contas – entes ligados por um fio memória / Uma série de sonhos de mim de alguém fora de mim?" Esses entes em que ele se multiplica nunca coincidem com ele. Álvaro de Campos, pelo contrário, perde-se neles. Mas eles são as únicas saídas para o mundo.

Essa liberdade angustiante tão trabalhada por Sartre é expressa já no início do poema com todas as letras:

"Nada me prende a nada.

Quero cinqüenta coisas ao mesmo tempo.

Anseio com uma angústia de fome de carne

O que não sei que seja

Definidamente pelo indefinido...

Durmo irrequieto, e vivo num sonhar irrequieto

De quem dorme irrequieto, metade a sonhar."

"Não sei que destino ou futuro compete à minha angústia sem leme;"

"...Transeunte inútil"; (CAMPOS, 1986:293)

Logo adiante, num poema sem nome o poeta exprime esse seu

constante sentimento de angústia, de tédio, do sem sentido da vida, do vazio do existir:

“O tédio que chega a constituir nossos ossos encharcou-me o ser,
E a memória de qualquer coisa de que me não lembro esfria-me a
alma.
Sem dúvida que as ilhas dos mares do sul têm possibilidades para o
sonho,
E que os areais dos desertos todos compensam um pouco a
imaginação;
Mas no meu coração sem mares nem desertos nem ilhas sinto eu,
Na minha alma vazia estou,
E narro-me prolixamente sem sentido, como se um parvo estivesse
com febre.
Fúria do destino,
Interseção de tudo, confusão das coisas com as suas causas e os
seus efeitos,
Conseqüência de ter corpo e alma,
E o som da chuva chega até eu ser, e é escuro.” (CAMPOS, 1986:296)

Álvaro de Campos proclama prolixamente a inutilidade dos “propósitos perdidos”, dos “sonhos impossíveis”, de onde surge o tédio. O tédio é a paralisia da inquietação que todas as coisas e gentes, com seu tumulto, deixam na alma do trágico heterônimo de Fernando Pessoa. Sair do tédio é resvalar na náusea, sentimento de estranheza que lhe vem do corpo ou repulsa aos outros. E da

náusea ele retorna ao fundo de sua angústia, que lhe revela, através do nada de todas as ações, o ser incompreensível. A angústia é, pois, uma experiência do ser que se infiltra no cotidiano, suspendendo, como em *Tabacaria*, a familiaridade da vida:

“Sempre uma coisa defronte da outra

Sempre uma coisa tão inútil como a outra

Sempre o impossível tão estúpido como o real,

Sempre o mistério do fundo tão certo como o sono de um mistério de superfície,

Sempre isto ou sempre outra coisa ou nem uma coisa nem outra.”
(CAMPOS, 1986:299)

Todas as paixões são inúteis. E o homem, que pela sua consciência quer o impossível, acaba por perder até o real. Álvaro de Campos, intransigente no dizer a verdade, aceita o absurdo da existência, sem qualquer disfarce, lutando até por destruir todos os disfarces e consolos e assumindo a sua condição infeliz. Daí o seu tom escandalizante, avesso à má-fé do sentimentalismo que se refugia na consolação dos estados de alma, e à má-fé da inteligência, que justifica as ações pelos seus fins e a vida pelo valor das ações.

Foi o que Álvaro de Campos pregou, no *Ultimatum* (1919), o advento do poeta que reunisse o maior número possível de personalidades, e que sentisse por vários poetas. Transpunha ele, dessa maneira para o plano poético, o ocultismo alquímico de Fernando Pessoa: destruir a individualidade, rejeitar as verdades imediatas da experiência sensível, para alcançar, na obra, a realização de possíveis mundos, com a abertura de perspectivas sobre o ser inesgotável,

que nunca se revela de todo. A comédia dos heterônimos, a farsa da simulação, é afinal um diálogo com o ser, que na linguagem se consuma e que, através da linguagem, remete àquela existência em si, àquele algo que há:

“Ah! Tudo é símbolo e analogia

Do eterno erro na eterna viagem

O mais que exprime na alma que ousa

É sempre nome, sempre linguagem

O véu e a capa de uma outra coisa.” (LIMA, 1968:11)

A realidade é fugidia. “A natureza gosta de se esconder”, no dizer de Parmênides. Diria que a realidade inteira gosta de se esconder. Álvaro de Campos se põe em busca da verdade desta realidade. Não a encontra. A viagem é eterna. Aliás, a metáfora da viagem é constante em Pessoa. Por isso talvez ele fale tanto do mar, do cais, do chegar e do sair de navios. Para ele até a realidade é símbolo. A nossa consciência muda a realidade. A realidade é para mim. Minha consciência dá significado à realidade. Mas o significado que minha consciência dá não esgota tudo que ela é. Por isso tudo é símbolo, tudo é analogia. Nome, linguagem, palavras escondem a realidade como um véu. É preciso desvelar, mas sempre se erra e, por isso, a viagem continua, eterna...

Os recursos de natureza futurista, em Álvaro de Campos, parecem cumprir bem essa função de busca constante de algo indefinido, fugidio e inefável. Utiliza-se, copiosamente, da liberdade de dizer o que vem à cabeça, luta pela “imaginação sem fios”. A analogia, portanto, é a técnica expressiva de

Fernando Pessoa (Álvaro de Campos). As analogias muito freqüentemente relacionam elementos da natureza (rio, mar, montanha, árvore etc.), realidades da cidade (rua, calçada, porto, navio, janela etc.), ações do cotidiano (fumar, andar, cair etc.) com os sentimentos interiores do poeta, expressando estados de espírito do momento (tristeza, alegria, tédio, náusea, raiva, ódio, amor etc.).

A propósito a palavra angústia aparece mais de vinte vezes ao longo dos poemas de Álvaro de Campos, afora seus derivados e correlatos: angustiante, angustiado, ânsia, ou seja, uma plêiade de palavras do mesmo campo semântico de angústia. A maior parte do tempo as analogias, as metáforas são utilizadas para expressar esse estado de angústia constante em que o homem se encontra. Vejamos:

“Esta VELHA angústia,
Esta angústia que trago a séculos em mim,
Transbordou da vasilha
Em lágrimas, em grandes imaginações,
Em sonhos em estilo de pesadelo sem terror,
Em grandes emoções súbitas sem sentido nenhum.” (CAMPOS, 1986:
324)

Álvaro de Campos exprime um estado exacerbado de angústia quando diz:

“Também não é novidade.

Tenho vontade de vomitar, e de me vomitar a mim...

Tenho uma náusea que, se pudesse comer o universo para o despejar
na

Pia, comia-o.

Com esforço, mas era para bom fim.

Ao menos era para um fim.

E assim como sou não tenho nem fim nem vida..." (CAMPOS,
1986:345)

A náusea é o estado mais extremado da angústia de ter consciência da realidade ou da busca constante dessa consciência que não se completa nunca. A relação querer saber e não conseguir saber nunca é a mola que alimenta a poética de Álvaro de Campos. O conhecimento do ser é o objeto preferido de seu trabalho. Diante da impossibilidade do saber total, da impossibilidade de se definir vida, universo, sentimentos, sensações etc., o poeta apela para o plano da alucinação, apela para a ambigüidade de sentido, esbanja antíteses, diz e desdiz, afirma e nega, numa dialética constante que não leva a síntese alguma. Achamos que procurar síntese como resolução de conflitos em Fernando Pessoa é ingenuidade. Ele não tem essa preocupação porque ele mesmo diz, sem nenhum pudor, o que lhe vem à cabeça.

Fernando Pessoa e Sartre, cada um na sua época, escandalizaram os meios intelectuais por essa característica semelhante que tinham: a expressão da autenticidade a qualquer custo. Fernando Pessoa fez isso muito bem em forma de poesia, Sartre, em forma de romance e de filosofia. Expressar a autenticidade

implica em denunciar a má fé, a máscara da convivência social. Talvez, por isso mesmo, ambos tenham sido arredios, anti-sociais. A atitude de ambos é uma atitude de agressão à sociedade, à vida em geral. Álvaro de Campos exacerba esse sentimento através da expressão sadomasoquista em relação à realidade. Ora é um agressor contumaz, ora é vítima extrema. Nos poemas, sua subjetividade vai num crescendo de agressões sobre a realidade, parece o todopoderoso e, em seguida, há uma mudança de posição. Quando exalta a alegria da vida, pode-se esperar, em seguida, que a tristeza tomará o seu lugar. As expressões "tudo" e "nada" têm lugar privilegiado na poética de Álvaro de Campos. Aí está bem presente o sentido sartreano de "nada" que impulsiona o ser humano a "tudo". Por isso que Álvaro de Campos diz "tudo é nada", causa da angústia de ser. Com muita freqüência, ele sugere a morte como solução. Aí, mais uma vez, ele se aproxima de Sartre. Não há solução para a angústia de ser consciente, não há solução para o ser que é "para-si". O "para-si" é um estranho no mundo. O homem, único "para-si", é um condenado à vida. Condenado à vida porque ela não tem sentido. Não tendo sentido, leva à náusea. Para o homem o único remédio é a morte. Enquanto ela não chega, a vida do homem consiste em não entender a realidade e em possuir sentimentos contraditórios, o que exprime a falta de um rumo determinado, a falta de plenitude. Termino citando um fragmento que é a parte final das poesias de Álvaro de Campos. Fragmento esse que externa muito bem isso que acabamos de comentar acima:

"Que teorias há para quem sente
Um cérebro quebrar-se, como um dente
Dum pente de mendigo que emigrou?

Fecho o caderno dos apontamentos
E faço os riscos moles e cinzentos
Nas costas do envelope do que sou...

Há quanto tempo, Portugal, há quanto
Vivemos separados! Ah, mas a alma,
Esta alma incerta, nunca forte ou calma,
Não se distrai de ti, nem bem nem tanto.
Sonho, histérico oculto, um vão recanto...
O rio Furness, que é o que aqui banha,
Só ironicamente me acompanha,
Que estou parado e ele correndo tanto...

Tanto? Sim, tanto relativamente...
Arre, acabemos com as distinções,
As sutilezas, o interstício, o entre,
A metafísica das sensações -

Acabemos com isso e tudo mais...

Ah, que ânsia humana de ser rio ou cais!" (CAMPOS, 1986:357)

CONCLUSÃO

Iniciamos este trabalho como quem tivesse vislumbrado à distância a ponta de um iceberg.

Como dissemos anteriormente, ao longo da prática do magistério, encontrávamos em textos de livros didáticos ou apostilas de Filosofia exercícios que propunham aos alunos identificarem em fragmentos de poesias de Fernando Pessoa idéias relacionadas com o corpo teórico do existencialismo em geral e, às vezes, com o existencialismo sartreano.

Pusemo-nos a procurar uma bibliografia que contemplasse o estudo da filosofia presente na obra de Fernando Pessoa. Via Internet conseguimos acessar bibliotecas como a da Universidade Fernando Pessoa, no Porto, da Universidade de Coimbra, da USP e de algumas outras universidades. Começamos por pontuar, na lista bibliográfica inicial, o que poderia ser objeto de nosso interesse. De pronto, dois livros mereceram nossa atenção: *A Filosofia na Poesia de Fernando Pessoa*, de Maria Ozomar Ramos Squeeff, publicado pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, dissertação apresentada na Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Toulouse e *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, de Antônio Pina Coelho, publicado pelo Editorial Verbo, dois volumes. Lemos os dois livros mencionados e comparamos suas análises com o texto da obra poética de Fernando Pessoa. Fizemos, então, a leitura da Obra Poética, até aí foi, digamos, o primeiro momento deste trabalho.

Depois disso, voltamo-nos para a leitura sobre o existencialismo. Lemos alguns livros sobre o existencialismo em geral, dos quais destacamos *Introducción a los Existencialismos*, de Emanuel Mounier, Ediciones Guadarrama, Madrid, com especial atenção. Lemos ainda *O Conceito de Angústia*, de Soren Kierkegaard, *A Náusea*, de Jean-Paul Sartre e, naturalmente, *O Ser e o Nada*, do mesmo autor, buscando, nele, as análises que nos interessavam. *O Existencialismo é um Humanismo* também foi outro texto objeto de nosso estudo.

A partir dessas leituras preocupamo-nos, nos dois primeiros capítulos, em delinear a visão existencialista no seu contexto histórico e desenvolver o conceito sartreano de angústia existencial, relacionando-o com suas raízes Kierkegaardianas. Como já tivemos a oportunidade de dizer, para a compreensão do conceito de angústia outros temas vieram à baila como consciência, eu, ser e nada, morte etc. A primeira parte do trabalho, ou seja, os dois primeiros capítulos, consistiu na fundamentação filosófica, mas já aí acenando, aqui e acolá, para a poesia fernandina, oportunidades em que citamos fragmentos de poemas que sugerissem alguma conexão com algum aspecto do existencialismo. Assim já se teria um contato com aspectos que seriam abordados mais meticulosamente na segunda parte do texto, ou seja, terceiro e quarto capítulos.

Em seguida, partimos para a leitura de críticos literários da obra de Fernando Pessoa e um deles me chamou a atenção especialmente. Trata-se do livro de José Augusto Seabra, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, publicação da Editora Perspectiva. Esse livro chama a atenção para a natureza estética dos heterônimos. Achamos, entretanto, que apesar das duras críticas que o autor faz

a explicações de natureza psicológica, sociológica ou filosófica, ele próprio não consegue fugir totalmente delas. Ou seja, julgamos que se torna deveras impossível seccionar a análise em dimensões genuinamente distintas, uma vez que o conhecimento não pode ser dividido em compartimentos-estanques. Apesar disso, José Augusto Seabra é realmente brilhante na concepção do texto e na análise da obra.

Feito isto focalizamos nossa atenção no texto de Álvaro de Campos. Cada comparação feita, só vinha corroborar a hipótese inicial: a obra poética de Álvaro de Campos comporta uma análise a partir do conceito sartreano de angústia existencial. O cruzamento do sentido essencial de *A Náusea*, obra que precedeu o embasamento teórico de *O Ser e o Nada*, com os poemas de Álvaro de Campos só fazia confirmar essa nossa visão inicial.

Álvaro de Campos, como dissemos, talvez seja o heterônimo que mais encarna a dramaticidade da vida como um sujeito poético cuja indeterminação expressa a necessidade de uma poesia multipessoal e plurissubjetiva. Aí está a origem dos heterônimos.

Roquentin é o personagem sartreano que encarna a dramaticidade da vida e que expressa também uma certa indeterminação do sujeito, do eu, numa ambigüidade constante entre busca do sentido da vida e a constatação do sem-sentido que leva à náusea.

Os textos filosóficos de Fernando Pessoa nos ajudam a conhecer sua visão sobre vários temas e facilitam o contato com aqueles filósofos com os quais

ele teve contato em sua leitura contumaz.

Gostaríamos de ter trabalhado mais um capítulo que antecederia o terceiro do texto final, em que se enfocaria a relação entre a filosofia e literatura. Teria sido uma discussão teórica interessante que nos daria maior segurança para o empreendimento final. Contudo, foi impossível por causa da questão de tempo. Para suprir, ainda que precariamente, essa lacuna, fizemos uma pequena consideração sobre a questão na introdução desse trabalho.

Também, pelo mesmo motivo, evitamos descer a reflexões mais profundas sobre temas muito mais polêmicos como a questão do eu, do sujeito, da consciência, da transcendência, do outro em Sartre ou em outros filósofos porque esse não era nosso objetivo principal. Além disso, o caráter “fingidor” de Fernando Pessoa nos deixa realmente perplexos diante dessas questões, pois os problemas filosóficos se transformam em literatura.

Restam-nos algumas considerações finais. Se fôssemos dizer do resultado de uma partida de futebol, poderíamos dizer, simplesmente: **2 a 0** para tal time. Mas se pretendêssemos analisar e a chegar ao porquê desse resultado, naturalmente teríamos que descrever o jogo desde o início. É o que fizemos até aqui. Há um sentimento de dever cumprido porque julgamos ter conseguido realizar a tarefa de inter-relacionar os pensamentos dos vários autores, filósofos ou críticos literários, dentro de uma seqüência lógica, convocando-os a nos auxiliar a perceber, na obra de Fernando Pessoa - Álvaro de Campos a questão da Angústia Existencial. Filósofos e literatos compareceram e contribuíram para

que pudéssemos conseguir esta modesta compreensão da obra de Fernando Pessoa, dentro dos limites estabelecidos por nós. Julgamos ainda que a relação entre a angústia existencial, filosoficamente trabalhada por Sartre e poeticamente enunciada por Álvaro de Campos, foi relativamente explicitada no presente trabalho. O objetivo proposto, foi, portanto, atingido, levando-se em conta as limitações já mencionadas. Os conceitos centrais sobre a angústia, os termos a ela relacionados, os poemas que expressam essa angústia, a análise desses poemas, dentro da proposta inicial apresentada, tudo isso parece-nos comparecer no presente trabalho. Entretanto, para terminar, queremos expressar a nossa angústia de não termos realizado um trabalho como gostaríamos, sabendo que, mesmo que mais tempo tivéssemos, talvez permanecesse a mesma angústia ou até uma angústia maior: condição necessária do ser humano para pequenas ou grandes realizações.

Para terminar, queremos expressar a nossa angústia de não termos realizado um trabalho como gostaríamos, sabendo que, mesmo que mais tempo tivéssemos, talvez permanecesse a mesma angústia ou até uma angústia maior: condição necessária do ser humano para pequenas ou grandes realizações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 ABDALA JR, Benjamim e PASCOALIN, Maria Aparecida. *História social da literatura portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1985.
- 2 AGRO, Ettore Finazzi. *O álibi infinito*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.
- 3 ALMEIDA, José Fernando de. *Sartre*. São Paulo: FTD, 1988.
- 4 BEAUVOIR, Simone de. *O existencialismo e a soberania das nações*. S.L.: Minotauro, 1965. 127 p.
- 5 BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*. 26. ed. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1986.
- 6 CAMPOS, Álvaro de. [Fernando Pessoa]. *Obra poética; seleção, organização e notas de Maria Aliete Galhoz*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.
- 7 COELHO, António Pina. *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.
- 8 COELHO, Jacinto do Prado. *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1963.
- 9 COELHO, Nelly Novaes. *Obra poética de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- 10 DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Hemus Livraria Editora Ltda., 1968.
- 11 DESCARTES, René. *Princípios de filosofia*. Lisboa: Guimarães & Editores, 1971.
- 12 FOULQUIÉ, Paul. *O existencialismo*. São Paulo: Difel., 1975.
- 13 FRAGATA, Júlio. *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962.
- 14 FRANÇA, Júnia Lessa. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 4. ed. rev. e aum. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- 15 GARAUDY, Roger. *Perspectivas do homem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. (Coleção Os Pensadores)
- 16 GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 1989.

- 17 GILES, Thomas Ransom. *Ramos fundamentais da filosofia, lógica, teoria do conhecimento*. São Paulo: Ética Política. E.P.U., 1995.
- 18 HEIDEGGER, Martin. *1889-1976 Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1993.
- 19 HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- 20 HEIDEGGER, Martin. *O ser e o tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- 21 HUSSERL, L. Edmundo. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores)
- 22 JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas*. Porto: Livraria Tavares, 1967.
- 23 KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus Livraria Editora Ltda., 1968.
- 24 KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- 25 KRITERION. *Revista de Filosofia*. 79/80, jun. 1987 a jun. 1988. Belo Horizonte: FAFICH-UFMG, Departamento de Filosofia.
- 26 LACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- 27 LIMA, Raimundo Antônio da Rocha. *Crítica e Literatura*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1968.
- 28 LOURENÇO, Eduardo. *Fernando. Rei da nossa baviera*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.
- 29 Mac DOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia)
- 30 MARÍAS, Julián. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, s.d.
- 31 MENDONÇA, Eduardo Prado de. *O mundo precisa de Filosofia*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1970.
- 32 MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1963.
- 33 MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964.
- 34 NICOLAS, José de e INFANTE, Ulisses. *Como ler Fernando Pessoa*. São Paulo: Scipione, 1988.
- 35 NICOLAS, José de e INFANTE, Ulisses. *Fernando Pessoa*. São Paulo: Scipione, 1995.

- 36 NIETZSCHE, Friedrich, LEBRUN, Gerard, et. Al. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- 37 ORDONEZ, André. *Fernando Pessoa, um místico sem fé: uma aproximação ao pensamento heteronímico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- 38 PERDIGÃO, Paulo. *Existência & liberdade, uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- 39 PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. Por Bernardo Soares; recolha e transcrição dos textos: Galhoz, Maria Aliete, Cunha, Tereza Sobral; prefácio e organização de Jacinto Prado Coelho. Lisboa: Ática, 1982.
- 40 PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus: seleção poética; seleção e nota editorial de Afrânio Coutinho*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d.
- 41 PRATA, Francisco Xavier Pina. *Dialética da razão vital*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.
- 42 SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.
- 43 SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)
- 44 SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- 45 SARTRE, Jean-Paul. *Obras completas. Tomo III Filosofia*. Madrid: Gallimard Aguilar Ediciones, 1982.
- 46 SARTRE, Jean-Paul. *Situações II. O que é literatura?* Publicações Europa-América.
- 47 SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- 48 SEABRA, José Augusto. *Fernando Pessoa ou o poetrodrama*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- 49 SILVA, Agostinho de. *Um Fernando Pessoa*. Lisboa: Guimarães & Editores. (Coleção Filosofia e Ensaios).
- 50 SIMÕES, João Gaspar. *Vida e obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Bertrand, 1951. 2 vols.
- 51 SQUEF, Maria Ozomar Ramos. *A filosofia na poesia de Fernando Pessoa*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. U.F.R.S., 1980.

- 52 TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- 53 THONARD, A. A. *Compêndio de história da filosofia*. São Paulo: Editora Herder, 1968.
- 54 TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa: Edições 70. (Biblioteca Básica de Filosofia)
- 55 VIEGAS, Sônia Maria. *O universo épico-trágico do grande sertão: veredas*. Belo Horizonte: UFMG, Laboratório de Estética, 1982.
- 56 WAEHLENS, Afonso. *Heidegger*. Colección Filósofos y Sistemas. Buenos Aires: Ediciones Losange, 1955.
- 57 WERNET, Augustin. *A primeira guerra mundial*. São Paulo: Contexto, 1991.