

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR

**A ANGÚSTIA FILOSÓFICA DE SER-OUTROS:
Fernando Pessoa e Heidegger no caminho da linguagem**

São Leopoldo - RS

2025

JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia,
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio
dos Sinos – UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2025

T161a Tanajura Júnior, José Mozart.
A angústia filosófica de ser-outros: Fernando Pessoa e
Heidegger no caminho da linguagem / José Mozart
Tanajura Júnior. – 2025.
137 f.: il.; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.
“Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden”.

1. Filosofia. 2. Poesia. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976.
4. Pessoa, Fernando, 1888-1935. 5. Angústia. 6. Heteronímia.
7. Ontologia. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster Ditbenner – CRB 10/2517)

JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR

**A ANGÚSTIA FILOSÓFICA DE SER-OUTROS:
Fernando Pessoa e Heidegger no caminho da linguagem**

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia,
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio
dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em 13/01/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Prof. Dr. Castor Mari Marin Bartolome Ruiz – U. do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Prof. Dr. Leonardo Marques Kussler – U. do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Prof. Dra. Viviane Magalhães Pereira – Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dra. Jaqueline Stefani - Universidade de Caxias do Sul (UCS)

Ao meu pai Mozart Tanajura (*in memoriam*) e ao meu avô Zé Brejeiro (*in memoriam*) por me ensinarem a ver o mundo com espanto e admiração.

Agradecimentos

Agradeço imensamente ao Senhor Deus pelo gosto de buscar o conhecimento, com o qual me privilegiou;

aos meus filhos, Sofia e Afonso, e à minha esposa Cristielly, por sempre estarem ao meu lado, acreditando no meu mais pleno poder-ser;

à minha mãe Maria do Carmo e minha avó Iris, pelo amor encarnado em cada gesto de minhas cotidianidades;

ao Prof. Dr. Luiz Rohden, referencial filosófico em minha caminhada acadêmica;

aos colegas pela força e por estarmos juntos a cada momento do doutorado;

ao Prof. Daniel Nery da Cruz pelas orientações acadêmicas e incentivo para o ingresso no doutorado.

Trago dentro do meu coração,
Como num cofre que se não pode fechar de cheio,
Todos os lugares onde estive,
Todos os portos a que cheguei,
Todas as paisagens que vi através de janelas ou vigias,
Ou de tombadilhos, sonhando,
E tudo isso, que é tanto, é pouco para o que eu quero.

(Álvaro de Campos)

RESUMO

A poética de Fernando Pessoa nos abre um caminho de possibilidades para se compreender o ser e estar-no-mundo do *Dasein*, numa perspectiva de diálogo entre poesia e filosofia, tendo por fundamento a ontologia hermenêutica de Martin Heidegger. Nos desvelamentos dos fenômenos presentes da poesia de Fernando Pessoa, deparamo-nos inevitavelmente com um aspecto peculiar de sua arte literária: a criação dos heterônimos. Na criação heteronímica, Fernando Pessoa investiga o sentido de sua existência-humana-no-mundo e pauta os seus questionamentos existenciais na tentativa de buscar o eu mais profundo em outros eus presentes em si, a partir de vários heterônimos. Em sua proposta heteronímica, Fernando Pessoa se multiplica em outros eus, tornando-se poeta em poetas. De fato, o processo de heteronímia faz surgir em Pessoa o sentimento de angústia diante da crise existencial, que se instaura no âmago do poeta: ser-outros para além da criação literária. Neste sentido, funda-se a nossa tese: há uma configuração de eus em Pessoa que vai além de uma estratégia literária ou estética em sua construção poética. A heteronímia é, na verdade, uma condição ontológica de Fernando Pessoa em sua autocompreensão de si mesmo, enquanto *Dasein*, que é, no mundo com os entes e diante das facticidades que a existência lhe impõe. Neste contexto, a filosofia de Heidegger auxilia-nos a compreender este processo ontológico em Fernando Pessoa, tendo em vista os temas ser, ser-no-mundo, existência, angústia e morte presentes nos versos e no contexto vital do poeta português. Como Heidegger argui que, na linguagem poética, o ser se desvela e se mostra de modo autêntico, a poesia de Fernando Pessoa nos mostra efetivamente o desvelamento de seu próprio ser, em meio aos versos de um heterônimo, que, segundo os diversos críticos literários, se lhe apresenta como uma espécie de autorretrato por possuir traços, inclusive ontológicos, reveladores da existência do poeta no mundo. Este heterônimo é Álvaro de Campos, que, por meio de sua proposta poética, expõe sua crise existencial na tentativa de descobrir seu verdadeiro eu profundo, enquanto heterônimo e, conseqüentemente, de Fernando Pessoa, enquanto seu criador. A tese corrobora que há um caminho viável para a investigação do sentido do ser do poeta, em sua angústia existencial, mediante o diálogo aberto e criativo da filosofia e poesia na obra de Fernando Pessoa, especialmente no recorte que fizemos a partir da poética de Álvaro de Campos, o heterônimo, desvelador do eu-profundo do poeta criador de outros eus.

Palavras-chave: filosofia – poesia – Martin Heidegger – Fernando Pessoa - angústia – heteronímia – ontologia

ABSTRACT

Fernando Pessoa's poetics open a path of possibilities for understanding the being and being-in-the-world of *Dasein*, from a perspective of dialogue between poetry and philosophy, based on Martin Heidegger's hermeneutic ontology. In the unveiling of the phenomena present in Pessoa's poetry, we inevitably encounter a peculiar aspect of his literary art: the creation of heteronyms. Through heteronymic creation, Pessoa investigates the meaning of his human-existence-in-the-world and frames his existential inquiries in an attempt to seek the deepest self through other selves present within him, expressed through various heteronyms. In his heteronymic proposal, Pessoa multiplies himself into other selves, becoming a poet within poets. Indeed, the process of heteronymy evokes in Pessoa a sense of anguish in the face of the existential crisis that arises at the core of the poet: being-others beyond literary creation. In this sense, our thesis posits that there is a configuration of selves in Pessoa that goes beyond a literary or aesthetic strategy in his poetic construction. Heteronymy is, in fact, an ontological condition of Fernando Pessoa in his self-understanding as *Dasein*, existing in the world with other beings and confronting the facticities imposed by existence. In this context, Heidegger's philosophy helps us understand this ontological process in Pessoa, considering the themes of being, being-in-the-world, existence, anguish, and death present in the verses and vital context of the Portuguese poet. As Heidegger argues that in poetic language, being is unveiled and authentically revealed, Pessoa's poetry effectively shows the unveiling of his own being through the verses of a heteronym, which, according to various literary critics, serves as a kind of self-portrait, even revealing ontological traits of the poet's existence in the world. This heteronym is Álvaro de Campos, who, through his poetic proposal, exposes his existential crisis in an attempt to discover his true and profound self as heteronym and, consequently, as a reflection of Fernando Pessoa, his creator. This thesis affirms the viability of investigating the poet's sense of being, through his existential anguish, by means of the open and creative dialogue between philosophy and poetry in the work of Fernando Pessoa, especially in the focus we made on the poetics of Álvaro de Campos, the heteronym who unveils the deep self of the poet, creator of other selves.

Keywords: philosophy – poetry – Martin Heidegger – Fernando Pessoa - anguish – heteronymy – ontology

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 FILOSOFIA E POESIA: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA.....	20
2.1 O <i>thaumazéin</i> na origem do diálogo entre filosofia e poesia com base nos escritos de Heidegger	21
2.2 A filosofia e poesia: o encontro a partir da fenomenologia hermenêutica	31
2.3 O dizer da poesia na clareira do ser.....	42
3 FERNANDO PESSOA E OS MÚLTIPLOS EUS.....	54
3.1 A obra poética e o ser-poeta: Ser e não-ser nos versos heteronímicos.....	55
3.2 O problema da heteronímia na poética pessoana	65
3.3 Álvaro de Campos, o heterônimo existencialista de Pessoa	74
4 OS ELOS DA FILOSOFIA E POESIA EM FERNANDO PESSOA A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER.....	86
4.1 O <i>Dasein</i> e sua existencialidade em Álvaro de Campos	87
4.2 A angústia existencial em Bicarbonato de soda	97
4.3 O poeta enquanto ser-para-a-morte: Álvaro de Campos e a vida autêntica	106
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	132

1 INTRODUÇÃO

Ao longo do percurso histórico da pós-modernidade, há uma constante ruptura dos valores e pseudovalores que se sobressaem na lida humana com o mundo e com os entes em seu livre convívio existencial. O século XX, marcado por várias rupturas e crises existenciais, é o momento cronológico em que se inserem o poeta Fernando Pessoa e o filósofo Martin Heidegger, pensadores essenciais em nossa construção de tese. Nesta época de nossa história, há diversos elementos que nos fazem direcionar nosso olhar para o surgimento de uma poesia imbricada em seu contexto histórico-literário, cuja forma e conteúdo se dão essencialmente na tentativa de se responder sobre a existência humana no mundo em meio às angústias e crises vivenciadas pela própria humanidade em seu percurso existencial. Fernando Pessoa e Heidegger, cada um em sua área do criar e pensar, assumem sua condição de refletir sobre o ser humano no mundo, em sua seara de facticidades e existenciais cujos liames se encontram em toda parte na cotidianidade de ser e poder-ser no mundo circundante.

Contextualizando a poética de Fernando Pessoa, encontramos nos estudos de Abdala Júnior e Paschoalin (1994), que, em torno da *Revista Orpheu* (1915), foram sendo organizadas as correntes literárias modernistas em Portugal. No início do século XX, havia em toda Europa uma grande instabilidade, ocasionada por diversos fatores de ruptura com o desenvolvimento do século XIX, bem como pela crise da sociedade liberal-burguesa e das mazelas provocadas pela Primeira Grande Guerra e pelas ditaduras espalhadas pelo mundo afora. Além disso, questionavam-se os princípios positivistas e os grandes progressos nos diversos campos epistemológicos. Apontam-nos Abdala Júnior e Paschoalin (1994) em relação à nova tendência estético-literária:

Os modernistas portugueses não possuíam um programa estético-literário: pretendiam mais derrubar as formas artísticas convencionais pelo escândalo. Também sob esse aspecto não conseguiram ser radicais por impossibilidade ideológica. Continuavam ainda impregnados de uma religiosidade esotérica proveniente do misticismo do decadentismo-simbolismo (Abdala Júnior; Paschoalin, 1994, p. 135).

Vale mencionar que o contexto sócio-histórico da época influenciou bastante na poesia pessoana, sobretudo pelos aspectos de descontinuidade e de se contemplar a realidade do progresso de modo a perceber os avanços da modernidade no desenvolvimento das cidades:

Os movimentos de vanguarda da Europa seguem as ebulições políticas de sua época: são explosivos e descontínuos. Por outro lado, beneficiam-se da incorporação de uma técnica altamente desenvolvida. Se até então o artista tinha seu referencial na realidade, imitando-a em suas produções, agora ele canta o mundo citadino, artificial, como podemos verificar na “Ode Triunfal de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa (Abdala Júnior; Paschoalin, 1994, p. 137).

Nesse período histórico, desponta Fernando Pessoa (1888-1935) com sua vasta obra literária de qualidade incomparável. Repleto de uma capacidade criadora, Pessoa produz uma poética original e inovadora para a literatura portuguesa e universal. Paralelamente ao contexto histórico em que se encontra o poeta português, os filósofos apresentam a todo vapor suas ideias também originárias e polêmicas, capazes de transformar sistemas e dialogar com a arte literária. Dentre os quais se destaca o filósofo de *Ser e tempo*, Martin Heidegger, que provocou uma reflexão filosófica original e próxima da existencialidade humana no mundo, ratificando a necessidade de se filosofar sobre a linguagem poética.

A poesia de Fernando Pessoa nos causa estranhamento à primeira vista, quando nos deparamos com ela a partir de uma leitura inicial, pois gera em nós uma sensação de pertença ao mundo poético do autor, em meio às nossas cotidianidades. Poder-se-ia afirmar que este estranhamento é fruto de uma escrita poética alicerçada na originalidade criadora e repleta de mistérios que o poeta português nos oferece. O leitor pessoano sente a dor deste mistério ao reinventar cada verso, numa leitura, que, somente ele, pode sentir e pensar concomitantemente. Nesta ótica, procura-se construir, em nossa tese, uma leitura filosófica da poesia de Fernando Pessoa a partir de sua criação heteronímica, Álvaro de Campos, sob o crivo da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, privilegiando o olhar reflexivo e crítico do leitor. Há uma perspectiva em revisitar a obra do poeta português sob o prisma da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, refletindo filosoficamente sobre a angústia existencial. Assim, enfatiza-se uma relação entre o pensamento de Heidegger e a abertura da

obra poética de Pessoa, que se dá plenamente ao leitor, reconstrutor de uma nova leitura a partir do momento em que o texto poético se dá a si mesmo, na convergência de uma interpretação existencial do ser em seu estar-no-mundo sob a égide da hermenêutica-ontológica heideggeriana. Para Luiz Rohden, ao refletir sobre o pensamento do filósofo Paul Ricoeur a respeito do ato de ler que se dá inclusive num processo filosófico, o leitor tem participação fundamental ao transfigurar o real e criar uma nova releitura a partir de seu mundo circundante, enquanto leitor intérprete:

A consequência desse pressuposto filosófico-literário é que as obras que transfiguram o real são retransfiguradas no ato da leitura. Com isso, não apenas realizamos uma transfiguração delas, mas, de fato, e isso é o que mais importa, nos transfiguramos quando as lemos [...] A transfiguração de uma obra é um processo de novos significados e sentidos. Seu fito não é o de dissecar possíveis sentidos ou de extrair significados ocultos nos textos, mas ressignificá-los (Rohden, 2015, p. 47).

Em nossa tentativa de ressignificação da obra poética de Fernando Pessoa, reinterpretada mediante a filosofia de Heidegger, surge inevitavelmente o instigante tema do ser, enquanto portador da compreensão de sentidos da poética e da ontologia no diálogo em questão. O ser, enquanto ser-no-mundo, aberto à autocompreensão de si, é, para Heidegger, o *Dasein* que surge para além de si mesmo em sua busca interpretativa no mundo circundante. O *Dasein*¹, enquanto ser repleto de existenciais, move-se em direção à sua existência autêntica no mundo. Mas isso requer uma aceitação do sentimento de angústia encrustado em seu próprio ser-no-mundo. Neste sentido, a filosofia de Heidegger nos insere a caminho de um desvelar de fenômenos recônditos, escondidos e velados na linguagem poética. Para Heidegger, o dizer da

¹ *Dasein* é o termo original alemão utilizado por Martin Heidegger em sua obra para designar o ser humano presente no mundo, repleto de existenciais que lhe permitem a compreensão de seu modo de ser e estar no mundo circundante. Trata-se, na verdade, do ser que se encontra numa atitude de disposição para perceber em si mesmo os fenômenos que se encontram velados em dado momento e, a partir daí, buscar compreendê-los a fim de promover a desocultação dos entes à sua volta. Para Heidegger, o *Dasein* é o que melhor expressa o ser do ente homem em sua fenomenologia hermenêutica, pois somente o ser humano é capaz de ver a si mesmo como ser-no-mundo diante das facticidades de sua existência no tempo. Neste sentido, o *Dasein* é um ser com os outros, pois de modo algum se encontra isolado em sua realidade circundante, caminhando inevitavelmente para a sua autenticidade existencial: um ser-para-a-morte. No entanto o *Dasein* diante de sua inexorável condição faz escolhas e se angustia com elas, e, justamente por isso, se percebe como um ser existencial, um ser-aí lançado em sua própria existencialidade; um ser-presença que junto com se faz ser-interpretativo de si mesmo.

poesia, que é genuíno, revela a força criadora da linguagem enquanto desvela o mundo que se apresenta à nossa frente. A possibilidade de um diálogo entre filosofia e poesia se dá expressamente na linguagem, apesar de suas dessemelhanças, no que tange à essência de ambas. O filósofo propõe uma argumentação racional mediante um discurso que evidencia a busca da verdade. O poeta, por seu turno, que também se mostra à procura da verdade, tem a insigne tarefa de recriar realidades circundantes em seu labor com as palavras, na tecitura dos versos, ao livre modo de se conviver com a linguagem. Neste sentido, afirma Luiz Rohden (2007, p. 101): “O poetizar consiste, pois, numa repetição criadora que procura escavar e explicitar o fundamento do real, ainda que por meio de versos”. A proposta de um diálogo entre filosofia e poesia deve considerar também as particularidades e especificidades de ambas. O filósofo e o poeta propõem formas de se ver a realidade circundante e contemplar o sentido dos entes a partir do uso específico que se faz da linguagem. Muitas são as temáticas pertinentes que poderíamos abarcar o diálogo.

A multissignificação da linguagem poética permite ao leitor espantar-se com sua realidade circundante, ao mesmo tempo em que busca compreender o seu modo de ser e estar-no-mundo. Nesta perspectiva, parâmetros são desconstruídos em função do grau de abertura e universalidade da obra poética. Com efeito, no início do séc. XX, reforçou-se a ideia da leitura plurissignificativa da obra literária, corroborando a concepção de uma nova estética, em forma e conteúdo, desprovida de esquemas pré-fabricados pelas antigas correntes literárias dominantes do período. Nesta nova concepção de releitura da obra literária, a poesia se volta ao leitor, semelhantemente ao girassol diante do astro luminoso. O leitor, centro da releitura poética, é convidado a reconstruir a poética sob a inspiração de seu olhar crítico e reflexivo.

A inserção de um diálogo entre Filosofia e Poesia, mais precisamente entre o pensar filosófico e o poetar literário, se descortina em Fernando Pessoa, especificamente a partir da leitura hermenêutica das poesias de Álvaro de Campos. Há uma vasta possibilidade de se reler a poesia de Álvaro de Campos a partir da metodologia da fenomenologia-hermenêutica, propiciando ao leitor-hermeneuta o encontro com os fenômenos velados dos entes no poema. Efetivamente, a existência do leitor, enquanto recriador de uma nova realidade circundante, em sua capacidade de perceber não somente as aparências superficiais de um texto em linguagem poética, é ressignificada quando este se coloca na posição de reinventor de uma nova interpretação, a qual desemboca na visualização dos fenômenos velados num poema.

Para que isso ocorra, o leitor deve partir para uma investigação interpretativa da obra literária, produzindo de certa forma uma nova poesia em seu ser. Conseqüentemente, o método fenomenológico-hermenêutico se lhe apresenta como possibilidade de se adentrar mais profundamente na essência do poema. A poesia, sendo reconstrução ficcional da realidade circundante do literato, lhe permite o conhecimento de seu estar-no-mundo. Assim, Pessoa reinventa o seu percurso existencial propellido pelo sentimento de angústia, presente nos versos sobretudo de seu heterônimo Álvaro de Campos. Neste sentido, poesia e filosofia dialogam unindo-se e mantendo suas respectivas identidades na procura do ser.

“O discurso sobre a vizinhança entre poesia e pensamento diz, portanto, que um habita diante do outro, que um se instalou frente ao outro, que um se voltou para a proximidade do outro(...) poesia e pensamento: esse encontro face a face de um e de outro” (Heidegger: 2004, p.145)

De fato, o avizinhamento entre poesia e filosofia se mostra instigante, sobretudo quando visualizamos, na poesia, vestígios de um pensamento filosófico, ainda que velado, nos versos e na existencialidade do poeta-criador de um mundo circundante, que ele mesmo constrói, tendo a realidade à sua frente como matéria-prima de sua escrita.

Nesta tese como proposta metodológica, visualizamos, no caminho fenomenológico-hermenêutico de Heidegger, um itinerário dialógico para uma releitura das poesias de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa. Nesse itinerário, captamos na poética do heterônimo Álvaro de Campos, o conceito de angústia existencial, que, certamente, convidará o leitor-hermeneuta a refleti-lo tendo como pontos convergentes outros conceitos filosófico-existenciais: ser e estar-no-mundo, ser-com-os-outros, existência autêntica e morte.

Ademais, a poesia de Fernando Pessoa apresenta traços de uma investigação sobre a existência humana bem próxima ao que pretendemos defender em nossa tese: Há uma presença marcante das categorias existenciais de Heidegger em que o poeta se insere numa perspectiva ontológica e existencial diante de seu estar-no-mundo. O poeta se angustia em seus versos na tentativa de ser múltiplo, ao mesmo tempo em que é uno. Diante disso, pretendemos responder à nossa problematização: A angústia apresentada nos versos de Álvaro de Campos é de cunho ontológico-existencialista em busca da existência autêntica do poeta ou uma estratégia de ordem

literária na composição da obra pessoana, no delineamento do poeta-personagem referido?

Nesta perspectiva se dá essencialmente a nossa tese: a heteronímia pessoana é processo de angústia ontológica para se chegar à existência autêntica do poeta enquanto recriador de outros eus. É uma angústia que o potencializa a compreender-se a si mesmo como *Dasein*, repleto de possibilidades existenciais. Não se trata, portanto, de uma simples estratégia literária aos moldes da pseudonímia, mas é condição ontológica do poeta, que se sente múltiplos dentro de si mesmo, cumprindo a sua saga numa existência autêntica em seus heterônimos e ortônimo. Em nossa tese, levantamos algumas hipóteses que passamos a elencar:

- a) Em se tratando de uma angústia filosófica, esta se mostra como originária do processo heteronímico de Fernando Pessoa em ser outros eus, fruto de uma angústia ontológica de um personagem poético, criador-fictício de uma obra;
- b) há variados versos angustiantes de Álvaro de Campos que nos remetem ao diálogo entre Fernando Pessoa e Heidegger, com o firme propósito de nos entregarmos à saga do dizer dos poemas;
- c) A fenomenologia hermenêutica heideggeriana abre caminhos de leitura sobre a angústia de Fernando Pessoa em seu processo heteronímico na tentativa de ser-outros eus. O próprio Fernando Pessoa se interpreta a si mesmo em Álvaro de Campos conforme buscaremos ratificar em nossa tese, apoiada em estudos literários e filosóficos sobre o processo de heteronímia.

As diversas abordagens ontológico-existenciais elaboradas por Heidegger presentes na exímia poética pessoana: o ser, o existir, o estar-no-mundo, o ser-com..., a angústia, a morte, o nada, o tudo foram alvo de vários teóricos e críticos que concentraram uma reflexão em torno do diálogo entre poesia e filosofia em Fernando Pessoa, a exemplo de Adolfo Casais Monteiro, Benedito Nunes, José Augusto Seabra, Leda Miranda Hühne e Octávio Paz, que discorreram sobre esta relação presente na obra pessoana, enfatizando determinados aspectos pertinentes ao diálogo supracitado. Convém reforçarmos sempre a nossa reflexão filosófica com as

teses literárias pertinentes dos estudiosos da área, pois são essenciais também ao nosso labor hermenêutico que pretendemos edificar a partir das poesias existenciais de Campos.

Evidentemente, há uma variada forma de se perceber o diálogo entre filosofia e poesia para além das questões interdisciplinares, pois, por meio deste, podemos chegar ao desvelamento das estruturas existenciais do ser-no-mundo do *Dasein* que, a todo instante, se desvela através da linguagem.

Com efeito, construir uma possibilidade de diálogo entre a ontologia hermenêutica de Heidegger e o poeta filósofo de Fernando Pessoa é adentrar na casa do ser, a linguagem poética, enquanto dito genuíno, conforme nos ensina o próprio filósofo hermeneuta em discussão. Neste sentido, anseia-se pela escuta da poesia em sua atividade de interpretação, ou seja, é fazer acontecer o dito do poema numa fenomenologia hermenêutica que se alicerça no binômio ser/linguagem, pois “na trama da experiência do conhecimento humano, há um fio que perpassa e tece tanto a filosofia quanto a literatura que é a linguagem” (Rohden, 2003, p. 107). Há, portanto, uma abertura ao desocultamento e desvelar de fenômenos mediante a experiência que o hermeneuta faz com a linguagem em seu modo de ser e estar-no-mundo, ainda que angustiante. Fernando Pessoa, ao poetizar determinados temas filosóficos, especialmente os ontológicos, à semelhança inclusive da filosofia heideggeriana, apresenta ao leitor-hermeneuta uma seara aberta e conflitante, em que o investigar do sentido do ser, por meio da linguagem poética, será a tônica de uma releitura à procura de indagações existenciais por uma vida autêntica em seu estar-no-mundo.

Efetivamente, Leda Miranda Hühne, na obra organizada sob o título *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: O poeta pensante*, assim avaliza:

É na poesia raiz que os troncos vizinhos se encontram. Heidegger e Fernando Pessoa se encontram na linguagem original, linguagem que desvela o sentido do ser e do nada, da vida e da morte, do homem-no-mundo [...] Cada um em seu modo de dizer, coloca em destaque o primado do ser revelando uma compreensão do homem como ser-no-mundo, aquele que sente, pensa e diz o que se articula no espaço de abertura.[...] No espaço onde o ser se essencializa ou o sentido do mundo se dá, moram o poeta e o pensador (Hühne, 1994, p. 13-15).

A tese possui quatro capítulos, considerando esta introdução como capítulo primeiro, subdivididos em tópicos temáticos, e mais as considerações finais. No Capítulo 2, apresentamos uma aproximação entre filosofia e poesia a partir da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. Nesse capítulo, buscamos identificar as origens do filosofar e do poetizar tendo como fundamento a disposição de espanto (*thaumazein*). Há uma pesquisa etimológica fundamentada em Heidegger pela qual se tem o termo *thaumazein*, como *arché* utilizada por Platão e Aristóteles para demarcar as origens do filosofar. Ainda nesse capítulo, será trabalhada a multissignificação da linguagem poética como proposta para a compreensão do dizer da poesia na clareira do ser.

Em “Fernando Pessoa e os múltiplos eus”, terceiro capítulo da tese, temos o cerne do nosso problema: o processo de heteronímia constitui-se de maneira ontológica. Assim, a angústia decorrente dele é propulsora para se acolher a multiplicidade de eus do poeta. Convém dizer que se trata de um capítulo em que se faz uma análise existencial do poeta em seu modo de ser na poesia. Ademais, refletimos a problemática da heteronímia a partir do poeta heterônimo Álvaro de Campos, mediante a reconstrução do ser-poeta nos versos e na biografia criada pelo próprio Pessoa em livre e multifacetada obra literária. É o mundo de Pessoa que se abre ao leitor uma nova perspectiva hermenêutica mediante a obra dos heterônimos e do ortônimo. A obra se descortina em função do leitor-hermeneuta. Desta forma, pode-se inferir que o mundo de Fernando Pessoa é algo desconhecido, velado, a ser desvelado por seus leitores sob diversos ângulos e faces, dialogando inevitavelmente com a heteronímia poética. Consciência da ausência de um poeta, na leitura da obra, que é significativa e expressiva presença, plena e real de novos eus-poéticos à busca de um “eu profundo”.

Em “Os elos da filosofia e poesia em Fernando Pessoa”, há uma linha de arguição em torno desse reencontro entre filosofia e poesia em Fernando Pessoa, dialogando-se com as temáticas pertinentes ao pensamento de Martin Heidegger. Efetivamente, há um diálogo entre Fernando Pessoa e Heidegger nas poesias do heterônimo Álvaro de Campos em que procuramos abordar o *Dasein* e sua existencialidade na escrita do poeta. As temáticas da angústia e da morte são refletidas numa perspectiva hermenêutica dentro das poesias de Álvaro de Campos, com destaque para *Bicarbonato de soda* e *A partida*. Heidegger, ao propor considerações metafísicas acerca do ser e estar-no-mundo, reforça a necessidade de

uma reflexão filosófica em torno da existência humana a partir do próprio homem, que interroga a si mesmo e ao próprio ser. Para o filósofo, existir é experienciar o sentimento de angústia perante a morte, a possibilidade do próprio não-ser. Álvaro de Campos poetiza a morte como quem busca a sua autenticidade em sua existência no mundo, tendo diante de si a sua própria nadificação, a possibilidade de não-ser. A coexistência da Filosofia e Poesia se mostra nos versos de Pessoa. Heidegger afirma que o ser humano, em face da angústia que é mola propulsora para o seu estar-no-mundo, é um ser-para-a-morte.

Por fim, é dentro dessa dinâmica da reflexão filosófica que, em nossa tese, propomos uma releitura da obra pessoana tendo por fundamento três temáticas que se unem complementarmente em Heidegger: o ser e estar-no-mundo; a angústia, como mola propulsora da existência humana e o defrontar-se com a morte, na perspectiva de se chegar à condição de plenitude e autenticidade existencial. A bem dizer, temos, portanto, uma releitura ontológico-hermenêutica com vistas a propiciar um desvelamento de fenômenos recônditos na investigação do sentido do ser. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger aponta o sentimento de angústia como uma situação afetiva que coloca o ser-aí (*Dasein*) diante do nada. A angústia reconduz o ser a buscar sua própria totalidade, pois, imerso em sua monotonia cotidiana, o ser passaria a encontrar elementos que lhe permitem o autoconhecimento. A angústia é uma busca inquietante que impulsiona o *Dasein* a se compreender a si mesmo no mundo circundante, projetando para além das possibilidades e assumindo o ser livre ao escolher a si mesmo. Fernando Pessoa dirige os seus passos poéticos nesta situação do angustiar-se diante de seu modo de ser e estar-no-mundo, tendo deparado inevitavelmente com a temática da morte em seus versos.

A poesia e a filosofia, quando próximas e unidas na busca do sentido do ser, são fonte inesgotável para chegarmos às reflexões essenciais ao nosso modo de se compreender a si mesmo no mundo circundante da contemporaneidade. É preciso navegarmos nas águas da linguagem, mesmo em meio aos ventos e ondas revoltas, em direção ao sentido de nosso ser, a fim de melhor captarmos os fenômenos recônditos de nossa existência no mundo, sem perdermos de vista os instrumentos que possuímos em nossa embarcação: o leme da filosofia, que nos orienta e nos indaga aonde queremos ir; as velas da poesia, que recebem os ventos, às vezes sem sabermos de onde vêm, mas que sopram sempre e nos fustigam a continuar

caminhando nesta busca incessante do desvelamento do ser; e o remo que, impulsionado pela força das facticidades da existência e do tempo, nos leva ao desconhecido, inevitável e singular defrontar-se com a morte, enquanto plenitude existencial, pois, para Fernando Pessoa, “navegar é preciso; viver não é preciso”.

Tendo apresentado os capítulos da tese, é importante ainda destacar que o *corpus* de análise das poesias, devidamente delimitado, sugere ao leitor-hermeneuta uma abordagem fenomenológica hermenêutica que vise a evidenciar a reconstrução da realidade circundante do ser do poema. Dentro dessa proposta, delimitamos como *corpus* poético de análise interpretativa algumas poesias de Álvaro de Campos, por entendermos que esse *corpus* literário atende satisfatoriamente à intenção em interpretar a poética de Pessoa sob o crivo da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana: *Aniversário, Apontamento, Carnaval, Bicarbonato de soda, A partida, Tabacaria*. Desse modo, percebe-se a assertiva provinda de uma reflexão filosófica centrada na posição ontológica heideggeriana: a poesia é o ser do ente poema! Cabe ao leitor hermeneuta investigar, compreender e interpretar o desvelar deste ser, que mais do que ficção é reelaboração do real na expressividade da linguagem poética.

2 FILOSOFIA E POESIA: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Ao refletirmos sobre a possibilidade de aproximação entre filosofia e poesia, ou mesmo de um diálogo entre o filósofo e o poeta, deparamo-nos com a perspectiva de conceitos de uma área e de outra; ou mais ainda, de se buscar as origens de um encontro mediante perspectivas semelhantes, que se registram a partir do momento em que o filosofar tornou-se caminho para conhecer a verdade para além do *mythos*, ou até mesmo, não se limitando ao *logos* puramente como jogo da *ratio*. Neste sentido, é que se desemboca para a grande questão: Que elemento ou meio se desvela para a compreensão desta aproximação entre filosofia e poesia? Ou será que poderíamos enfatizar meramente uma questão de método para se chegar ao diálogo em questão? O certo é que tanto elemento ou meio, ou ainda método, se dão na perspectiva do caminho da linguagem. Isso é fator patente em Heidegger, quando se utiliza a linguagem como *habitat* do ser. É na linguagem que as coisas se traduzem, se complementam e se compreendem mutuamente. Daí ser possível um caminho de aproximação entre filosofia e poesia a partir da fenomenologia heideggeriana, que, diga-se de passagem, é hermenêutica na sua pretensão de entender e desvendar o ser.

Assim, propomos um percurso sugerido por Heidegger sobre as origens do ato de filosofar a partir das considerações de Platão e Aristóteles acerca do próprio ato de se admirar ou se espantar por algo. Surge, como impacto ontológico deste ato de filosofar, o *thaumazein*, verbete grego utilizado na tradução deste primeiro ato de se deparar com as coisas e o mundo, e a partir daí extrair indagações e argumentos; em outras palavras, o *thaumazein* pode ser considerado como um sentimento constituinte e de disposição do filosofar.

Há ainda neste encontro a releitura deste diálogo fundamentado na linha filosófica de Heidegger, no anseio de se dizer algo sobre o ser na seara da linguagem poética. É que o dizer da poesia se dá na luz, na epifania do ser, no dito do poema. Daí falarmos, apoiados em Heidegger, de um dizer da poesia na clareira do ser. A poesia fala diante da epifania do ser, que, iluminada pela linguagem, desvela o seu sentido no mostrar-se da verdade.

É nesta linha de raciocínio que os tópicos se seguem, dialogando-se mutuamente no descobrimento do sentido do ser na linguagem poética por meio do *locus* hermenêutico, delineado por Heidegger em sua fenomenologia.

2.1 O *thaumazéin* na origem do diálogo entre filosofia e poesia com base nos escritos de Heidegger

Antes de tudo, é preciso compreendermos o conceito de filosofia construído por Martin Heidegger em sua obra *Que é Isto – a Filosofia?*, pois, a partir dos pressupostos heideggerianos, podemos compreender a relação entre as duas áreas, filosofia e poesia, como sendo originadas já no âmbito do *thaumazein*, enquanto olhar espantoso para as facticidades apreendidas no itinerário deste encontro aproximativo entre filosofia e poesia. É interessante apontar que o próprio Heidegger nos diz que o conceito de filosofia só pode ser apreendido ao longo do próprio caminho, perfazendo o itinerário; em outras palavras, é no caminhar em busca do conceito que ele mesmo se faz: “o caminho se faz caminhando”! Mas qual seria a origem do uso do termo *thaumazéin* na filosofia? Façamos, então, uma investigação acurada sobre o termo a partir das discussões inicialmente levantadas pelo filósofo alemão supracitado.

Ao percorrermos o caminho do *Que é isto – a Filosofia?*, temos que verificar se tal investigação é metodológica ou etimológica. Em sendo metodológica, é fato que o termo pode servir-nos de instrumental para a análise do filosofar e do poetar ao mesmo tempo; sendo etimológico, o uso do termo *thaumazéin* servirá apenas como elemento que dá origem a uma atitude – como se fora um primeiro passo – meramente inicial ao filosofar e ao poetar. Entrementes percorramos nosso caminho investigativo sobre o termo, que, segundo Platão e Aristóteles – e aqui antecipamos - é o ponto inicial ao ato de filosofar. Heidegger retoma a discussão por entender que esta seja essencial até mesmo para se compreender o sentido do ser esquecido nas discussões filosóficas dos clássicos, pois, para ele, falava-se do ser, mas não se investigava o seu verdadeiro sentido, ponto que retomaremos em tópicos seguintes de nossa tese, especialmente no item “O dizer da poesia na clareira do ser”. Vejamos como Heidegger trabalha o conceito de filosofia e o relaciona ao *thaumazein*.

Preliminarmente, para Heidegger, a pergunta sobre o que é a filosofia é um estar e mover-se dentro dela. É um caminho que se percorre por um diálogo. A palavra filosofia fala aos nossos ouvidos, e no dito dela se mostra o que é. A linguagem

mais uma vez nos ajuda a dispor a palavra e a entendê-la como reveladora de algo que ela mesmo é essencialmente, pois no diálogo entre a palavra e a busca pelo seu sentido dá-se a prática do filosofar. Este mover-se dentro da filosofia requer ao fenomenólogo hermeneuta um despertar para adentrar profundamente no sentido da palavra e, partir deste, fazer morada no âmbito da linguagem. É preciso estar aberto à escuta, pois “a meta de nossa questão é penetrar na filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, ‘filosofar’” (Heidegger, 1989, p. 13). Para filosofar, a escuta da palavra é vital, visto que estamos no caminho da linguagem e, por meio dele, podemos chegar a um destino que nos mostre o sentido do ser. Demorarmo-nos no ato de filosofar é o método proposto por Heidegger que, a cada perscrutar da palavra, nos indica que seu itinerário é seguro para nos tocar e nos responsabilizar, segundo ele mesmo nos ensina, por aquilo que a filosofia trata em nosso ser. A filosofia torna-se, nesta visão fenomenológica, a “própria guarda da *ratio*” (Heidegger, 1989, p. 13). Enquanto guardiã da *ratio*, a filosofia se abre e amplia os seus leques para outras áreas, pois, espantosa que é a sua prática, há caminhos que se cruzam neste itinerário investigativo de sua essência de ser. No caminho do filosofar, Heidegger perscruta o sentido da palavra nos passos da etimologia, utilizada em seu método fenomenológico hermenêutico. Trata-se mais do que uma pesquisa etimológica do verbete filosofia, é uma utilização metodológica que aponta para diversos percursos que caberá ao hermeneuta a escolha da devida direção. É o que o filósofo nos adverte ao afirmar: “um tal cuidado exige primeiro que procuremos situar a questão num caminho claramente orientado, para não vagarmos através de representações arbitrárias e ocasionais a respeito da filosofia” (Heidegger, 1989, p. 14).

Com efeito, o caminho de investigação passa inevitavelmente pela etimologia do vocábulo que, para Heidegger, está tão próximo de nós que, quase imperceptivelmente, caímos no risco de o desconsiderarmos. Assim, o filósofo de *Ser e tempo* nos induz ao itinerário etimológico que se apresenta em seu método investigativo ao ouvir a palavra “*philosophía*”: “a palavra grega *philosophía* é um caminho sobre o qual estamos a caminho” (Heidegger, 1989, p. 14). Entretanto ainda confuso tal caminho, pois, segundo o filósofo, não se trata apenas de conhecer a palavra historicamente, embora seja tarefa imprescindível, mas se trata também de perquirir fenomenologicamente e ter o sentido dela à nossa frente, marcando as origens do mundo grego e vislumbrando a sua prática no próprio mover-se nela: “A

filosofia, porém, é: *he philosophía*” (Heidegger, 1989, p. 15). É ter à nossa frente e a cada instante de nosso perscrutar: *Que é isto – a Filosofia?* (Heidegger, 1989, p. 15). Esta é a pergunta fundamental para nossa compreensão sobre as origens do ato de filosofar. Respondendo-a, chegaremos às suas origens no *thaumazein*? O termo *philosophía* é conatural às origens do filosofar. Daí que o filósofo alemão afirma ser “*he philosophía*”, pois ao perguntar-se sobre o conceito, concomitantemente tem-se o filosofar, aflora-se o ato de filosofia em si mesmo.

Adentrar nesta seara etimológica de modo a se utilizar de um método investigativo, aqui no caso o fenomenológico hermenêutico, é deixar-se conduzir pela origem grega da filosofia; é entrar em sua história e ouvi-la detidamente, visto que “a palavra *philosophía* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história” (Heidegger, 1989, p. 15). Heidegger prossegue sua perquisição apoiado em traços filosóficos da linguagem grega que resplende na ideia de questionar a quiddidade das coisas e dos termos, e com o vocábulo filosofia não poderia ser diferente; assim o faz: “Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega” (Heidegger, 1989, p. 15). É um retorno às origens gregas, deveras à grande questão historial que se amalgama em seu particular caminho de ser.

Ao continuar sua linha de reflexão sobre as origens etimológica e historial da filosofia, Heidegger (1989, p. 16) aponta que é no dito da língua grega que se descortina o que se nomeia: a filosofia em si mesma, sem intermediação, pois “o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários”. Retomando os escritos do pré-socrático Heráclito, Heidegger chega à conclusão de que a palavra *philosophía* é proveniente do termo filósofos, pois há um corresponder entre o ato de filosofar e o ser daquele que constrói o seu discurso, dialogando *logos* e *sophón* na *harmonía* entrelaçada do ser e do ente, visto que “O *sophón* significa: todo ente é no ser” (Heidegger, 1989, p. 17). Para ele, o ente é manifestado no fenômeno do ser. Nisto se faz a relação entre a origem do filosofar e o espanto grego advindo do *thaumazein*.

Ao auscultar o ser do ente, o filósofo alemão propõe o caminho do ente sob a perspectiva do ser, pois “a filosofia procura o que é o ente enquanto é” (Heidegger, 1989, p.20). Neste direcionamento filosófico, temos uma filosofia que se torna o que é por conta de seu poder dialógico, que indaga, argui e desperta possibilidades

variadas de se desvelar o ser do ente. Para Heidegger, é preciso que o filósofo esteja disposto a escutar a voz do ser nos fenômenos velados que se entregam na linguagem: “*Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dis-põe nosso corresponder” (Heidegger, 1989, p. 20). É na disposição do ser que o ato de filosofar se faz presente e se abre para o desvelamento dos fenômenos, na escuta e no diálogo mediante a linguagem. A prática do filosofar se dá na escuta do apelo do ser, num sentimento de disposição que se funda na admiração pelo ser dos entes.

A bem dizer, Heidegger propõe que esta disposição do filósofo pela escuta do ser se apresenta no apelo afetivo provocado pelo espanto, que, em grego, conforme já antecipamos, é *thaumazein*. Platão e Aristóteles já refletiram sobre isso ao atribuírem as origens do filosofar na capacidade substancial do ser humano em admirar-se e/ou espantar-se pelas coisas que o cercam. É o que lemos em *Que é isto – a filosofia?*:

Já os pensadores gregos, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos dis-posição (no sentido de uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo). Platão diz (Teeteto, 155 d): mala gâr philosóphou tóto páthos, tó thaumázein, ou gâr alie arkhè philojophias hê haúte. “É verdadeiramente de um filósofo estes páthos — o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este.” (Heidegger, 1989, p. 21).

Essa disposição para o filosofar é peculiar ao ser humano, pois este, em seu modo de ser e estar no mundo, se abre à busca intuitiva de se compreender como ser e de se interpretar a partir do que se lhe apresenta em suas facticidades existenciais. Espanta-se com o seu próprio estar no mundo, a todo instante, carregado de surpresas que afastam qualquer possibilidade de destino programado, mas ratifica-se com as facticidades que a existência lhe impõe. O espanto carrega em si a natureza essencial do filosofar, pois “o espanto é, enquanto páthos, a *arkhé* da filosofia (Heidegger, 1989, p. 21)”. Espantar-se é auscultar a voz do ser à espera de desvelamentos no ente; espantar-se é apaixonar-se – no sentido mais próprio da palavra – pelas miríades de fenômenos que se mostram nos entes; é um deixar-se levar ou mesmo convocar-se, conforme nos ensina o filósofo alemão, para o apelo do ser do ente que se abre na linguagem: “Assim o espanto é a dis-posição na qual e

para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente” (Heidegger, 1989, p. 22). Vale abordar que o *thaumazéin* (espanto) não se limita a uma certa atitude de curiosidade apenas, mas o que causa surpresa, estranhamento e indagação frente ao inabitual.

O fato de os gregos conhecerem o θαυμάζειν como o “início” da filosofia é há muito sabido. Tão certo quanto isso, porém, é o fato de se considerar esse θαυμάζειν como algo óbvio e corrente, aquilo que pode ser levado a termo sem esforço e que se acha completamente explicitado mesmo sem qualquer reflexão. As representações usuais da origem da filosofia a partir do θαυμάζειν têm, na maioria das vezes, tal teor, que surge daí a opinião de que a filosofia emergiria da curiosidade, uma determinação parca e lastimável da origem da filosofia, só é possível lá onde nunca se meditou sobre aquilo que deve ser determinado em sua “origem”. (Heidegger, 2020, p. 200).

É pelo *thaumazéin* que o filósofo inicia o seu processo de filosofar; espanta-se e admira-se pelos entes ao seu redor e como tal os questiona e incute em si mesmo indagações que geram a busca ininterrupta pelo sentido do ser. Nas palavras de Heidegger (2020, p. 208): “A filosofia emerge do es-panto, quer dizer: ela é algo espantoso em sua essência e se torna, com isso, tanto mais espantosa quanto mais ela se torna o que ela é”. O *thaumazéin* torna a disposição do ser do filósofo propensa a esta abertura e correspondência ao ser do ente, perpassando, segundo Heidegger (1989), os passos da filosofia, na convocação para este apelo essencial: o desvelamento dos fenômenos dos entes na escuta do ser.

Assim, podemos enfatizar que este corresponder ao ser do ente, gerado inicialmente pelo *thaumazein*, se dá plenamente na linguagem, pois “este co-responder é um falar. Está a serviço da linguagem. O que isto significa é de difícil compreensão para nós hoje, pois nossa representação comum da linguagem passou por um estranho processo de transformações” (Heidegger, 1989, p. 23). Este co-responder nos leva a meditar sobre a situação dos entes que se encontram no mesmo caminho de nossa disposição para compreendermos e apreendermos os seus fenômenos em nossa própria disposição e humor, contudo somente na expressividade da linguagem, pois este co-responder, para Heidegger, “está a serviço da linguagem” (1989, p. 23). É na linguagem que presenciamos e filosofamos sobre o espetáculo dos fenômenos dos entes que, desvelados, nos levam à escuta da voz do ser, conforme já salientamos nesta tese. Heidegger (1989, p. 23) vai além ao afirmar que “sem uma

suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como a co-respondência acima assinalada, o que ela é como uma privilegiada maneira de dizer”.

Neste sentido, perguntamo-nos: De que linguagem o filósofo de *Ser e tempo* fala? Qual seria a linguagem mais próxima deste entendimento? A linguagem das técnicas ou das ciências? A linguagem não-verbal dos gestos, sinais e símbolos? A linguagem da mística e da espiritualidade, ou das experiências inefáveis das religiões? Que linguagem? Talvez uma linguagem que abarcasse a plenitude do dizer do ser? Mas a filosofia por si só já não teria acesso a esta linguagem? Enfim, são questionamentos que surgem no pensamento heideggeriano e desembocam numa maneira privilegiada de se dizer algo sobre o ser mediante o uso da linguagem que tanto se envereda para os aspectos verbais, quanto para os aspectos não-verbais. Essa linguagem genuína refletida por Heidegger seria a linguagem da poesia, que se revela como co-respondência e disposição plena para a escuta do ser. A poesia é a expressividade singular da linguagem do ser em meio às cotidianidades e facticidades da existência humana no mundo. Desse modo, na linguagem poética os fenômenos velados do ser dos entes se revelam próximos a este ser. A poesia consegue com a sua multissignificação e pluralidade de sua própria essência abarcar todas as demais linguagens em si mesma. É a expressividade mais completa da linguagem do ser que, em diálogo com o pensamento, torna-se uma maneira ímpar de se desvendar o sentido do ser.

Mas qual seria a origem desta linguagem poética que encontra possibilidades de se co-responder com a filosofia? Seria de mesma origem do ato de filosofar? Podemos salientar que o poetizar se inicia a partir de um espanto e/ou de uma admiração pelo espetáculo dos fenômenos dos entes à nossa volta? Com efeito, o poeta, a exemplo do filósofo, se espanta e se admira pelas coisas. É matéria-prima para o poeta – assim como o é para o filósofo – o ser dos entes. Podemos corroborar, sem hesitar, que a poesia tem como *arkhé* o *thaumazein*, pois os poetas são exímios admiradores de tudo o que se encontra diante de seus olhares perscrutadores de fenômenos à espera de quem os expresse em linguagem. No dito do poema o *thaumazéin* se materializa e eterniza, não como meras palavras grafadas, mas como algo que está ali na espreita e no encaço de quem possa vir, tocar e dar nova vida às palavras, que, ditas nos versos, são auscultadas e vivificadas no desvelar dos fenômenos.

Gerd Bornheim, em sua obra *Metafísica e Finitude*, ratifica a ideia de relação entre filosofia e poesia a partir da admiração pelas coisas e da relação de experiência com o mundo e no mundo, diferenciando as formas como esta experiência acontece no poetizar e no filosofar, pois “todo possível diálogo entre filosofia e poesia se instaura ao menos como ponto de partida, no plano da experiência” (BORNHEIM, 2001, p. 160). Neste contexto, Bornheim constrói a sua assertiva ao expressar:

Pode-se dizer que filosofia e poesia partem da admiração, ou da admiração contrariada, o que é o mesmo. (...) o poeta responde às coisas, no sentido de que as esposa, antes de toda pergunta filosoficamente entendida. Para o pensador, a pergunta surge, já no seu ponto de partida, como que “perturbada” pelo espírito crítico inerente à atividade filosófica. Por aí já se percebe que precisamente aquilo que aproxima poesia e filosofia coincide com aquilo que as separa. (Bornheim, 2001, p. 164).

Poesia e filosofia se aproximam dos entes em seu modo particular de admirá-los e percebê-los como fenômenos a serem auscultados e descobertos em cada experiência feita com a palavra. No mundo, poesia e filosofia dialogam na tentativa de compreender a linguagem que perpassa as experiências do ser no mundo circundante. Com efeito, prossegue Bornheim: “Se a poesia é o dizer originário das coisas, há nela um processo de presentificação do fundamento – justamente o objeto da filosofia” (Bornheim, 2001, p. 165).

Luiz Rohden (2015, p. 56), ao analisar a relação literatura e filosofia, discorre que “o filosófico habita no texto literário e este aborda aspectos da filosofia de modo que seus horizontes se entrelaçam”. Neste entrelaçamento dos aspectos literários e filosóficos presentes nos textos de Fernando Pessoa, há uma gama de possibilidades de leituras hermenêuticas sob o prisma do pensamento filosófico heideggeriano.

Na poesia, encontramos uma instigante reflexão de Fernando Pessoa acerca de seu sentimento admirativo em torno da filosofia e da poesia concomitantemente. Há em Pessoa, por conta desse espantar-se pelas coisas, uma coexistência entre a poética e o pensamento filosófico. Não somente pelo fato de Fernando Pessoa em seus versos apresentar problemas filosóficos, mas, em suas poesias, emergem temáticas próprias da filosofia, sobretudo nos aspectos ontológicos velados por suas palavras multissignificativas, características inerentes do texto poético. Neste sentido, expressa Fernando Pessoa em sua obra em prosa, intitulada *O Eu profundo*, no tópico *Predomínio do sentido interior*.

Era eu um poeta estimulado pela filosofia e não um filósofo com faculdades poéticas. Gostava de admirar a beleza das coisas, descobrir no imperceptível, através do diminuto, a alma poética do universo. A poesia da terra nunca morre. (Pessoa, 1985, p. 36).

Ademais, Fernando Pessoa, ao admirar-se com as coisas à sua volta, contempla os fenômenos recônditos em seu cotidiano, percebendo a poesia como presença em tudo, ainda que velada à espera de quem desvende os seus mistérios:

A poesia encontra-se em todas as coisas - na terra e no mar, no lago e na margem do rio. Encontra-se também na cidade - não o neguemos - é evidente para mim, aqui, enquanto estou sentado, há poesia nesta mesa, neste papel, neste tinteiro; há poesia no barulho dos carros nas ruas, em cada movimento diminuto, comum, ridículo, de um operário, que do outro lado da rua está pintando a tabuleta de um açougue. (Pessoa, 1985, p. 36).

Essa presença da poesia no mundo das coisas é tradução factual do sentimento de espanto permeando o bojo do ser-poeta que, por trabalhar com palavras repletas de uma essência plurissignificativa, se vê impulsionado a dialogar com a filosofia e meditar sobre a origem de seu poetizar. Com razão, escreve Benedito Nunes (2011, p. 14): “os poetas não deixariam de ser poetas indo à filosofia, nem os filósofos deixariam de ser filósofos indo à poética”. Diríamos que, em Fernando Pessoa, os versos se mostram consubstanciais à sua capacidade reflexiva de compreensão da realidade em que se insere. Vale salientar que fica patente em seus versos a origem do poetizar semelhante à *arché* do filosofar:

É que a poesia é espanto, admiração, como de um ser tombado dos céus, a tomar plena consciência de sua queda, atônito diante das coisas. Como de alguém que conhecesse a alma das coisas, e lutasse para recordar esse conhecimento, lembrando-se de que não era assim que as conhecia, não sob aquelas formas e aquelas condições, mas de nada mais se recordando. (Pessoa, 1985, p. 37).

A poesia de Fernando Pessoa sugere, em cada verso, a perspectiva de um olhar direcionado para além das palavras grafadas. O sentimento de espanto que atíça o ser do poeta refaz-se em versos o seu vislumbre pelos entes que se mostram em sua existência no mundo:

A espantosa realidade das coisas
É a minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é,
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,

E quanto isso me basta.

Basta existir para se ser completo. (Caeiro In: Pessoa, 2016, p.70)

A poesia *A espantosa realidade*, de Alberto Caeiro, um dos vários heterônimos de Fernando Pessoa, expressa a atitude do poeta que se vê indeciso entre o simples fato de contemplar as coisas diante de si e o tormento de tentar explicar a alguém o que de fato ele vê. Há bastante filosofia na construção poética pessoana: “Basta existir para ser completo” (Caeiro In: Pessoa, 2016, p.70). Fica ainda mais patente o seu diálogo poesia e filosofia nas origens do espantar-se com o mundo à sua volta, quando Alberto Caeiro dispõe em versos o seu despertar por uma reflexão em torno do pensamento; o poeta adentra a seara do ato de filosofia, inabitualmente presente na habitual prática de tecer versos para o poeta:

Eu não sei o que é que os outros pensarão lendo isto;
Mas acho que isto deve estar bem porque o penso sem esforço,
Nem ideia de outras pessoas a ouvir-me pensar;
Porque o penso sem pensamentos,
Porque o digo como as minhas palavras o dizem.

Uma vez chamaram-me poeta materialista,
E eu admirei-me, porque não julgava
Que se me pudesse chamar qualquer coisa.
Eu nem sequer sou poeta: vejo. (Caeiro In: Pessoa, 2016, p.71)

Sem dúvidas, o *thaumazéin* se faz presente no filosofar e no poetizar. Não há como negar o sentimento de espanto e/ou admiração perceptível na construção literária que recria uma realidade circundante, ou na elaboração de uma indagação metafísica a partir do pensamento que se envolve para além da curiosidade de ser o que é, mas sobretudo para apreender os sentidos dos entes no mundo. Para Heidegger (2020, p. 214), “o es-panto – compreendido transitivamente – traz à tona o aparecer do mais habitual em sua inabitualidade”. A disposição de espantar-se com os entes faz com que o poeta reconstrua uma realidade inevitavelmente nova, para usar uma expressão heideggeriana, inabitual dentro da habitualidade recorrente dos entes ao seu redor. O espanto transpõe a nova realidade para dentro da capacidade imaginativa do poeta que, na arte de criar versos, se vê diante do espetáculo dos fenômenos dos entes abertos e prontos para o desvelamento e, conseqüentemente, à investigação do sentido do ser. Assim, perfaz-se o caminhar do homem rumo ao desvelamento dos entes sob o impacto do espantoso em si mesmo:

O homem precisa tomar pé como es-pantado no reconhecimento disso que irrompeu, precisa vê-lo em seu des-encobrimento insondável, experimentando e suportando a ἀλήθεια, o desvelamento, como a essência inicial do ente. Desvelamento visa ao vir à tona que desponta, à apresentação no aberto (Heidegger, 2020, p. 215).

O diálogo se faz no itinerário cumprido pela saga do dizer poético e filosófico que desemboca em ritmos diferentes, mas tão semelhantes em seu compreender o mundo. Tanto o poetizar quando o filosofar têm origens muito próximas, embora estejam separados por suas especificidades substanciais. Se há uma *arché* para o poetizar, esta não pode ser outra coisa se não o espantar-se pelos espetáculos dos entes, que, frente a frente ao poeta, fazem o apelo pela escuta estética de se tornarem matéria viva nos versos. Admitamos que o *thaumazéin* seja a *arché* da poesia, assim como o poeta português o fez, se ainda o é, então o caminho que pretendemos percorrer entre filosofia e poesia se mostra muito mais próximo da construção hermenêutica de Martin Heidegger, apoiada por sua fenomenologia. De fato, o inabitual aparece como elemento do espanto que irrompe o explicado, o habitual entediante e vazio. O espanto leva o poeta a percorrer de modo fascinante e encantador a realidade habitual, fixada na cotidianidade, mas que logo o surpreende pela força excitante do inabitual criado pelos versos.

O admirar-se também não quer ter, de modo algum, o maravilhoso como algo explicado, mas quer ser afligido e fascinado pelo inexplicável como o outro, pelo sur-preendente e inabitual em face do que é em geral conhecido, entediante e vazio. (...) o deixar-se-afetar pelo inabitual acontece aqui de tal modo que o habitual é colocado de lado e o inabitual se transforma, por si mesmo, em algo familiar, que enfeitiça e encanta (Heidegger, 2020, p. 202).

É imprescindível afirmar que a aproximação entre o filosofar e o poetizar se faz em virtude do ser que, inserido no mundo e nas suas relações com os outros, se desperta espantosamente para a compreensão de si mesmo e dos demais entes em seu círculo de interações. Com razão, Heidegger afirma, em sua construção filosófica, que somente há um ser capaz de compreender a si mesmo no mundo e elaborar e tentar responder às próprias perguntas diante de si: o Ser-aí ou *Dasein*. Marcadamente “o homem é, em sua essência, a ‘memória do ser’, ele é o momento fundamental do evento de desvelamento do ser” (Oliveira, 2006, p. 201). É no ser

humano que o ser se mostra. O desvelamento do ser se dá no humano que se volta para a abertura da linguagem. O ser humano é o *Dasein*, o qual em sua estada no mundo se torna o que é por meio de seus existenciais no tempo, apoiado na força dinâmica e transformadora da linguagem. Por isso mesmo, podemos afirmar que o *Dasein* se mostra como ser atuante no entendimento desta relação de aproximação entre filosofia e poesia sob o crivo da fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

No tópico seguinte, refletiremos sobre essa relação de proximidade entre filosofia e poesia de maneira a evidenciar o percurso marcado pela interpretação fenomenológica do ser-aí no mundo. É nesta condição que se afloram os elementos desvelados do encontro entre filosofia e poesia no percurso da fenomenologia hermenêutica heideggeriana.

2.2 A filosofia e poesia: o encontro a partir da fenomenologia hermenêutica

A tarefa de promover um diálogo entre filosofia e poesia encontra no sentimento de espantar-se a sua própria possibilidade de se apreender o sentido do espantoso no meio deste encontro. Para tanto, a necessidade de um fundamento filosófico – e que ao mesmo tempo, considere outro fundamento, o literário, ou melhor, o da teoria literária – se faz evidente em nosso caminho. Assim, encontramos, ao longo do caminho, desdobramentos deste itinerário na releitura da poesia, enquanto obra de arte literária, e no refletir da filosofia mediante o arcabouço teórico da fenomenologia de cunho hermenêutico, elaborada por Martin Heidegger. Aqui não pretendemos separar o Heidegger de *Ser e tempo* do Heidegger de *A Caminho da Linguagem*, pois consideramos a complementariedade visivelmente presente no decorrer das obras. O que se espelha na obra *Ser e tempo*, enquanto teoria de uma fenomenologia com traços hermenêuticos, reflete depois nas arguições em torno da linguagem, enquanto “morada do ser”. Mais do que uma tentativa de se reler a poesia por meio de um método filosófico ou mesmo epistemológico, o diálogo que trata a relação entre poesia e filosofia é, na verdade, a tentativa de apreender e compreender o mundo que nos cerca a partir do espetáculo dos entes que nos causa além do maravilhamento natural o espantar-se com tal realidade.

As contribuições filosóficas de Heidegger, em sua fenomenologia hermenêutica, fornecem-nos eventualidades e facticidades a serem investigadas a partir do que está velado e encoberto pela expressividade da palavra ainda

adormecida, à espera do leitor-hermeneuta que, enquanto *Dasein* e na sua atitude precípua de ser-presença, busca o sentido dos entes fenomenologicamente, mesmo sem se dar conta de sua atitude filosófica. O leitor-hermeneuta, tendo a sua leitura de mundo diante de si, é instigado naturalmente a ir ao encontro dos entes, os quais se mostram na poesia ainda que sem compromisso filosófico aparente. Incitado a desvendar a multissignificação dos versos, ele se vê diante de uma situação de apelo. O espanto toma conta de si, como forma de o instigar a buscar nas releituras da poesia um caminho para compreender a si mesmo e o mundo dos entes que se mostram a ele. É neste sentido que a filosofia se dá na poesia: no apelo dos entes e no espantoso modo de relê-los à luz da fenomenologia hermenêutica. Como podemos, então, compreender a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger?

Preliminarmente, é preciso considerar a obra *Ser e tempo* que oferece uma gama de conceitos para a compreensão dos existenciais que assomam na tentativa de entendimento da fenomenologia hermenêutica. Vejamos como Heidegger conceitua fenomenologia e hermenêutica num primeiro momento, para depois relacionarmos os dois vocábulos a fim de percebermos em que medida, no pensamento heideggeriano, a fenomenologia deve ser hermenêutica.

A fenomenologia diz respeito a um método que se expressa na máxima “ir às coisas mesmas” já formulada anteriormente por Edmund Husserl, provocando em seu cerne oposição às investigações meramente acidentais ou aparentemente verificadas, desprovidas de uma busca da essência ou do sentido das coisas. Contudo Heidegger explora o sentido da fenomenologia analisando primeiramente a composição do termo em fenômeno e *logos*. O filósofo alemão de *Ser e tempo* afirma que os termos remontam à etimologia grega: “ciência dos fenômenos” (Heidegger, 2002c, p. 57). Mais profundamente, Heidegger perscruta a origem do termo a partir da derivação do verbo *φαινεσθαι*, cuja tradução é “mostrar-se”, por isso, para o filósofo, *φαινομενον* é o que se mostra. A bem dizer, fenômeno é o que se revela. Neste contexto, Heidegger conceitua fenômeno como algo que se põe à luz, na claridade, mas também pode possuir o significado de aparecer, ou ainda, um modo como se faz ver. Isso posto, é conveniente afirmarmos que Heidegger prefere conceituar fenômeno como o mostrar-se em si mesmo:

O fenômeno, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio

ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um 'fenômeno', ou seja, caso se mostre em si mesmo. (Heidegger, 2002c, p. 61).

Do outro lado, temos o termo *logos* (λόγος) de natureza polissêmica, cuja multissignificação nos leva a vários direcionamentos. No entanto buscamos aqui a conceituação proposta por Martin Heidegger que a entende por discurso, embora seja necessário estabelecer o que vem a ser um discurso. No sentido mais profundo da significação de discurso, o *logos* revela e deixa ver algo, tornando acessível aos outros o que se faz ver mediante a articulação da linguagem verbal: "Em seu exercício concreto, o discurso (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras" (Heidegger, 2002c, p.63). Com efeito, o *logos*, em seu caráter de deixar e fazer ver, permite ao leitor hermeneuta retirar o véu que encobre o ser dos entes. Dessarte, o *logos* atua no descobrir do ente em seu modo de estar diante de si. Evidentemente que nem sempre o discurso encoberto deixa-se desvelar, pois, segundo Heidegger, o *logos* não pode ser compreendido como "lugar" primário da verdade, pois a *aletheia* (ἀλήθεια) não se mostra no sentido de correspondência, mas se dá no desvelamento ou descobrimento do que se apresenta diante do ser dos entes. No desocultamento das coisas, o *logos* é um deixar e fazer ver. Assim, assevera Heidegger (2002c, p. 64): "E somente porque a função do λόγος reside num puro deixar e fazer ver, deixar e fazer perceber o ente, é que λόγος pode significar razão".

Tendo examinado os termos que formam o vocábulo fenomenologia, Heidegger instaura a sua investigação em torno do conceito preliminar de fenomenologia. Há uma conexão precisa entre os termos fenômeno e *logos* que, segundo Heidegger, faz com que se perceba um sentido diferente de outros vocábulos, cujo uso do termo *logia* desemboca em certo cientificismo em seu conteúdo quididativo. Para o filósofo, fenomenologia é um "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo" (Heidegger, 2002c, p. 65). Trata-se de uma "ciência dos fenômenos" que evoca o descobrimento do ente, como este se mostra em si mesmo, ou seja, como se dá a sua abertura no deixar e fazer ver diante do ser que perscruta e interpreta o seu próprio sentido no mundo circundante. É o ser dos entes que deve ser descoberto, desocultado, desvelado pela fenomenologia, sendo esta uma tarefa primária do fenomenólogo: "o que, num sentido extraordinário, se mantém

velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra ‘desfigurado’ não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes” (Heidegger, 2002c, p. 66).

De fato, o ser, que, ao longo da história da filosofia, ficou esquecido, de acordo com Heidegger (2002c, p. 66), é tema precípua da fenomenologia, pois “o que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tomou para objeto de seu tema” (Heidegger, 2002c, p. 66). Por isso, podemos falar de uma tarefa ontológica da fenomenologia, pois, nos ensinamentos do filósofo, esta permite percorrermos o acesso investigativo do sentido do ser e, como tal, se constitui em si mesma um modo de verificação desta temática: “A ontologia só é possível como fenomenologia” (Heidegger, 2002c, p. 66). Acrescenta Heidegger que o método fenomenológico visa a descobrir, no sentido de fazer com que os entes sejam desocultados, o sentido do ser dos entes:

O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa atrás da qual esteja outra coisa “que não se manifesta” (Heidegger, 2002c, p. 66).

Nesta perspectiva, compreendemos melhor a tarefa da fenomenologia para além da simples manifestação dos entes, a fim de se extrapolar o sentido de anúncio e/ou aparição. A tarefa da fenomenologia diz respeito ao mostrar-se em si mesmo os entes que neste exercício abre-se à clareira do ser, desfazendo o seu encobrimento ou desfiguração e, conseqüentemente, inserindo o seu sentido na lembrança de uma presença. À medida em que os fenômenos dos entes se manifestam e se mostram, os entes vão se tornando à nossa volta e se constituindo como coisas constituintes de nosso mundo circundante. Com propriedade, Gabriela Pó, em sua tese doutoral sobre Heidegger e Fernando Pessoa, comenta sobre a fenomenologia heideggeriana:

Segundo o paradigma da fenomenologia heideggeriana, cada um de nós é uma existência na qual o ser vai sendo, uma existência em aberto que no seu exercício vai constituindo mundo e desvelando nele os entes. (...) Os fenômenos (sic) - as ‘coisas’ que se mostram para nós – desvelam-se nas suas variadíssimas formas e funções e constituem o nosso mundo. (Pó, 2015, p.51)

O ser, antes esquecido, se mostra na claridade da linguagem dos fenômenos desvelados dos entes. Portanto, o encobrimento do ser é algo que impulsiona a fenomenologia a cumprir sua incumbência, no árduo ofício de promover a desocultação dos fenômenos que, em seus diferentes modos de encobrimento, escondem o verdadeiro sentido do ser dos entes. O encontro com o ser dos entes se torna possível por conta do cumprimento do trabalho da fenomenologia, que traz o ente à luz da linguagem, e, na clareira desta, o espetáculo do desvelamento do ser se mostra em si mesmo. Complementa Heidegger ao comentar sobre a possibilidade de encontro do ser com base na fenomenologia:

Só é possível conquistar o modo de encontro com o ser e suas estruturas nos fenômenos a partir dos próprios objetos da fenomenologia. É por isso também que o ponto de partida das análises, o acesso aos fenômenos e a passagem pelos encobrimentos vigentes exigem uma segurança metódica particular (Heidegger, 2002c, p. 67).

O modo de encontro com o ser nas linhas fenomenológicas se dá efetivamente no mostrar-se em si mesmo. O ser se desvela e se dá a partir da linguagem, especialmente na poética, conforme veremos um pouco mais adiante, quando argumentaremos sobre o dizer da poesia. Não há como negar que a tarefa da fenomenologia encontra-se imbricada com a perspectiva ontológica. É nesta linha de raciocínio que Heidegger (2002c, p. 68) disserta: “Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia”. O ser é tema fundamental da ontologia, aliás, a ontologia, enquanto área da filosofia, encarrega-se de investigar o ser e só atinge o seu ápice, ou melhor, o seu objetivo originário se, de fato, caminhar ao encontro do sentido do ser.

Nesse raciocínio, advém a assertiva heideggeriana que, anteriormente, citamos e vale aqui repeti-la: “a ontologia só é possível como fenomenologia” (Heidegger, 2002c, p. 66). Essa ontologia da presença, ou poderíamos chamá-la, numa perspectiva nossa, de ontologia do mostrar-se em si mesma, encarrega-se de colocar a fenomenologia na busca pelo sentido do ser em geral. Heidegger aprofunda o caráter ontológico da fenomenologia esclarecendo que a tarefa de desvendar o sentido do ser se faz fundamentalmente por vias interpretativas do mostrar-se em si mesmo do ser dos entes: “Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação” (Heidegger, 2002c, p. 68). É interpretativa

a essência metódica da fenomenologia. Para Heidegger, o sentido do ser e as estruturas ontológicas desta presença são compreendidas pelo caráter interpretativo do discurso fenomenológico que se abre também a um entendimento ontológico constitutivo. Com razão, fica patente que a fenomenologia heideggeriana, diferentemente da fenomenologia elaborada por Husserl, é interpretativa, por assim dizer: hermenêutica. Desse modo, torna-se possível falarmos de uma fenomenologia hermenêutica em Heidegger, pois ele mesmo assim escreve: “Fenomenologia da presença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” (2002c, p. 68).

Nesse sentido, a hermenêutica, para Heidegger, tem um significado relacionado à facticidade, com objetivo de interpretar e questionar o ser e estar-no-mundo do *Dasein*: “o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática” (Heidegger, 2012a, p. 21-22). Segundo Schmidt (2012, p.85), a hermenêutica proposta por Heidegger é autointerpretativa, visto que o próprio filósofo alemão assim a define como uma autointerpretação da facticidade para além do conceito moderno que a limita como uma espécie de conceito sobre a arte de interpretar.

A fenomenologia hermenêutica se amplia na medida em que oferece condições para uma investigação ontológica do *Dasein* e abre caminho também para se interpretar a existência humana no mundo. Nas palavras de Heidegger, são descritas as constituições desta fenomenologia hermenêutica do *Dasein* que se arvora de modo existencial no mundo circundante:

Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da pre-sença como condição ôntica de possibilidade da história fatural. Por isso é que, radicada na hermenêutica da pre-sença, a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado (Heidegger, 2002c, p. 69).

Heidegger relaciona ontologia e fenomenologia não como áreas separadas e/ou distintas da tarefa do filosofar, nem mesmo como disciplinas complementares, mas relaciona-as como caracterizações próprias do que seja substancialmente a filosofia: uma ontologia fenomenológica de cunho hermenêutico. É o que se lê em *Ser e tempo* quando o autor enfatiza esta relação intrínseca entre as duas disciplinas filosóficas:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna (Heidegger, 2002c, p. 69).

Em Heidegger, a hermenêutica assume um papel preponderante para a compreensão do ser em sua perspectiva interpretativa. Com razão, escreve Luiz Rohden (2002, p. 65): “É na filosofia hermenêutica de Heidegger que ancoraremos a guinada da hermenêutica de orientação metodológico-científica à ontologia”. Isso posto, fica patente que o caminho que envolve as relações entre fenomenologia e ontologia sob a égide da hermenêutica oferece também possibilidades múltiplas de se compreender o ser em sua mais essencial morada: a linguagem. É o próprio Heidegger (2004) que nos ensina que o ser habita na linguagem. A linguagem mais originalmente reveladora do ser se encontra dentro dos versos da poesia. Na poesia o ser dos entes se desperta e fica à espera do leitor-hermeneuta ávido pelo fascinante espetáculo dos fenômenos dos entes. Lá, na poesia, o leitor-hermeneuta se encontra sequioso por abrandar a sua inquietude filosófica e fazer morada no meio do caminho entre filosofia e poesia. Diante disso, como poderíamos conquistar este caminho traçado pela fenomenologia hermenêutica de Heidegger? Há lugar para um diálogo entre filosofia e poesia sob os auspícios da ontologia?

Os versos de Fernando Pessoa se abrem nesta seara não somente por apresentarem temáticas ontológicas, mas efetivamente por esconder fenômenos reveladores do ser-poeta que quer mostrar a si mesmo como ser-com-os-outros no mundo. A princípio, ainda neste tópico, nos limitaremos a apresentar a confluência entre filosofia e poesia de maneira mais aberta à linguagem geral da poética, para depois, em tópicos mais à frente, desembocarmos na leitura temática da obra do poeta Fernando Pessoa, especificamente de seu heterônimo Álvaro de Campos. Vejamos como podemos conquistar este caminho de encontro entre filosofia e poesia a partir da fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

Há certamente um caminho a seguir para se chegar à investigação do sentido do ser na linguagem poética. Esse caminho se dispõe como método fenomenológico hermenêutico construído por Heidegger, que nos leva à escuta da voz do ser.

Destarte, podemos entrever que o filósofo ratifica que, na linguagem poética, o ser se desvela. Não obstante, as particularidades encontradas na poesia e na filosofia, o caminho do diálogo está preparado pois “a linguagem está a serviço do pensamento” (Heidegger, 1989, p. 23). Em se tratando desse lugar privilegiado em que o ser dos entes se desvela, Heidegger admite o diálogo entre poesia e filosofia, mesmo havendo um abismo que as separe:

Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois “moram nas montanhas mais separadas” (Heidegger, 1989, p. 23).

É na dimensão criadora da linguagem poética que o sentido do ser dos entes se torna acessível ao leitor-hermeneuta que, sedento de compreensão, anseia pelo seu entendimento do modo de ser e estar no mundo. Com efeito, a proximidade entre poesia e filosofia corrobora a relação entre ontologia e fenomenologia e reconstrói-se conforme o traço hermenêutico a perpassa, especialmente quando a linguagem multissignificativa da poesia permite a claridade dos entes, ainda ocultados nos versos. Para tanto, o leitor-hermeneuta é convidado, pelo pensamento, a ir além das descrições dos versos ou do enredo do poema; é chamado a reler a realidade recriada dos entes, expressa pelo poeta, escutando a fala do poema e contemplando o sentido da poesia para além das aparências ou das manifestações desencadeadas nos versos. O método fenomenológico-hermenêutico atiza a disposição originária do ser interpretativo, que se espanta com os fenômenos despertados pelos entes à sua frente. Num dado momento, esses fenômenos serão descobertos e, conseqüentemente, apreendidos na atitude interpretativa do leitor-hermeneuta. Nesse sentido, Benedito Nunes afirma que

Descrever o fenômeno, o ser dado nas vivências, consiste em explicitar o sentido que nelas se encobre, assim como se explicita, por meio de uma interpretação, o significado original de um texto, de uma obra de arte ou de um produto histórico, em geral encoberto nas significações, e que o esforço hermenêutico desembaraça ou restitui (Nunes, 2012, p. 60).

Na descrição dos fenômenos, apontamos para a direção de um método fenomenológico-hermenêutico, a fim de se apreender o espetáculo dos fenômenos dos entes, evidenciamos, na verdade, a possibilidade do dizer da poesia na clareira do ser. Assim, voltamos a afirmar com Heidegger que o *Dasein*, e somente ele, pode interpretar a si mesmo no mundo circundante e pretender a compreensão do sentido do ser. Nos mais diversos segmentos de sua realidade circundante no mundo, o *Dasein* se apercebe como o ser disposto a meditar e a caminhar no itinerário do encontro da poesia e da filosofia sob a luz da linguagem, a qual aponta para o sentido do ser compreendido no tempo. Justamente o *Dasein*, que se insere no tempo, volve-se para dentro de si e reflete sobre sua condição existencial cujo desvelamento se dá em traços de linguagem hermenêutica. Na aproximação entre filosofia e poesia, Álvaro de Campos descreve poeticamente o seu estado ontológico diante do tempo e do mundo ao seu redor, na poesia *Aniversário*. Alguns versos demonstram a existencialidade do ser do poeta fixada no tempo, na lembrança de um tempo que retorna somente no imaginário poético. As lembranças das imagens vivenciadas por Campos ficaram guardadas intactas em seu ser-poeta:

ANIVERSÁRIO

No tempo em que festejavam o dia dos meus anos,
Eu era feliz e ninguém estava morto.
Na casa antiga, até eu fazer anos era uma tradição de há séculos,
E a alegria de todos, e a minha, estava certa com uma religião
qualquer.

No tempo em que festejavam o dia dos meus anos,
Eu tinha a grande saúde de não perceber coisa nenhuma,
De ser inteligente para entre a família,
E de não ter as esperanças que os outros tinham por mim.
Quando vim a ter esperanças, já não sabia ter esperanças.
Quando vim a olhar para a vida, perdera o sentido da vida.

Sim, o que fui de suposto a mim mesmo,
O que fui de coração e parentesco,
O que fui de serões de meia-província,
O que fui de amarem-me e eu ser menino.
O que fui — ai, meu Deus!, o que só hoje sei que fui...
A que distância!...
(Nem o acho...)
O tempo em que festejavam o dia dos meus anos!

O que eu sou hoje é como a humidade no corredor do fim da casa,
Pondo grelado nas paredes...

O que eu sou hoje (e a casa dos que me amaram treme através das
minhas lágrimas),
O que eu sou hoje é terem vendido a casa.
É terem morrido todos,
É estar eu sobrevivente a mim-mesmo como um fósforo frio...

No tempo em que festejavam o dia dos meus anos...
Que meu amor, como uma pessoa, esse tempo!
Desejo físico da alma de se encontrar ali outra vez,
Por uma viagem metafísica e carnal,
Com uma dualidade de eu para mim...
Comer o passado como pão de fome, sem tempo de manteiga nos
dentes!

Vejo tudo outra vez com uma nitidez que me cega para o que há aqui...
A mesa posta com mais lugares, com melhores desenhos na loiça,
com mais copos,
O aparador com muitas coisas — doces, frutas, o resto na sombra
debaixo do alçado —,
As tias velhas, os primos diferentes, e tudo era por minha causa,
No tempo em que festejavam o dia dos meus anos...

Pára, meu coração!
Não penses! Deixa o pensar na cabeça!
Ó meu Deus, meu Deus, meu Deus!
Hoje já não faço anos.
Duro.
Somam-se-me dias.
Serei velho quando o for.
Mais nada.
Raiva de não ter trazido o passado roubado na algibeira!...

O tempo em que festejavam o dia dos meus anos!... (Campos In
Pessoa, 2016, p. 266-267)

O poeta aviva o seu pensamento com direções de lembranças que possui do tempo em que se festejavam o seu aniversário. Os entes que se mostram como fenômenos velados num primeiro instante parecem ganhar existência própria em sua lembrança e, como tal, começam a ser desvelados pelo ser-poeta que fervilha nos versos. Os verbos no pretérito marcam fatos passados de uma lembrança ainda muito presente dentro dele. Aliás, o poeta utiliza todos os tempos pretéritos verbais: imperfeito, perfeito e mais-que-perfeito (“festejavam”, “fui”, “perdera”). Esse uso da linguagem faz com que nos aproximemos de maneira mais clara dos fenômenos de seu passado, ainda que disfarçados em metáforas e figuras de linguagem: “Sim, o que fui de suposto a mim mesmo, / O que fui de coração e parentesco, / O que fui de serões de meia-província” (...) O que eu sou hoje é como a umidade no corredor do fim da casa (...) Comer o passado como pão de fome, sem tempo de manteiga nos

dentess” (Campos In Pessoa, 2016, p. 266-267). É o tempo passado que aflora em sua condição humana no mundo: uma existencialidade presa ao que vivenciou e certamente captou de bom ao longo dessa existência cercada de cotidianidades vividas com os outros.

Outrossim, é o ser-com do poeta que o desperta, não isolado no mundo, mas com os outros, pois, para ele, “No tempo em que festejavam o dia dos meus anos, / Eu era feliz e ninguém estava morto (Campos In Pessoa, 2016, p. 266)”. Tendo vivenciado em suas memórias o tempo em que festejavam o seu aniversário, o poeta, como *Dasein* que é, percebe-se a si mesmo no presente, apesar de descontente com a vida, pois faz-se de morto ainda que vivo: “É estar eu sobrevivente a mim-mesmo como um fósforo frio...” (Campos In Pessoa, 2016, p. 266). Em seu presente entediado, o poeta se percebe como ser-no-mundo cujos dias vão se findando à medida em que passa o próprio tempo diante de si, existindo apenas por existir, como se não buscasse mais nada de interessante e possuísse apenas sua comum e trivial existencialidade no mundo: “Hoje não faço anos. / Duro. / Somam-se-me dias. / Serei velho quando o for./ Mais nada” (Campos In Pessoa, 2016, p. 267) . Ademais, os entes à sua volta o cegam, pois não consegue desvelá-los à luz dos fenômenos que insistem em ficar ocultados dentro de si, pois não se tratam apenas de objetos ou pessoas como ele, mas de representações por detrás deles, cuja significação maior se espera desvelar somente no compreender do ser-poeta que se confunde com o seu modo de ser e estar-no-mundo: “Vejo tudo outra vez com uma nitidez que me cega para o que há aqui... / A mesa posta com mais lugares, com melhores desenhos na loiça, com mais copos, (...)/ As tias velhas, os primos diferentes, e tudo era por minha causa” (Campos In Pessoa, 2016, p. 267). Cabe destacar que a força da linguagem poética mostra em si os fenômenos escondidos para serem desvelados pelo *Dasein*, enquanto ser que se expõe em suas cotidianidades e facticidades no mundo da poesia. A aproximação da filosofia e poesia se completa profundamente no dizer da linguagem, aberta na clareira do ser. Ernildo Stein, em *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, afirma que Heidegger estrutura a sua análise sobre o ser tendo como fundamento o ser-no-mundo e, portanto, a compreensão do *Dasein* de si mesmo:

O sentido do ser acompanha o ser-no-mundo, não tanto como questão a ser resolvida, mas como forma (por que não a priori?), que é a condição de possibilidade da compreensão que o estar-aí tem de si, dos utensílios que maneja e dos entes simplesmente intramundanos.

Os existenciais como modos do ser do estar-aí são co-originários com a compreensão que o *Dasein* tem de si em seu ter-que-ser: a compreensão de seu ser é já sempre tarefa (Stein, 2005, p. 17).

O *Dasein*, em sua condição existencial, compreende-se como ser de possibilidades que se desperta mediante o seu próprio compreender-se a si mesmo. É no dizer da poesia, ou ainda da linguagem poética, que o ser se mostra e se desvela ao *Dasein*. Com efeito, na clareira do ser o *Dasein* se abre à escuta da linguagem poética. É o que pretendemos refletir em nosso item a seguir.

2.3 O dizer da poesia na clareira do ser

O sentido do ser passa necessariamente por uma investigação em torno do *Dasein*, enquanto ser lançado no mundo e aberto às dimensões da existencialidade, que se volta para dentro de si mesmo e interpela o seu estar-no-mundo, suas relações com os outros entes e sua condição ontológica. Essa investigação do ser do homem se dá inevitavelmente na linguagem que é, para ele, a sua morada, consoante o pensamento heideggeriano. Aliás, Heidegger (2004, p. 7) assim nos ensina: “O homem fala (...). Falamos continuamente (...). Falamos porque falar nos é natural”. O falar é algo inerente ao uso da língua, e, conseqüentemente, expressa o modo como o *Dasein* habita na linguagem. Mas o uso do falar é mais amplo para o filósofo, pois denota alguma situação em que há uma interação entre o *Dasein* e os entes que se colocam diante dele no mundo. Por isso mesmo, o *Dasein* é o ser por excelência que consegue se compreender como habitante da linguagem, devido à profundidade de sua fala: “Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro” (Heidegger, 2004, p. 7). Falar é o que qualifica o *Dasein* para apreender os fenômenos provenientes da linguagem em que este habita: “Nela [faculdade de falar] se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem” (Heidegger, 2004, p. 7).

O *Dasein* expressa-se em linguagem por todas as suas dimensões. Ao habitar na linguagem, conforme Heidegger (2004) reitera diversas vezes, produz a expectativa de que há uma fala da linguagem – aqui a relação entre fala e linguagem

não comporta necessariamente o usual das teorias linguísticas em que há, de certa forma, uma hierarquização entre ambas, mas a tomamos no sentido da filosofia heideggeriana – que aponta para a compreensão do ser no mundo. Isso porque para o filósofo “fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriador” (Heidegger, 2004, p. 8). No acontecimento apropriador do ser, o *Dasein* se coloca a caminho da linguagem a fim de adentrar em sua própria morada e perceber a fala da linguagem que eclode no desvelamento dos fenômenos dos entes. Para tanto, é preciso que a percepção da fala da linguagem seja de certa forma lídima, sem subterfúgios vazios que interfiram na essência da linguagem e, conseqüentemente, na compreensão desta fala cujo sentido é o chamamento para o descobrimento ontológico do *Dasein*:

Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na sua fala e não na nossa. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser, a sua essência. Entregamos a fala à linguagem (Heidegger, 2004, p. 9).

“A linguagem fala” é uma expressão de Heidegger (2004, p. 11) que atesta para o fato de que devemos pensar a linguagem a partir dela e somente dela. Contudo o filósofo se indaga: “onde encontramos a fala da linguagem?” (2004, p. 11). A fala da linguagem se dá no que se diz sobre algo, no que foi dito, sendo assim, para Heidegger, é necessário buscar o dito genuíno, que não se perde demasiadamente no tempo, mas se fixa nele como dito original e, portanto, genuinamente presente no ser e no tempo: o dito do poema. Com razão, assim corrobora o filósofo: “Dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema” (Heidegger, 2004, p. 12). É no dito do poema que a linguagem fala e evoca para um chamamento do *Dasein* à interpretação de si e da realidade circundante. Ainda acrescenta Heidegger (2002b, p. 165) ao falar da experiência do poeta, quando este “habita poeticamente o mundo” no seu pertencimento à linguagem, em sua escuta e no apelo da saga do dizer:

O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais

poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior a distância que separa o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação (Heidegger, 2002b, p. 168).

Fernando Pessoa, em sua criação poética, nos convida a uma poesia aberta e construída sob a saga do dizer na clareira do ser. O ser se desvela a cada verso clarificando o sentido próprio do poeta, enquanto *Dasein* que perscruta os entes e fenômenos submersos nas palavras veladas de um poema, à procura do leitor-hermeneuta que as desvele. No jogo hermenêutico, o poeta se abre e torna livre para oferecer ao leitor o inesperado que vem no dito genuíno do poema, em sua mais perspicaz forma de chamar o ser à clareira da linguagem poética. Na lida com os seus heterônimos, Fernando Pessoa incumbe Álvaro de Campos de fazer ecoar nos versos o desocultamento dos entes que se deixam mostrar a partir dos fenômenos que serão desvelados mediante a leitura hermenêutica da poesia pessoana. Além disso, na poesia ontológica de Pessoa, aguçada de existenciais do ser-no-mundo, o poeta se descobre a si mesmo e faz de seus versos uma plena habitação, pois, consoante Heidegger, “é a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário” (Heidegger, 2002b, p.178).

Vejamos, a partir da leitura hermenêutica de uma poesia, os traços existenciais e ontológicos que se desvelam a cada verso interpretado e oferecido ao leitor no dito do poema.

Álvaro de Campos escreveu uma poesia intitulada *Apontamento*. Nela, o poeta nos faz habitar na linguagem; a sua fala ecoa pelos versos delineados por um chamamento evocado pelas metáforas criadas meticulosamente sobre a sua existência no mundo. Vejamos o poema e deixemos a poesia evocar, na essência da linguagem, o sentido dos entes dispostos ao longo dos versos:

APONTAMENTO

A MINHA ALMA partiu-se como um vaso vazio.
Caiu pela escada excessivamente abaixo.
Caiu das mãos da criada descuidada.
Caiu, fez-se em mais pedaços do que havia loiça no vaso.

Asneira? Impossível? Sei lá!
Tenho mais sensações do que tinha quando me sentia eu.

Sou um espalhamento de cacos sobre um capacho por sacudir.

Fiz barulho na queda como um vaso que se partia.
Os deuses que há debruçam-se do parapeito da escada
E fitam os cacos que a criada deles fez de mim.

Não se zangam com ela.
São tolerantes com ela.
O que era eu um vaso vazio?

Olham os cacos absurdamente conscientes,
Mas conscientes de si-mesmos, não conscientes deles.

Olham e sorriem.
Sorriem tolerantes à criada involuntária.

Alastra a grande escadaria atapetada de estrelas.
Um caco brilha, virado do exterior lustroso, entre os astros.
A minha obra? A minha alma principal? A minha vida?
Um caco.
E os deuses olham-no especialmente, pois não sabem porque ficou ali. (Campos In Pessoa, 2016, p. 264-265)

O verso primeiro “A MINHA ALMA partiu-se como um vaso vazio” evoca a temática da poesia de Campos sobre a própria existência fragilizada como um vaso qualquer, que se despedaça ante às utilidades que lhe são dadas. Assim é a existência deste ente, que sofre, em sua alma, o vazio interior e sente-se tão frágil a ponto de se metaforizar em um vaso qualquer, e vazio. Nos três versos seguintes, Campos recria a imagem de uma queda do vaso pela escada, das mãos e em pedaços. A linguagem do poema fala e evoca. Qual o sentido desta queda? O que faz o poeta para recolher os pedaços fragmentados de sua alma que, como loiça no vaso, se desfaz tão facilmente pelas mãos: “Caiu pela escada excessivamente abaixo./ Caiu das mãos da criada descuidada./ Caiu, fez-se em mais pedaços do que havia loiça no vaso” (Campos In Pessoa, 2016, p. 264). Heidegger nos ajuda a compreender a fala do poema de Campos, buscando o que se diz nos versos, pois o poema fala, evoca e chama o leitor-hermeneuta à compreensão do ser:

Todo mundo sabe que um poema é uma imaginação poética. O poema tece imagens poéticas mesmo quando parece descrever alguma coisa. Poetizando, o poeta imagina algo que poderia existir realmente. Ao poetizar, o poema representa numa imagem o que imaginou. É a imaginação poética que se exprime na fala do poema. O que se diz no poema é o que o poeta expressa a partir de si mesmo (Heidegger, 2004, p. 14).

Uma existência fragmentada em pedaços frágeis é o que o poeta imagina ser. Caído no mundo expande o seu sentimento de descuido dos outros frente a si mesmo: “Caiu das mãos da criada descuidada”. O verbo “cair” evoca uma situação de perdas e percalços ao longo da existência do poeta. A metáfora do vaso vazio que não foi bem cuidado pela criada faz emergir a conotação de uma vivência sem a complacência dos outros por ele. A sua queda existencial causa-lhe um impacto muito maior que o esperado: “Caiu, fez-se em mais pedaços do que havia loiça no vaso”. Um cair-se em si mesmo diante da obscuridade do que lhe é próprio, enquanto *Dasein*? Decerto, um cair-se ante à realidade imposta inconscientemente pelo vazio em que se encontra a sua alma. O poeta nomeia a sua existência, evoca para a palavra e nos convoca para sua inextricável realidade por meio do uso da metáfora existência/vaso vazio. Em seu evocar, ele nos diz muito sobre o que sente e o que ele mesmo é: um ser interiormente despedaçado que não consegue sentir a si mesmo como outrora: “Tenho mais sensações do que tinha quando me sentia eu. / Sou um espalhamento de cacos sobre um capacho por sacudir. Fiz barulho na queda como um vaso que se partia”. Heidegger, ao analisar uma poesia de Georg Trakl, se pergunta sobre o que seria o nomear da fala na linguagem. Ao fazer isso, nos mostra um caminho para entendermos que esse nomear é chamamento para a palavra e aproximação dos entes, a fim de melhor compreendermos o que imagina o poeta em seus versos.

O que é esse nomear? Será apenas atribuir palavras de uma língua aos objetos e processos conhecidos e representáveis como neve, sino, janela, cair, tocar? Não. Nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca (...). A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado (...). Provocar é evocar uma proximidade. (Heidegger, 2004, p. 15-16).

A poesia fala, nomeia, evoca e convoca para o espetáculo dos fenômenos dos entes. Álvaro de Campos evoca a imagem do vaso vazio e dos cacos em mais pedaços do que o imaginável. Aproxima a imagem do vaso vazio ao descrevê-lo em seus versos, tornando o leitor-hermeneuta menos distante da existência em pedaços do poeta. O estranhamento, a princípio, torna o inabitual habitualmente compreensível. Não há como não entrever que, na poética de Campos, o evocar da imagem dos cacos em pedaços após a queda do vaso vazio nos leva espantosamente a indagar sobre nossa condição existencial no mundo, em meio às quedas e desafios

que são impostos pelas nossas escolhas existenciais no tempo e em nosso estar-com. O evocar da imagem do poeta inquieta a si mesmo e lhe faz indagador de si: “O que era eu um vaso vazio?”. Interpreta-se a si mesmo enquanto *Dasein* e insiste em nos convocar para vermos os cacos que se originaram da queda pela escada e das mãos da criada descuidada: “Olham os cacos absurdamente conscientes, / Mas conscientes de si mesmos, não conscientes deles”. É como se o poeta quisesse que nos aproximássemos do instante de sua queda e sentíssemos o falar da linguagem metafórica da poesia, expressa pela queda dos cacos despedaçados em vários. Para Heidegger (2004, p. 16), “o lugar de chegada convocado na evocação é uma vigência que se abriga na ausência. Nessa chegada, a evocação nomeadora chama as coisas para que elas venham até nós”. Benedito Nunes discorre acerca do trabalho do poeta com a palavra no dizer da linguagem que nomeia e esclarece os entes:

O poeta é aquele que perfura os mananciais, tomando os vocábulos como palavras dizentes. Seu caminho não vai além das palavras; ele caminha entre elas, de uma a outra, escutando-as e fazendo-as falar. O retorno se opera no intervalo do silêncio, que vai de palavra a palavra, quando o poeta nomeia no discurso dizente. É a nomeação que leva uma coisa a ser coisa. Palavras e coisas nascem juntas. (Nunes, 2012, p. 254).

Na imagem inabitual do poeta de algo habitual que são os cacos de louça do vaso, estes parecem ganhar vida própria, mais do que isso, se arvoram em ter consciência de si e com sentimentos humanos na expressividade do olhar e do sorriso: “Olham os cacos absurdamente conscientes, / Mas conscientes de si mesmos, não conscientes deles. / Olham e sorriem. / Sorriem tolerantes à criada involuntária”. As coisas evocadas e nomeadas permeiam a linguagem do poema que fala por si ao leitor-hermeneuta ávido por desvelar os fenômenos recriados nos versos. Martin Heidegger (2004, p. 17) complementa:

No nomear as coisas nomeadas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas des-dobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo.

As coisas presentes na poesia de Campos sobrevoam o imaginário habitável do leitor-hermeneuta que, convidado a interpretá-lo, move-se em direção ao inabitual de sua espantosa leitura. O que representam os cacos? É o que questiona Campos

em seus versos: “Um caco brilha, virado do exterior lustroso, entre os astros. / A minha obra? A minha alma principal? A minha vida? / Um caco. / e os deuses olham-no especialmente, pois não sabem porque ficou ali.” Nem mesmo os deuses conhecem os cacos da existência de Campos, pois estes são fenômenos recônditos guardados à espera do leitor-hermeneuta que, devendo escutar o dito do poema na clareira do ser, se abre ao convite do chamamento da linguagem poética, pois “chamar é convidar. A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisas, concernir aos homens” (Heidegger, 2004, p. 16).

É na saga do dizer que o poema fala com linguagem própria; fala porque é linguagem genuinamente desveladora do ser dos entes. Heidegger (2004, p. 24) afirma que “o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado da linguagem cotidiana.” É no dito do poema que o autor se faz enquanto ser-autor na releitura do leitor-hermeneuta, que, movido por seu modo de ser-leitor, se vê diante da clareira do ser, como *Dasein* que desvela a realidade circundante dos fenômenos dos entes que se anunciam e se mostram em cada releitura poética, pois o falar da linguagem o chama à existência no mundo e no tempo. Complementa Nunes (2012, p. 249): “O poético extrai a sua capacidade reveladora inesgotável do ser que solicita o pensamento, apelando para o dizer da linguagem”. Pela linguagem e na linguagem, filosofia e poesia se sacrificam com o firme propósito de se abrirem à tarefa de encontro com o ser, em sua inabitual saga do dizer. Nesta perspectiva, em *O drama e o espanto: sobre poesia e filosofia em Fernando Pessoa*, reflete Fabrício Souza (2010, p. 109): “a linguagem é o leito onde a poesia e a filosofia escoam seus dizeres, contudo tais águas acabam encontrando no oceano, um lugar maior, um “todo”, o reencontro com a própria linguagem na sua maleabilidade, nas possibilidades, nas ardilezas”.

Em *Autopsicografia*, Fernando Pessoa, ele mesmo – o ortônimo, descreve o ato de se fazer poesia como um “fingimento”. Na verdade, o poeta é um recriador de realidades com metáforas e outras figuras de linguagem que fervilham nos versos e enriquecem o espetáculo dos fenômenos dos entes. O fingimento do ser-poeta é, certamente, uma estratégia literária para tornar o habitual inabitual e promover o espanto ao leitor. O poema, com o fingimento do poeta, deixa de lado a linguagem comum e se insere na categoria genuína do ser-além das palavras grafadas. Ao leitor-hermeneuta, torna-se imperioso recorrer à escuta da voz do poema. O poema diz e evoca o chamamento ao leitor-hermeneuta, para que este, dócil ao nomear das

coisas, perceba os fenômenos manifestos nos versos à espera do desvelamento. “Escutemos” o que nos diz o poema de Fernando Pessoa (1986, p.164-165), *Autopsicografia*:

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

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

E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração.

“O poeta é um fingidor” é o verso mais marcante deste metapoema de Fernando Pessoa. Trata-se do verso-chave para a uma leitura fenomenológico-hermenêutica da poesia pessoana, pois, nele, o cerne da construção poética se mostra: re-criação da realidade circundante do poeta. Comentando sobre essa temática, Jacinto do Prado Coelho (1969, p. 101-102), em *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*, assim escreve:

O poeta, sendo por excelência um expressor, é por excelência um fingidor. Joel Serrão nota, a propósito, que Fernando Pessoa não faz “a confissão do fingimento literário mas, pelo contrário, a afirmação clara de que o poeta nos seus poemas exprime dor, ou seja, que se exprime a si próprio” [...]. O que é habitual e inerente ao poeta como Fernando Pessoa o concebe é fingir os sentimentos, vive-los pela imaginação, em função da obra a escrever [...] Contempla-se, faz-se espectador de si próprio, afasta-se de si próprio para se contar.

No imaginário das letras, o poeta prende a atenção do leitor com figuras aparentemente habituais, mas que, no espanto interpretativo, tornam-se inabituais, fora do contexto aparentemente, como se quisessem enganar o próprio leitor que, persuadido da existência de fenômenos velados, não se entrega facilmente e busca nas chamadas entrelinhas o que se esconde, o que se oculta, o que se manifesta, mas não se mostra. Somente com o escutar da poesia, o leitor-hermeneuta conseguirá adentrar a clareira do ser-poema, inevitavelmente na saga do dizer da linguagem plurifacetada da poesia. Com maestria, Heidegger argui:

A poesia de um poeta está sempre impronunciada. Nenhum poema isolado e nem mesmo o conjunto de seus poemas diz tudo. Cada poema fala, no entanto, a partir da totalidade dessa única poesia, dizendo-a sempre a cada vez. Do lugar da poesia emerge a onda que a cada vez movimentada o dizer como uma saga poética (...) Como fonte da onda em movimento, o lugar da poesia abriga a essência velada do que a representação estética e metafísica apreende de imediato como ritmo. (Heidegger, 2004, p. 28).

A poesia se mostra inicialmente como algo estático, presente no poema, mas, ao mesmo tempo, paradoxalmente, ausente nele. Velada, a poesia segue dentro do poema, nos versos grafados, impronunciada. Cabe ao leitor-hermeneuta escutar a voz do poema que ressoa na saga do dizer poético. Na clareira do ser-poema, a poesia se mostra e se desvela e entra em proximidade com o pensamento, projetando entre ambos - poesia e pensamento – um diálogo que esclarece o sentido do ser. Poesia e pensamento entram em diálogo a partir do *thaumazéin* – como já afirmamos em tópico anterior -, porém dialogam-se na casa da linguagem, pois ambos, cada um em sua especificidade, visam ao sentido do ser.

Todavia, um diálogo do pensamento com a poesia é também possível e de tempos em tempos até necessário porque ambos encontram-se numa relação privilegiada, não obstante distinta, com a linguagem. A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a essência da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem (Heidegger, 2004, p. 28).

Poesia e filosofia se dialogam no caminho da linguagem em busca da clareira do ser. No dizer da linguagem há o encontro entre o poetar e o pensar, que se revela como propiciador da epifania do ser dos entes. Um poema pode versar as cotidianidades e facticidades da existência, interagindo com a reflexão filosófica; ou ainda, um poema pode re-criar aspectos ontológicos ou metafísicos da existência do poeta, relacionando-se com a indagação filosófica sobre o modo de ser e estar-no-mundo. Enfim, há muita filosofia nos poemas. Basta escutar a fala da linguagem poética que anseia por se chegar à clareira do ser. Poeticamente, “o poeta é um fingidor”. Para Benedito Nunes, em *O Dorso do Tigre*,

o fingimento da poesia, que troca a verdade aparente por uma verdade essencial, é um meio dialético de explorar a realidade interna e externa. É um jogo de simulações e reflexos em torno do ser, jogo que tende a ultrapassar a exteriorização social do Eu, que é a personalidade (Nunes, 1969, p. 234).

No fingimento poético, o poeta se encontra envolto numa realidade aparentemente manifesta, mas que precisa ser desvendada para se chegar ao mostrar-se da verdade essencial. Trata-se muito mais do que um jogo de estratégia literária ou de figura de linguagem. É, por assim dizer, um modo de se perceber a sua própria interioridade e lançar-se nos fenômenos recônditos de seu âmago na tentativa de compreensão do ser em si mesmo.

O mundo repleto de versos ilumina o seu caminho de encontro com o sentido do ser. Ele se vê dentro da própria escrita poética e se instala nela fingindo ser quem é; manipula as palavras e lhes dá novo significado com o intuito precípuo de apreender o olhar do leitor-hermeneuta, que, deslumbrado pelo espanto diante dos versos, sente-se acolhido no poema como *Dasein* na tarefa de se compreender a si e ao mundo ao seu redor: “ E os que leem o que escreve, / Na dor lida sentem bem, / Não as duas que ele teve, / Mas só a que eles não têm” (Pessoa, 1986, p. 164).

Ao escutarmos uma poesia, a atitude de desprendimento e a quebra de expectativa se apresentam ao longo do caminho fenomenológico-hermenêutico. Com muita propriedade, comenta Heidegger (2004, p. 59):

O desprendimento é o lugar da poesia (...). Poetizar significa: dizer seguindo a proclamada harmonia do espírito do desprendimento. Antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte de seu tempo escuta.

E assim, poesia e filosofia parecem compreender-se a si mesmas. Cada uma em seu próprio movimento de espanto, ou em seu lugar peculiar. Uma diante da outra, ainda que separadas por suas essencialidades, que se olham mutuamente a fim de contribuírem no desvelamento do ser dos entes. O poeta português assim versa: “E assim nas calhas de roda/ Gira, a entreter a razão, / Esse comboio de corda / Que se chama coração” (Pessoa, 1986, p. 165). Nas calhas da existência humana no mundo, a razão se entretém no giro sedutor da poesia, metaforizada pelo comboio de corda, em sua tentativa meticulosa de se chegar a compreender o ser.

Destarte, há a desconstrução de paradigmas pré-fabricados, a fim de se construir a verdadeira linguagem poética, aquela que mais se aproxima da intersecção entre ficção e realidade na poesia do escritor português. Em linguagem poética, esvaziar-se completamente de si mesmo significa desconstruir modelos típicos e previsíveis da criação lírica e acolher a pluralidade-una do universo literário,

provocando o aparecimento da dialética entre as categorias do fingimento e da sinceridade, as quais não são sinônimas de mentira e verdade, mas são categorias especiais e essenciais à criação poética heteronímica e ortônima. São especiais e essenciais porque, mediante tal dialética, permite-se a participação do leitor-hermeneuta na obra literária. O poeta finge e é sincero ao recriar a situação-mundo dentro da poesia. Para Luiz Rohden (2007):

Mais que simplesmente açular as paixões humanas, o lugar e a tarefa da linguagem poética residem em retratar e, concomitantemente, recriar o real em sua e enquanto totalidade, linguisticamente – e nem por isto é realidade inferior ou meta – empírica. À luz do primeiro caminho mencionado, a linguagem poética configura novas possibilidades de viver e de ver o real numa perspectiva de totalidade sem ter de passar pela dor ou pela destruição [...]. O poeta e o metafísico têm seus caminhos entrecruzados à medida que se debruçam sobre a compreensão e a explicitação do Ser, do real, da vida em sua totalidade. (Rohden, 2007, p. 98).

Neste caminho entrecruzado, vislumbramos que a poesia de Pessoa, em sua plurissignificação, abre caminhos para uma releitura hermenêutica, repleta de possibilidades de compreensão do fazer poético em diálogo com a filosofia. Não há como escutar a fala da poesia sem notar o seu aspecto polissêmico: “A linguagem da poesia é essencialmente polissêmica e isso de um jeito muito próprio. Não conseguiremos escutar nada sobre a saga do dizer poético enquanto formos ao seu encontro guiados pela busca surda de um sentido unívoco” (Heidegger, 2004, p. 63). A linguagem polissêmica da poesia a enriquece e a torna singular, ao mesmo tempo em que promove o leitor-hermeneuta como artífice da re-criação do poema, respeitando evidentemente, para usar uma expressão de Hans-Georg Gadamer (2003) presente na obra *Verdade e Método*, os efeitos do texto. Com efeito, “o poema fala a partir de uma ambiguidade ambígua. Essa polissemia da saga do dizer poético não se dispersa todavia numa confusão indeterminada de sentidos” (Heidegger, 2004, p. 63). De fato, Luiz Rohden (2007, p. 107) ratifica o pensamento multifacetado da linguagem poética, apoiado em Heidegger, em sua investigação sobre o ser, quando diz que: “O Ser enquanto linguagem poética permite e possibilita que seja recriado e experienciado sempre outra vez”. A poesia fala porque evoca o seu caráter plurifacetado na linguagem. O uso que faz da linguagem permite à poesia reconduzir o pensamento aos liames do itinerário com os entes, no descobrimento dos fenômenos ocultos pela ambiguidade desta fala poética. Poesia e filosofia chegam a

se tocar na linguagem e, por isso mesmo, conseguem se unir no espanto diante da clareira do ser.

Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança. Qual o campo em que essa vizinhança tem seu âmbito próprio, isso a poesia e o pensamento terão de definir cada um a seu modo, não obstante ambos se encontrarem no mesmo âmbito (Heidegger, 2004, p. 144).

Essa vizinhança entre poesia e filosofia se dá na linguagem. Ambas se instalam na morada da linguagem, na busca constante pela investigação do sentido do ser. Relacionam-se na saga do dizer, como nos ensina Heidegger (2004), e se mostram no evocar das palavras com o firme propósito de se apreender as mais variadas experiências com a própria linguagem.

Tendo feito essa abordagem, neste segundo capítulo, sobre a aproximação entre filosofia e poesia a partir da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, seguiremos nossos passos no caminho da linguagem em busca dos desvelamentos dos fenômenos do ser-no-mundo. Para tanto, será nosso objetivo a partir dos próximos capítulos tematizar de maneira mais evidente ainda essa relação de encontro tendo por base os versos da poesia heterônima de Pessoa mediante os escritos de Álvaro de Campos. Destarte, buscaremos ao longo dos capítulos seguintes responder à questão central de nosso problema, o qual reside justamente na construção heteronímica de Fernando Pessoa: a angústia do poeta, desenvolvida nos passos dos seus heterônimos, é de fato ontológica ou mera estratégia literária, simplesmente como criação original para além do fenômeno da pseudonímia? De antemão, afirmamos que Fernando Pessoa, em sua poetização, buscou compreender-se a si mesmo em seus heterônimos. O autor de centenas de poemas dentro de si potencializou-se para além da pseudonímia e vivenciou em sua existência-no-mundo outros eus dentro de um eu angustiado ontologicamente, revelando não apenas uma mera estratégia de criação literária, mas um modo de ser e estar-no-mundo. É nesta linha de raciocínio que desenvolveremos nossa tese nos capítulos seguintes e, em especial, no próximo que faz uma acurada reflexão em torno do problema da heteronímia na poética de Fernando Pessoa.

3 FERNANDO PESSOA E OS MÚLTIPLOS EUS

A compreensão da obra de Fernando Pessoa se torna possível quando passamos a ler minuciosamente a sua biografia e estudar acuradamente os seus heterônimos, visto que é imprescindível relacionar biografia, criação heteronímica e ortônima. Neste capítulo faremos uma abordagem para além da crítica literária inserindo elementos de hermenêutica filosófica na compreensão do tema. Desse modo, traremos à tona a obra poética pessoana e o seu modo de ser poeta, com ênfase na discussão entre o ser e o não-ser, desembocando no problema da heteronímia que se dá não como estratégia literária, mas como forma de se vincular às questões ontológicas do autor, sobretudo quando este utiliza um heterônimo para se expressar enquanto sujeito que vive e convive em meio à sua crise existencial no processo de despersonalização de si mesmo, enquanto ser-no-mundo.

A nossa análise considerará a releitura filosófica no bojo do que seja o processo de despersonalização no momento da criação heteronímica, especialmente levando em conta este processo como ontológico. Para tanto, não abriremos mão da análise biográfica do autor, que, em muito se molda a partir dela na invenção de seus outros eus-poetas. A obra pessoana que inclui também a si próprio na condição de ortônimo nos oferece um caminho extenso e repleto de vias às vezes insondáveis, mas intercambiáveis na busca pelo sentido do ser-poeta e do seu próprio ser-no-mundo, enquanto *Dasein*.

No tópico seguinte, abordaremos o ser-poeta nessa perspectiva ontológica para além da criação literária apoiados nos relatos biográficos do próprio autor em questão. Nesse sentido, faremos um percurso biográfico com base nos escritos de Adolfo Casais Monteiro, Perrone-Moisés, Prado Coelho, Lisa Vasconcellos Seabra, estudiosos da obra pessoana. Assim, no primeiro momento os relatos biográficos analisados por estes dois estudiosos serão primordiais para a compreensão do próprio relato de Pessoa sobre si mesmo ao longo de sua condição biográfica, e por que não dizer bio-biográfica, pois não dá pra separar a vida de Fernando Pessoa de sua obra, sobretudo quando nela os heterônimos parecem se confundir entre ficção e realidade no âmago do autor.

3.1 A obra poética e o ser-poeta: Ser e não-ser nos versos heteronímicos

A biografia de Fernando Pessoa está repleta de pontos conciliáveis e outros tantos inconciliáveis com a sua obra. Primeiro quando deparamos com os relatos de sua infância e suas mudanças intempestivas em suas vivências. Pessoa percorreu diversos caminhos fora de seu lar habitual. Teve contato com outras culturas e línguas e se dispôs a externar tudo isso em seus personagens e em si mesmo na sua poesia. Por outro lado, seria o mesmo Fernando o Pessoa de tantos outros eus? A sua criação heteronímia atesta que, em Pessoa, outros eus afloraram de tal forma que nele há encaminhado um processo de despersonalização em que os seus heterônimos parecem ganhar vida real destituindo-se do modo ficcional em que aparecem. Seria essa criação apenas uma forma para lidar com as suas crises existenciais ou uma mera condição literária para se fazer uma espécie de poema-drama? Não pretendemos aqui contrariar as releituras hermenêuticas já feitas em torno do poema-drama, uma espécie de poesia que se faz com personagens fictícios, mas queremos afirmar uma tese em que há a possibilidade de uma releitura pessoana para além do poema-drama; a possibilidade de uma releitura hermenêutica que se embasa pela condição ontológica de Fernando Pessoa em busca de um eu despersonalizado por outros eus em si mesmo. A criação heteronímica ratifica a compreensibilidade de um poeta que a todo instante necessita ser-outros, mesmo que para isso abra mão de ser em si mesmo. A poesia molda o próprio ser do poeta e insere nele a necessidade ontológica de ser-outros-eus a fim de conviver autenticamente com a sua angústia. Assim, afirma Perrone-Moisés (1982, p. 25): “Pessoa se parece um pouco com cada um dos outros, objeto flutuante, não identificado, visível (legível) somente à luz dos outros”.

É no paradoxo entre o ser e o não-ser que o fenômeno da heteronímia surge muito além da criação literária, pois se mostra ontologicamente em Fernando Pessoa. É inevitável buscarmos razões para tal fenômeno no existencial da vida do poeta, enquanto ser-poeta. Aqui separamos o ser-poeta do ser-pessoa, sem desconsiderarmos a influência biográfica do ser-pessoa no ser-poeta. Ademais, Fernando Pessoa evoca em si mesmo a necessidade de ser-poeta para ser-pessoa. É nesse paradoxo que o próprio Fernando Pessoa tenta se compreender a si mesmo. Uma tarefa árdua para si mesmo e para os seus críticos e estudiosos em diversas áreas, sobretudo no diálogo entre poesia e filosofia. O surgimento dos três

heterônimos e do ortônimo nas obras pessoanas não é apressadamente uma forma de se perceber a despersonalização do ser-pessoa, mas uma possibilidade vária de se perceber os fenômenos velados do ser-poeta no ser-pessoa. Aqui entra o elemento literário e o ontológico apreendidos nos versos recriados pelos seus poetas habitantes no próprio âmago pessoano. Ademais, Prado Coelho (1969, p. 106) discute que “Pessoa e os heterónimos (sic) são unânimes em exprimir a nostalgia do estado de inconsciência”. Há uma tendência a se ver nos heterônimos como consciência de si e para si, no sentido de não hesitar em apreender a sua autocompreensão.

Quando nos deparamos com o heterônimo Álvaro de Campos, que, por uma delimitação do *corpus* literário e por ser o heterônimo mais próximo das crises existenciais de Pessoa, o escolhemos para análise, contemplamos que a essência da poesia de alguma maneira desvela o ser-poeta, a fim de revelar no próprio poeta, criador da obra literária, o seu verdadeiro modo de ser e estar-no-mundo. Campos revela o ser-pessoa do poeta em sua angústia existencial. Não é à toa que os versos criados revelam essa natureza de uma profunda angústia existencial para além do heterônimo, afetando consideravelmente o ser do poeta, angustiado pelas mudanças e transformações que o mundo lhe apregoa. Para Prado Coelho (1969, p. 123), Fernando Pessoa “incumbiu Álvaro de Campos de exprimir nuamente o cansaço, o tédio, a sensação dolorosa da existência vegetativa e absurda”. Mais à frente, no tópico dedicado especificamente a Álvaro de Campos, passaremos a discorrer com maior efetividade a problemática heterônima de Campos enquanto poeta que tece versos de cunho existenciais na poética pessoana. Por ora, refletiremos sobre o processo de ser e não-ser em Pessoa apoiados também em outros heterônimos.

Em sua obra, *Vertigens do eu*, Lisa Carvalho Vasconcellos expõe magistralmente as pessoas em Pessoa, valorizando em sua tese o efeito da heteronímia como oriunda de um outro eu contido no autor. De um modo geral, é isso que acontece na criação poética heteronímica: um outro eu surge na perspectiva da despersonalização do autor: “De fato, a sensação de que o autor é um outro, diferente de si mesmo, é o grande efeito da heteronímia” (Vasconcellos, 2013, p. 24). Vasconcellos argumenta que esse efeito da heteronímia possibilitado na poesia ultrapassa a busca do outro, enquanto alteridade, e estabelece contornos de uma nova dimensão problematizada não apenas no outro que se apresenta nos versos heteronímicos, mas como propósito de encontrar o verdadeiro “eu” em outros, ainda que personagens heteronímicos. Isso ocorre especialmente em Pessoa, tendo em

vista que a sua criação heteronímica não se limita a uma procura de alteridade, mas conforme já alertamos, trata-se de uma busca de si mesmo, de um eu que só encontrará sossego quando se deparar consigo mesmo na linguagem poética, enquanto propiciadora do *habitat* do ser. É na linguagem poética que o autor se acha a si mesmo, pois nela o encontro autêntico de seus eus com o seu verdadeiro eu se dá ontologicamente, e não apenas como estratagema literário. Nesta condição discorre Vasconcellos:

Em Fernando Pessoa, entretanto, a heteronímia ganha toda uma nova dimensão. Embora ele também mimetize Walt Whitman, por exemplo, em alguns de seus trabalhos heterônimos, seu propósito não é simplesmente contemplar a alteridade. Voltando-se sobre a obra de seu criador, os heterônimos de Pessoa problematizaram não só o outro, mas também o eu. Daí que, em sua obra, a heteronímia é apresentada de uma maneira tão particular, de tal forma unida à obra dita ortônima, que hoje é impossível falar de uma sem a outra. (2013, p.24).

É claro que não podemos descartar a heteronímia como fenômeno também revelador de alteridade. Na escrita de Pessoa, isso fica patente quando na angústia de buscar a si mesmo enquanto eu-despersonalizado, o poeta acaba se deparando com os outros e como consequência dessa alteridade ingressa inevitavelmente no paradoxo do ser e não-ser, potencializando a si mesmo em outros. A heteronímia, em Pessoa, revela uma nova alteridade potencializadora do ser do poeta. Cabe-nos uma indagação crucial: “Todo poeta é um heterônimo de si mesmo?” Nesse sentido, nos faz essencial analisar ainda que brevemente os heterônimos principais de Pessoa e o ortônimo para contextualizarmos esta indagação. Assim, passamos a fazê-lo como forma de chegarmos a essa potencializadora revelação do ser do poeta.

Na releitura dos heterônimos, temos como destaque os poetas Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, este último considerado o mais próximo ontologicamente de Pessoa, a tal ponto de ser visto como mais semelhante do que o próprio ortônimo, Fernando Pessoa, ele mesmo, razão pela qual o escolhemos para delimitação de nosso *corpus* literário. Vale mencionar que os heterônimos criados por Pessoa ou surgidos nele – conforme defendemos – possuem biografia própria redigida pelo poeta com características físicas, psicológicas e literárias ontologicamente descritas - podemos assim dizer – por Pessoa. O que move Pessoa a dar detalhada vida aos seus heterônimos se não fosse a angústia de ser outros eus em si mesmo?

Ademais, António Pina Coelho (1971, p. 111) atribui aos heterônimos uma ressignificação ontológica ao questionar a coexistência destes em Pessoa, ao mesmo tempo em que ratifica sua tese a partir desta coexistência de eus no eu do poeta-criador:

Como é que os diversos seres comungam o ou participam do mesmo ser? A coexistência será algo de visceral no ser? Poderá haver existência sem coexistência? [...]. A coexistência é uma infra-estrutura (sic) do ser, e os seres não são mais que estilhaços do ser. [...] A coexistência, portanto, é uma propriedade fundamental do ser que o torna essencialmente aberto, não só para os outros seres que comungam o ser dentro da mesma ordem ontológica, mas para outros possíveis seres de ordens ontológicas fundamentalmente diferentes desta e que estou inserido.

Os heterônimos não figuram na obra apenas como meros personagens fictícios, mas são eus ontologicamente constituídos por Fernando Pessoa. Essa fluidez de outros eus em si mesmo lança no eu posição do ortônimo Pessoa a possibilidade de busca – ainda que angustiante – do verdadeiro ser do poeta. Assim, o problema da heteronímia na poética pessoa ganha forma e vida própria na compreensão hermenêutica pessoana.

Pessoa faz a arte ilustrar um novo olhar sob a realidade: interpretá-la e refleti-la na ficção do real. Não há necessariamente a explicação do real, mas surge fortemente, com o novo sujeito desconstrutor de paradigmas pré-estabelecidos da poética, a interpretação e a análise desta dimensão do real, promovendo o diálogo entre filosofia e poesia. A nadificação do subjetivismo faz reconstruir um novo sujeito que, em crise, busca conhecer a realidade complexa a qual o cerca mediante a desconstrução de valores.

“Não: não quero nada.
 Já disse que não quero nada.
 (...)
 Não me tragam estéticas!
 Não me falem em moral!
 Tirem-me daqui a metafísica.
 Não me apregoem sistemas completos, não me enfileirem conquistas.
 (Álvaro de Campos. In: Pessoa, 1971, p. 253).

Nestes versos, a construção pessoana, mediante o heterônimo Álvaro de Campos, abre espaço para um diálogo sobre as condições existenciais do poeta, referindo-se à negação de uma pretensa metafísica de valores morais e estéticos na

arte literária. O poeta não se enquadra em sistemas e não se deixa acorrentar por determinadas cadeias teóricas da arte literária. Há metaforicamente a negação de todos os valores pré-construídos por uma pseudometafísica.

Ainda se depara com este pressuposto no verso de outro heterônimo, Ricardo Reis: “PARA SER GRANDE, sê inteiro: nada” (Pessoa, 1971, p. 72). As letras em maiúsculo parecem centralizar a questão do ser paralelamente à sua nadificação em vista de um preenchimento do vazio, a fim de se conhecer inteiramente, estando pronto para compreender o mundo em toda a sua complexidade.

O sujeito da contemporaneidade se situa entre os limites do nada e do tudo. Em sua mundanidade, o sujeito carrega em si determinadas categorias que lhe impulsionam a buscar sentido para a sua existência no mundo ou perder-se numa absurda nadificação, que ofusca a identidade do ser, como postura a ser escolhida diante da situação-mundo em que se encontra. Na sua historicidade, o sujeito pós-moderno quer abarcar o tudo a fim de transcender à realidade em função do seu poder autoconstrutivo. É no limite entre o nada e o tudo que se mostra a (des)construção poética de Pessoa em seus heterônimos:

Da minha ideia do mundo
Caí...
Vácuo além de profundo,
Sem ter Eu nem Ali...
Vácuo sem si-próprio, caos
De ser pensado como ser
(...)
Tudo tem outro sentido, ó alma,
Mesmo o ter-um-sentido... (Pessoa, s/d, p. 120-121)

Ou ainda, na potencialização do tudo em função da nadificação do sujeito em crise nos versos do heterônimo Álvaro de Campos: “Por isso tudo, ter pensado o tudo/ É o ter chegado deliberadamente a nada” (Pessoa apud Seabra, 1974, p. 56). Há a desconstrução de paradigmas pré-fabricados, a fim de se construir a verdadeira linguagem poética, aquela que mais se aproxima da intersecção entre ficção e realidade na poesia do escritor português. Em linguagem poética, esvaziar-se completamente de si mesmo significa desconstruir modelos típicos e previsíveis da criação lírica, acolhendo a pluralidade-una do universo literário, provocando o aparecimento da dialética entre as categorias do fingimento e da sinceridade, as quais não são sinônimas de mentira e verdade, mas são categorias especiais e essenciais

à criação poética heteronímica e ortônima. São especiais e essenciais porque, mediante tal dialética, permite-se a participação do leitor-hermeneuta na obra literária. O leitor-hermeneuta apreende os versos sendo levado a compreender e criar uma nova leitura da situação-mundo que se lhe apresenta. Trata-se, então, do impulso de uma leitura hermenêutica da poesia que passa do plano linear, seguro e não-autônomo da poética para uma situação pendular, insegura, autônoma de uma nova concepção de se ler e interpretar a linguagem poética, chegando aos limites do tudo e do nada. Com razão, Seabra discorre:

Decorrente da oposição do Ser e do Não-Ser, encontramos ainda em Pessoa a do Tudo e do Nada, que constitui outro dos germes temáticos disseminados pelos heterônimos. Ela implica, como sempre, a identidade tendencial dos dois termos, na sua antinomia extrema de conceitos-limite, cuja coexistência a linguagem poética busca conciliar. Há, assim, alternadamente, uma recondução recíproca do Nada ao Tudo e do Tudo ao Nada, enquanto disjuntivamente reversíveis. (Seabra, 1974, p. 53).

O nada, neste caso, pode reportar-se ao não-ser puramente ou à perspectiva da não possibilidade de escolha em seu modo de ser e existir no mundo. Consoante a análise crítica de José Augusto Seabra, em sua obra *Fernando Pessoa ou o poetodrama*, temos: “Esta totalização do Nada, ou esta nadificação do Tudo, é assumida de forma diversa por cada heterônimo, numa espécie de vaivém pendular, em que a circularidade dos termos opostos se manifesta” (Seabra, 1974, p. 53).

Com efeito, a poesia pessoana canta notadamente a díade “Nada-Tudo” como categorias que se interrelacionam a fim de se buscar o verdadeiro Eu, o sujeito da desconstrução poética.

Tudo é nada, e tudo
Um sonho finge ser
(...)
No teu olhar eu leio o íntimo torpor
De quem conhece o nada-ser (Pessoa, s/d, p. 182).

Destarte, “Ser-Tudo no Nada que é – que não é – tal é na verdade a ambição poética de Pessoa, que ele só poderá realizar através dos heterônimos” (Seabra, 1974, p. 59). Na obra de Fernando Pessoa, depara-se o leitor inquietantemente com a questão da heteronímia, enquanto criação literária. Ao afirmarem diversos teóricos e críticos que a heteronímia seria necessária ao poeta, enfatiza-se o fato de que este

é um ser plural e uno, como enfatiza o próprio literato: “NÃO SEI QUEM SOU, que alma tenho (...)/ Sinto-me múltiplo (...)/ Sê plural como o universo” (Pessoa, 1966, p.93)

A multiplicidade do poeta refere-se significativamente à sua criação heteronímica que não está dissociada de seu ortônimo, e muito menos do poeta como um todo. Mais uma vez adentramos na dialética do Tudo/Nada ou Nada/Tudo que não fornecerá ao leitor-hermeneuta uma síntese previsível em torno do vazio existencial, mas a síntese infinita, indecifrável, indizível da diversidade-singular do Ser uno e múltiplo, vislumbrado na correlação interseccionista dos heterônimos, ortônimo e do poeta-criador.

Seabra (1974) discorre convenientemente sobre a temática do Sujeito Plural na poesia de Pessoa. Para ele, Fernando Pessoa é um artista poético plural: “poeta em poetas”

Poeta plural, poeta em poetas (...) Mas o que dá toda a sua dimensão à obra de Pessoa é não somente a diversidade de assinaturas em que se manifesta, mas, rigorosamente, dos sujeitos poéticos na pluralidade da própria poesia” (Seabra, 1974, p.3).

É neste sentido que se afirma a existência da singularização dos heterônimos, sendo esta uma nova forma de se trabalhar o processo heteronímico em poesia. Conforme frisamos, não ocorre o pseudônimo, isto é, um nome fictício assinado apenas para encobrir o anonimato do autor. A heteronímia ocorre fora da pessoa do autor, como se outros poetas convivessem nele no ato da criação literária. É uma configuração de autores em um único autor: um ser uno e múltiplo ao mesmo tempo. Os heterônimos refletem a necessidade de expansão criadora de Fernando Pessoa na tentativa de ser plural e uno.

A autenticidade dos heterônimos depende de sua coerência poética, de sua verossimilhança. Foram criações necessárias, pois de outro modo Pessoa não teria consagrado sua vida a vivê-los e criá-los; o que conta agora não é que tenham sido necessários para o seu autor e sim que o são também para nós. Pessoa, seu primeiro leitor, não duvidou de sua realidade. Reis e Campos disseram o que talvez ele nunca diria. Ao contradizê-lo, expressaram-no; ao expressá-lo, obrigam-no a inventar-se. Escrevemos para ser o que somos ou para ser aquilo que não somos. (Paz, 1976, p. 208).

É o mundo de Pessoa que se abre ao leitor uma nova perspectiva hermenêutica mediante a obra dos heterônimos e do ortônimo. A obra se descortina em função do leitor-hermeneuta. Desta forma, pode-se inferir que o mundo de Fernando Pessoa é algo desconhecido, velado, a ser desvelado por seus leitores sob diversos ângulos e faces, dialogando inevitavelmente com a heteronímia poética. Consciência da ausência de um poeta, na leitura da obra, que é significativa e expressiva presença plena e real de novos eus-poéticos à busca de um Eu profundo. Podemos afirmar com Benedito Nunes (1969) que é a força dialética do fingimento/sinceridade que vai nortear o leitor-hermeneuta, travando uma luta conflitante e angustiante na obra entre a verdade aparente e a verdade essencial, exploração da realidade externa e interna.

A configuração dos heterônimos na construção poética de Pessoa aflora em seus versos o sentimento de angústia e náusea, traços pertinentes ao diálogo filosófico do poeta com a temática existencialista da contemporaneidade. Os vários eus desvelados na poética pessoana atraem-no para uma reflexão angustiante de seu modo de ser e estar-no-mundo. Fernando Pessoa é o poeta desconstrutor do eu poético tradicional, visto que sua obra abre-se ao infinito de possibilidades hermenêuticas, ocasionando no âmago do leitor a força dialética da tríade poeta/poesia/leitor. A heteronímia em Fernando Pessoa nos leva à busca do conhecimento do verdadeiro eu, angustiado pela compreensão de uma existência autêntica que acolha o mistério do ser e se deixa conhecer a si mesmo pela linguagem poética. Discorre Heidegger em *A origem da obra de arte*:

O artista é a origem da obra de arte. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. Do mesmo modo também nenhum dos dois porta sozinho o outro. Artista e obra são em-si e em sua mútua referência através de um terceiro, que é o primeiro, ou seja, através daquilo a partir de onde artista e obra de arte têm seu nome, através da arte. (Heidegger, 2010, p. 37)

Compreender o processo de construção literária da heteronímia em Pessoa é deflagrar a possibilidade de se apreender a poética em busca do ser uno e plural dos vários eus verdadeiros do Poeta. Em sua potencialidade heteronímica está a origem de sua obra; em si mesmo, poderíamos dizer: origina-se no poetizar dos versos metafísicos e existenciais de Fernando Pessoa. Daí o sentimento de angústia que constantemente lhe aflora como mecanismo de saída de si mesmo para adentrar em outros eus que, inevitavelmente, apelam para o desvelar de sua existência autêntica

no mundo. Aliás, Heidegger já nos apontava para este sentimento de angústia enquanto busca inquietante se compreender a si mesmo no mundo circundante, projetando para além das possibilidades e assumindo o ser livre ao escolher a si mesmo. Mais à frente, tendo como referencial Heidegger, dedicaremos um tópico de nossa tese para refletirmos com maior aprofundamento o sentimento de angústia que invade o ser do poeta e lhe possibilita fazer escolhas existenciais em seu mundo circundante. É claro que não poderíamos deixar de antecipar a noção de angústia na obra pessoana por se tratar de algo tão relevante em seus versos na busca pelo sentido do ser-poeta em si mesmo. Entrementes, vale reforçar que o leitor-hermeneuta é chamado a escutar o dizer da poética de Fernando Pessoa, quando este, na angústia de poder-ser múltiplo, reconduz o seu ser-no-mundo angustiado a buscar a sua totalidade de eus imersos em sua linguagem poética à procura de quem os desvele. É a angústia de ser outros eus em um só eu que faz de Fernando Pessoa um poeta autêntico, original e exímio construtor de metáforas filosóficas, abertas numa obra de arte envolvente e instigante ao leitor-hermeneuta, sedento de si mesmo para captar as essências do ser e estar-no-mundo da poética pessoana.

Nesta linha de raciocínio, a hermenêutica confere à poesia de Fernando Pessoa uma ocasião de ser compreendida na dinamicidade da existência do poeta, em meio às facticidades da vida, em outros poetas heterônimos que habitam dentro dele, cuja origem se dá no ser-angustiado do próprio Pessoa, na tentativa de se descobrir enquanto *Dasein* “preso” às realidades que o cercam. Outrossim, Perrone-Moisés disserta:

Nada se passa entre uma máscara e outra, nada pode passar-se entre nada e nada. A poética de Pessoa é uma poética do entre (Interlúdio, Intermezzo, Interregno, Interseccionismo – palavras privilegiadas em sua obra); esse entre não é o entre do devir hegeliano (passagem do Nada ao Ser e do Ser ao Nada), mas o entre imóvel da indeterminação (Ser = Nada, Um = Outro, presença = vazio). Para compreendê-lo, é preciso, afinal, colocar esse entre num processo: um processo começado e detido. Pessoa está literalmente paralisado entre o *Sein* e o *Dasein* (Perrone-Moisés, 1982, p. 28).

Com razão, Perrone-Moisés nos insere numa reflexão em torno do ser do poeta em que este se move dentro de sua própria obra heteronímica na tentativa de se autocompreender, num processo que se dá entre ser e ser-no-mundo-com-os-outros. Aliado ao interpretar-se a si mesmo, Fernando Pessoa compreende-se em sua poesia heteronímica, multiplicando-se em outros eus constituídos em sua criação poética,

bem como em sua angústia busca o sentido do ser em ser-outros. Recorremos a Heidegger, em sua argumentação acerca da hermenêutica, para que se torne acessível a compreensão do ser e do *Dasein*:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunica-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão [...]. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática. [...] O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser de si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esta esteja "aí", será denominada existência (Heidegger, 2012a, p. 22)

Heidegger, ao propor considerações metafísicas acerca do ser e estar-no-mundo, reforça a necessidade de uma reflexão filosófica em torno da existência humana a partir do próprio homem que interroga a si mesmo e ao próprio ser. Para o filósofo, existir é experienciar o sentimento de angústia diante da possibilidade do próprio não-ser.

Outrossim, o sujeito em crise encontra as respostas de sua nadificação na linguagem poética. Este sujeito é quem vai dar sentido à obra de arte, neste caso, à poesia, pois ele mesmo deve interpretar e descobrir o sentido desta arte, desenvolvendo o caráter hermenêutico da relação leitor-poesia com a própria existência no mundo. É na própria poesia que o Ser se revela e se manifesta mediante uma interpretação, nunca definida (encerrada) ou reduzida a conceitos genéricos. O homem deve conviver com a poesia impulsionado pela angústia existencial, em vista do desvelar-se de si próprio numa vida autêntica. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger aponta o sentimento de angústia como uma situação afetiva que coloca o ser-aí (*Dasein*) diante do nada. A angústia reconduz o ser a buscar sua própria totalidade, pois, imerso em sua monotonia cotidiana, o ser passaria a encontrar elementos que lhe permitem o autoconhecimento. Aliado ao sentimento de angústia, o ser se sente diante do inevitável fenômeno da morte como algo intransponível e inadiável. É neste sentido que, mais à frente, no capítulo quarto, estabeleceremos uma análise hermenêutica alicerçada nesta perspectiva filosófica de se dialogar a poesia pessoana com a ontologia heideggeriana, cujos existenciais se encontram no modo de ser, na angústia e na morte como plenitude existencial e possibilidade de vida autêntica.

Cabe dizer que é necessário ainda fazermos uma abordagem mais detalhada acerca do problema da heteronímia em Fernando Pessoa, para, em seguida, delineá-lo diretamente em seu heterônimo mais próximo dele, o poeta Álvaro de Campos. Dessa forma, o tópico a seguir abordará uma análise com considerações em torno dessa problemática pretendendo mostrar que cada heterônimo tem vida própria e se situa independentemente da vida de seu criador-autor. O próprio Pessoa atesta isso em seus escritos e na essência de sua linguagem poética. Vejamos como isso se dá na constituição dos principais heterônimos de Fernando Pessoa especialmente nos tópicos seguintes.

3.2 O problema da heteronímia na poética pessoana

Jorge de Sena, um dos grandes estudiosos da obra de Fernando Pessoa, destaca em seu livro *Fernando Pessoa e Cia Heterônima*, numa carta hipotética dirigida ao poeta, que o processo de heteronímia se constitui uma espécie de despersonalização na qual se encontra o poeta ao adentrar em seu próprio vácuo de ser e sentir a realidade ao seu redor. Na verdade, Sena aponta para uma reflexão que ousamos em defender em nossa tese: a despersonalização se traduz na angústia de ser do poeta em ser outros, mas outros eus diferentes de si mesmo como vazão para se buscar o seu verdadeiro e autêntico modo de ser no mundo. O problema da heteronímia pessoana se acentua justamente quando a proposta do poeta não seria apenas de uma tentativa de se abster de sua autoria dos poemas, mas uma forma de se encontrar a si mesmo sendo outros eus diversos e com existência própria.

Porque esta é a verdade, meu Amigo: toda a sua tendência para a <<despersonalização>>, para a criação de poetas e escritores <<heterônimos>> e não pseudônimos, significa uma desesperada defesa contra o vácuo que V. sentia em si próprio e à sua volta (Sena, 2000, p. 19).

Com razão, Jorge de Sena destaca a diferença nas entrelinhas entre o processo heteronímico e o pseudônimo. No primeiro, temos a chamada despersonalização do poeta. Ele se sente outros e como outros eus que gravitam em torno da busca de seu verdadeiro eu se angustia e se move para dentro de si na seara de compreender a si mesmo ontologicamente. No segundo, o pseudônimo é apenas uma estratégia literária ou social para não se apresentar como autor de uma

determinada obra, o que não faz o criador literário perder ou tentar encontrar a sua própria identidade ontológica. Neste jogo ontológico, Pessoa se entende, mas se angustia com as várias possibilidades existenciais embutidas em cada heterônimo. Vale ressaltar que até mesmo a obra assinada por Fernando Pessoa, ele mesmo, conhecida por obra ortônima, é profusamente estudada como uma espécie de heteronímia de si mesmo. Daí que Jorge de Sena assim afirma: “a obra ortônima do poeta não é menos heterônima que a dos heterônimos” (2000, p. 134). À frente, Jorge de Sena argumenta: “Na realidade, o Pessoa-ele-mesmo era tão heterônimo como todos os outros. Ou, melhor dito, ele é o vazio deixado dentro do homem, e do homem enquanto poeta, depois da fuga dos outros” (2000, p.357). A criação heterônima e a ortônima são uma espécie de desvencilhamento do poeta em sair do vazio de si e ir ao encontro de sua autenticidade existencial que se dá nesse processo de despersonalização propositalmente criada por ele mesmo na angústia de ser outros eus dentro de um eu postiço.

Por seu turno, Jacinto do Prado Coelho afirma que Fernando Pessoa assim se expressa em relação à criação dos heterônimos nos aspectos de sua definição:

Na Tábua bibliográfica, publicada na Presença nº 17, não assinada mas notoriamente redigida pelo poeta, de novo surpreendemos a oscilação entre duas explicações, mais que diferentes, opostas, da gênese dos heterônimos [...]. Nessa Tábua, os heterônimos são definidos assim: “A obra pseudônima é do autor em sua pessoa, salvo no nome que assina; a heterônima é do autor fora de sua pessoa; é de uma individualidade completa fabricada por ele, como seriam os dizeres de qualquer personagem de qualquer drama seu.” Ora o termo fabricada indica uma invenção meditada, trabalhada a frio. O leitor fica, pois, sem saber se o poeta é médium ou fabricante, agente ou autor. [...] O processo de despersonalização dramática foi ao ponto de o autor levar os heterônimos, com extrema argúcia crítica, a tomar posição uns perante os outros (Coelho, P. 1969, p. 179;182).

Com efeito, os vários heterônimos criados por Pessoa permeiam o seu âmago para além de sua capacidade imaginativa literária, são a denominação própria de seu estado ontológico. Na concepção dos principais teóricos da análise literária e linguística dos poemas pessoanos, somente os três Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos são inteiramente considerados heterônimos pelo próprio Fernando Pessoa, autenticado em sua criação biográfica na obra em prosa, delineada pelas cartas dirigidas a Adolfo Casais Monteiro e pelos escritos reunidos *Os outros eus, gênese e justificação da heteronímia*.

“Variamente outro” é certeza metódica que Fernando Pessoa tem de si a partir de sua consciência de pluralidade, cujos marcos provenientes da criação heteronímica permeiam o ser daquele que muito mais que fingidor das palavras é plural em si como o universo o é:

Não sei quem sou, que alma tenho. [...] Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros). [...] Sinto-me múltiplo [...] 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[?], por uma suma de não-eus sintetizados num eu posição (Pessoa, 1985, p. 81).

Essa multiplicidade de outros eus em Pessoa o acompanhará por toda a sua existência contada em sua obra, seja poética ou em prosa. A consciência da pluralidade pessoana é chamamento para ver de perto em cada composição poética o movimento das palavras em ritmo acelerado e angustiado por ser quem não é, mas ser-outros em si próprio. O tema da ontologia hermenêutica nunca esteve tão evidenciado nas palavras pessoanas como no trecho em prosa acima. Aliás, um poema em prosa que reflete a essência da linguagem poética que não se limita às formas tradicionais de versos, mas se amplia na cadeia poética presente em tudo: nos objetos, nas pessoas, nos lugares, nas paisagens; em tudo tem poesia, basta desvelar o sentido literal das palavras e descortiná-las como alguém que deseja ver o que está por trás do tecido que vela a janela dos vários signos hermenêuticos.

Com efeito, Adolfo Casais Monteiro insere seu argumento acerca da possível despersonalização de Fernando Pessoa ao comentar, inclusive dirigindo-se em escritos ao Poeta, que os heterônimos poderiam ser uma presença de unidade destes em Pessoa, ele mesmo:

Viajando de personalidade em personalidade – poderemos, contudo, duvidar de que não fôsse (sic) cada uma delas o próprio Fernando Pessoa? Isto é, poderemos acreditar numa total despersonalização, especialmente pelo que toca aos três heterônimos poetas? Tenho uma vaga idéia (sic) de ter escrito a Pessoa mais ou menos neste teor: que a sua obra me parecia testemunhar duma intemporalidade quase absoluta, não havendo nela nem passado nem futuro, mas apenas um eterno-atual que é o verdadeiro tempo em que devem de fato viver os grandes imaginativos[...]. Mas o fato está diante de nós, brutal e inviolável: a poesia de Fernando Pessoa e a dos seus heterônimos é a de um grande poeta. E neste ponto pelo menos – eis um argumento contra a tese que aceita a total separação das várias personalidades heterônimas – há uma absoluta unanimidade entre Fernando Pessoa

êle-mesmo (sic), Álvaro de Campos, Alberto Caeiro e Ricardo Reis: é a igual genialidade das respectivas criações (Monteiro, 1958, p. 89-90).

É bem verdade que Fernando Pessoa se vê impulsionado a criar poeticamente os seus outros eus em meio à angústia que o assoma, por isso torna-se ainda mais imperioso afirmar que ele se encontra numa potencialização de si mesmo em seu processo de despersonalização, confundindo-se consigo próprio em muitos momentos de sua existencialidade no mundo. Há momentos em que ele se vê como autor-criador e em variados momentos como outros-eu dentro de um eu posição e fingidor:

É, não sei se um privilégio se uma doença, a constituição mental que a produz. O certo, porém, é que o autor destas linhas - não sei bem se o autor desses livros - 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 (Pessoa, 1985, p.85).

Ao fazer uso dos instrumentos literários para a criação heteronímica, Fernando Pessoa avança em sua compreensão ontológica tendo em vista que a gênese dos heterônimos se dá não somente em eu-lírico, mas também em sua perspectiva de se ver plural em si mesmo. Os outros eus que o permeiam são na verdade a combinação de personagens fictícias dentro de si que o revelam para si mesmo desde a sua infância, conforme o próprio Pessoa relata em sua obra:

Tive sempre, desde criança, a necessidade de aumentar o mundo com personalidades fictícias, sonhos meus rigorosamente construídos, visionados com clareza fotográfica, compreendidos por dentro das suas almas. [...] Além disto, esta tendência não passou com a infância, desenvolveu-se na adolescência, radicou-se com o crescimento dela, tornou-se finalmente a forma natural do meu espírito. Hoje já não tenho personalidade: quanto em mim haja de humano, eu o dividi entre os autores vários de cuja obra tenho sido o executor. Sou hoje o ponto de reunião de uma pequena humanidade só minha (Pessoa, 1985, p.92).

Nesta linha de raciocínio podemos compreender a gênese dos heterônimos na busca angustiante de Pessoa em potencializar a sua arte literária concomitantemente à sua compreensão de si mesmo no mundo. Vozes que surgem dentro de si com desejo de se tornarem personagens vivos na poesia e no poeta. Há uma simbiose entre poeta e poesia flagrante nos relatos em prosa de Pessoa ao tentar explicar o

porquê de os heterônimos surgirem dentro de sua consciência lírica e de *Dasein* no mundo. Assevera o nosso poeta:

Trata-se, contudo, simplesmente do temperamento dramático elevado ao máximo; escrevendo, em vez de dramas em atos e ação, dramas em almas. Tão simples é, na sua substância, este fenômeno aparentemente tão confuso.[...] Médiun, assim, de mim mesmo todavia subsisto. Sou, porém, menos real que os outros, menos coeso [?], menos pessoal, eminentemente influenciável por eles todos. (Pessoa, 1985, p. 92).

Mais à frente, Pessoa admite que os traços heteronímicos presentes nele são pontos nevrálgicos de uma despersonalização existente em sua consciência de ser múltiplo: “Seja como for, a origem mental dos meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação” (Pessoa, 1985, p. 95). Uma despersonalização que justifica a sua própria busca ontológica angustiante. Pessoa navega em si mesmo por dentro do seu modo de ser e estar no mundo; desde a sua infância, há a percepção de ser-outros dentro de um eu postíço. A sucessiva linha de aparições de outros eus se plenifica com a chegada dos heterônimos que o faz perceber que não se tratam de personagens fictícios aos moldes de um romance, mas de pessoas em Pessoa:

Desde criança tive a tendência para criar em meu torno um mundo fictício, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo (Pessoa, 1985, p. 95).

O poeta sente-se, ao longo de sua existência, pessoas aflorarem em sua escrita e na própria existência, ocasionalmente confundindo-o e o deixando em muitos momentos absolutamente alheio a si, supondo-o quem era. Vejamos como Pessoa descreve os seus três principais heterônimos com o intuito de, ao final deste tópico, abrirmos caminho para detalharmos, a partir da temática específica, o heterônimo Álvaro de Campos, aquele que é o objeto principal de nossa tese por se assemelhar, conforme já adiantamos, ao próprio Fernando Pessoa.

Quando falamos em heterônimos, pensamos justamente nos principais eus criados por Fernando Pessoa na produção heteronímica: Reis, Caeiro e Álvaro de Campos. Não se trata apenas de uma condição literária, como já falamos em outras oportunidades neste mesmo texto de tese, mas de uma perspectiva ontológica, que

angustia Fernando Pessoa ao longo da sua existência no mundo. Os principais heterônimos de Pessoa fazem parte de sua própria condição humana. Basta observarmos a biografia dos heterônimos traçada por Fernando Pessoa. No texto escrito pelo próprio Fernando Pessoa a respeito da gênese e justificação da heteronímia encontramos detalhes e descrições sobre os seus principais Heterônimos.

Eu vejo diante de mim, no espaço incolor mas real do sonho, as caras, os gestos de Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Construí-lhes as idades e as vidas. Ricardo Reis nasceu em 1887 (não me lembro do dia e mês, mas tenho-os algures), no Porto, é médico e está presentemente no Brasil. Alberto Caeiro nasceu em 1889 e morreu em 1915; nasceu em Lisboa, mas viveu quase toda a sua vida no campo. Não teve profissão nem educação quase alguma. Álvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de Outubro de 1890 (às 1,30 (sic) da tarde, diz-me o Ferreira Gomes; e é verdade, pois, feito o horóscopo para essa hora, está certo) (Pessoa, 1985, p.97).

Os heterônimos surgem em Fernando Pessoa com força e expressividade ontológica, pois há um grau de abertura do ser-poeta para que o fenômeno ocorra. José Gil (1987), em sua importante obra *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, apresenta um estudo rigoroso sobre a problemática heteronímica, apontando as razões pelas quais Pessoa expande-se em pessoas diversas de si, mas ressurgidas em seu modo de ser e estar no mundo. Inclusive José Gil indaga se de fato o problema heteronímico está alçado na perspectiva moderna, a partir da doutrina das sensações tão vigorosamente poetizada por Pessoa, ou se move no campo da fenomenologia ontológica. Gil (1987) elabora a sua inquirição baseada nos escritos poéticos e em prosa do próprio Fernando Pessoa, especialmente no destaque dado à chamada *Gênese dos heterônimos*, quando assim conduz à sua linha de raciocínio:

A heteronímia não surge de repente: há, como diz Fernando Pessoa numa carta famosa, uma “gênese dos heterônimos”. É preciso distinguir claramente, como faz o poeta, esta gênese da “gênese dos heterônimos literários”: há, portanto, heterônimos não literários, esses “amigos e conhecidos” inteiramente inventados por Pessoa em criança e adolescente, e que não eram nem escritores nem poetas. A confusão entre estes “momentos” da gênese dos heterônimos levou a maior parte dos comentadores a procurar “explicações” da heteronímia diretamente na psiquiatria, na psicanálise, nas atitudes filosóficas “perante a vida” ou no “mal-estar existencial” de Pessoa – ou ainda, aproximando-se mais do plano da escrita, na “necessidade” de expressar várias correntes literárias, e, por fim, no gosto, que o poeta

manifestou desde a mais tenra infância, pelo desdobramento teatral, pela máscara ou mesmo pela mistificação. (Gil, 1987, p. 134).

É interessante essa ideia de Gil em tecer comentários sobre a heteronímia do ponto de vista da criação literária, e a heteronímia não-literária. É na heteronímia literária que, paradoxalmente, encontramos as respostas que procuramos para a tese primeira em evidenciar a problemática heterônima como sendo ontológica, pois confunde-se em Pessoa o ser-poeta e o ser-pessoa. Aliás, em todo poeta autêntico o ser-poeta é o seu verdadeiro ser-pessoa, pois cada poeta só se reconhece a si mesmo dentro de sua própria criação, conforme nos ensinou - e destacamos no corpo da tese - Heidegger, quando este afirma que o ser habita na linguagem.

Nesse sentido, não é somente o modo de ser e estar de Fernando Pessoa que cria os heterônimos, mas o seu modo de ser e de fazer ser-poeta. A fazedura da poesia cria a heteronímia, e a heteronímia é que ratifica o ser-pessoas intrinsecamente ligado ao ser-poeta.

[...] a heteronímia não surge como resultado de um traço psíquico singular, mas como a própria maneira de fazer poesia. Escrever poemas é escrever segundo a lógica da heteronímia, é iniciar um processo de devir-outro que deverá necessariamente levar à produção poética dos heterônimos (Gil, 1987, p. 135).

O devir-outro, na perspectiva pessoana, é a sua fonte essencial para descortinar os mistérios de seu eu-postiço que, sedento de se descobrir em outros, cria poetas autônomos em sua própria poesia. Pessoa se encontra na angústia de ser-outros ao mesmo tempo em que se move na criação literária. Somente a linguagem poética nele mesmo potencializará o desvelamento ontológico de si concomitante ao seu angustiar-se que o levará a ter consciência de sentir-se não mais num estratagema literário ou linguístico, mas no bojo de sua busca ontológica de si mesmo. Com firmeza em sua crítica literária, e mais do que isso, apontando realmente para uma desenvoltura ontológica e metafísica, José Gil discorre:

No devir-outro e na heteronímia pessoanos, entra em ação um poder bem mais profundo e radical, que implica a fragmentação (e a mutação) do eu. Assim, não basta tornar-se um outro para devir-outro, é preciso devir-dois, é preciso, para que não se trate nem de identificação nem de projeção, mantendo-se a consistência do eu, mas antes de devir e de metamorfose internos, poder sentir duas

sensações, viver duas coisas opostas ao mesmo tempo. (Gil, 1987, p.149)

Essa aparente mutação literária é, na verdade, uma performance ontológica destinada a adentrar no mistério dos eus assumidos pelo poeta. Fernando Pessoa, que, inicialmente, buscou desvendar tal mistério na psiquiatria, com vistas a resolver as pendências de um eu solipsista, percebe-se além de si mesmo e inaugura uma poesia reveladora de outros tantos eus dentro de um eu postigo e fingidor. Em sua ânsia de ser-outros ao seu modo de lidar com a linguagem poética, Pessoa se despersonaliza na dinamicidade da linguagem para explorar ontologicamente o paradoxo criado por ele mesmo entre identidade e distinção de si. Com efeito, explicita José Gil:

Num texto de 1924 (data provável), que surge como uma fundamentação filosófica da heteronímia, Fernando Pessoa desenvolve longamente a ideia de que “a pura identidade e a pura relação são a mesma coisa; isto é, que a Identidade é a mesma coisa que a Distinção”. Ou ainda, que “para se sentir puramente si-próprio, cada ente tem que sentir-se todos os outros, e absolutamente consubstanciado com todos os outros”. Ideia fundamental, porque Fernando Pessoa vai fazer dela o ponto de partida da afirmação da diferença no interior de si próprio, como condição de possibilidade da relação com outrem, e, portanto, do devir-outro. (Gil, 1987, p. 150)

Há uma clássica teoria em que dispõe Fernando Pessoa, ele mesmo, em relação com os heterônimos, a partir do sensacionismo, que é uma espécie de doutrina filosófica cultivada pelo poeta como forma de se encontrar consigo mesmo. Neste chamado jogo de sensações ou não-sensações, Pessoa plenifica o seu eu postigo em vários outros eus-heterônimos, com a consciência de se interrelacionar-se e conhecer-se a si mesmo. Numa aparente mutação de si, Pessoa reverbera em seu âmago e distraíndo-se em vários eus, se apercebe no mundo como outros eus. Em seus escritos em prosa, de modo evidente em *Ideias filosóficas*, Fernando Pessoa discorre sobre a relação e distinção entre os entes com o intuito de explicitar a sua doutrina filosófica do sensacionismo em sua investigação ontológica de si mesmo: “Um ente, ou eu, qualquer existe essencialmente porque se sente, e sente-se porque se sente distinto de outro, ou de outros” (Pessoa, 1985, p. 529). Esta relação entre o eu-próprio de si mesmo, para reforçar o eu puro pessoano, e os demais entes nascidos do poeta, como heterônimos, se compõe necessariamente como em cadeia intersubjetiva, embora promova também aspectos de distinção, em que os outros eus

(entes distintos) permeiam a epifania do ser de Pessoa, o poeta. Vejamos em seu escrito filosófico sobre si mesmo:

Cada ente, visto que é o que é por natureza, e por natureza sente que o é, tende a sentir-se o que é o mais completamente possível; e, como o que se sente, o sente através de distinguir-se dos outros, e, portanto, de estar em relação com outros, para sentir-se o que é o mais completamente possível, deve sentir-se o que é o mais relativamente, ou relacionadamente, possível (Pessoa, 1985, p. 529).

Certamente, o poeta, criador de tantos eus distintos de si e ao mesmo tempo consubstancialmente a si mesmo - no caso dos heterônimos e do ortônimo - sente-se outros eus como parte integrante de seu todo e verdadeiro eu. Não há paradoxalmente uma descabida intersecção de outros eus, mas uma tentativa do poeta-criador de encontrar ontologicamente a si mesmo na convivência com os heterônimos, seus outros eus formadores de sua pessoa. "Pessoas em Pessoa" é um traço ontológico e literário concomitantemente do ser desvelado do poeta: "Ora a Relação só é absoluta quando é com Todo o relacionável, e só é inteira ou pura quando com cada relacionável é o mais possível, e o mais possível será mais puramente possível" (PESSOA, 1985, p. 529). De fato, somente nas relações entre os vários eus do poeta, marcadamente com os seus heterônimos, com o ortônimo e consigo mesmo, Fernando Pessoa poderá desvelar os fenômenos que transitam e orbitam em sua consciência de si mesmo:

Assim, 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 sentir-se todos os outros, e absolutamente consubstanciado com todos os outros (Pessoa, 1985, p. 529).

Fernando Pessoa utiliza o termo consubstanciado para designar esta relação intersubjetiva entre os eus heteronímicos e os demais eus de si mesmo, o ortônimo e o seu próprio eu, enquanto pessoa, que se confunde com o ortônimo. É um termo muito utilizado na teologia para designar a presença de pessoas distintas co-habitando juntas num único ser, a exemplo da Trindade Santa, três pessoas distintas e em comunhão dentro de um único Ser Divino. Neste sentido, não se trata verdadeiramente de uma fusão, em que se anulam as naturezas distintas de cada eu,

mas essencialmente de uma operação ontológica de se explicar como outros entes diferentes convivem num único ser-poeta. Estão em processo de consubstanciação, concomitantemente ao seu próprio processo de despersonalização que o levará inexoravelmente ao ponto de um desvelar-se de si em função dos outros eus. Neste processo, surge o EU, ontologicamente falando, de Fernando Pessoa, enquanto pessoa e poeta ao mesmo tempo. Paulatinamente os entes vão se cercando e orbitando em torno da POESIA, que, sorrateiramente, abre espaço na clareira do dizer para a epifania do SER.

Ora isto não pode implicar fusão (de qualquer espécie) com os outros, pois assim o ente não se sentiria a si próprio: sentir-se-á não-si próprio, e não si próprio-outros. Para não deixar de ser si-próprio, tem que continuar a ser distinto dos outros. Como, porém, nessa altura do relacionar-se, os outros são outros-ele, para ser distinto dos outros, ele tem que ser distinto dos outros-ele. Ser distinto dos outros-ele só pode dar-se sendo ele distinto de si mesmo (Pessoa, 1985, p. 529).

Nesta distinção e relação entre os diversos entes (os heterônimos) e o EU, Pessoa corrobora sua linha de raciocínio em que apreende conceitos ontológicos e de cunho teológico na possibilidade de potencializar o seu verdadeiro modo de ser e estar no mundo. A linguagem poética desperta-o para esta sensação de se sentir múltiplos ao passo em que se sente um eu distinto dos outros eus, traduzidos por entes enquanto esperam o desvelar de sua consciência heteronímica. No próximo tópico, abordaremos de maneira específica o heterônimo mais próximo do que defendemos ao longo de nossa tese. Trata-se, portanto, de uma abordagem acerca de Álvaro de Campos, numa perspectiva de se desvelar o ser angustiado de Fernando Pessoa em sua própria existência no mundo.

3.3 Álvaro de Campos, o heterônimo existencialista de Pessoa

No exame detalhado de Álvaro de Campos, deparemos-nos com um heterônimo repleto de angústias e indagações existenciais várias. Basta lermos uma de suas poesias de cunho existencial que logo perceberemos um heterônimo fustigado por uma angústia de se encontrar no mundo e quiçá decifrar os mistérios ontológicos que rondam o próprio Pessoa, que, em oportunidades de escrita, já indicou ter semelhanças com este heterônimo. Os críticos literários, aliás, já admitiram que o

heterônimo Álvaro de Campos é mais real que o ortônimo Pessoa, enquanto criação poética, e por que não dizer ontológica. Ao dar-lhe uma biografia, Fernando Pessoa não somente descreve Álvaro de Campos, mas o vivifica em sua alma trazendo-o para dentro de si e enfatizando que Campos é o seu retrato existencial cheio de angústias, por tentar encontrar a si mesmo em meio ao turbilhão do mundo moderno: “pus em Álvaro de Campos toda a emoção que não dou nem a mim nem à vida” (Pessoa, 1985, p. 94).

Em sua narrativa literária, Fernando Pessoa deixa transparecer que a descrição feita de Álvaro de Campos é mais do que um jogo poético no sentido metafórico, é um drama vivenciado pelo eu-lírico, que ganha vida própria na predisposição das palavras: “Alguns conheceram-se uns aos outros; outros não. A mim, pessoalmente, nenhum me conheceu, exceto Álvaro de Campos” (Pessoa, 1985, p. 84).

Álvaro de Campos é o autorretrato de Fernando Pessoa. Segundo os críticos literários, é o heterônimo que mais se assemelha ao que Pessoa descreve ser o seu próprio pensamento, diante de um mundo atormentado pelos avanços tecnológicos e pela imensa angústia que o cerca. Deliberadamente, Campos utiliza a sua escrita para tentar fugir de si mesmo e da angústia existencial que o leva a questionar a sua própria vida e o sentido que não lhe traz mais do que senão uma possibilidade de celebrar a modernidade das máquinas.

Campos é, sem dúvida o alter ego mais completo da galeria pessoana. Sá-Carneiro sublinhou a simbiose dos dois, chamando ao amigo, numa carta: “Fernando Álvaro Pessoa de Campos”! Campos seguiu a evolução de Pessoa, no que diz respeito à vida e à obra, tal como os semi-heterônimos do Desassossego. Foi Poeta Decadente, ingressou na militância neopagã e foi, mais do que Pessoa, moderno, até futurista (refere-se-lhe, numa carta a Côrtes-Rodrigues, como “Álvaro futurista”...) (Lopes, 2019, p. 14).

Para além das características literárias, Fernando Pessoa nos apresenta uma biografia de cada um de seus heterônimos. A biografia de Álvaro de Campos não nos fornece nada além de traços físicos e de sua trajetória pessoal de vida e profissional. Em alguns trechos, Pessoa parece inclusive confundir o ano de nascimento de seus heterônimos, mas algo que não interfere no conjunto organizacional de sua obra. A criação de biografias de seus heterônimos parece certificar o fato de Pessoa ver neles outras pessoas diferentes de si mesmos, como de fato o são. Em Álvaro de Campos, encontramos uma biografia com alguns pormenores não apresentáveis em outras. Além disso, Pessoa descreve acontecimentos marcantes na vida de Campos e na sua

própria vida que se inter cruzam na existência de ambos, interferindo sobremaneira no convívio dos dois. Sim, Campos convive com Pessoa. A criatura e o criador se veem mutuamente na trajetória existencial angustiante vivida sob os auspícios literários. Vamos verificar como Pessoa descreve Campos:

“Álvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de outubro de 1890 (às 1,30 da tarde, diz-me o Ferreira Gomes; é verdade, pois, feito o horóscopo para essa hora, está certo). Este, como sabe, é engenheiro naval (por Glasgow), mas agora está aqui em Lisboa em inatividade. [...] Álvaro de Campos é alto (1,75m de altura, mas 2 cm do que eu), magro e um pouco tendente a curvar-se. Cara rapada todos [...] Campos entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português, cabelo, porém, liso e normalmente apartado ao lado, monóculo”. (Pessoa, 1985 p. 97).

A descrição física de Campos delineada por Pessoa, conforme já alertamos, não traz nenhuma estranheza ao leitor se não fosse algo tão dilatado pelo próprio Pessoa como uma descrição não de um personagem de romance ou de poesia dentro da poesia, mas de alguém que vive e convive com ele mesmo. Não se trata, portanto, de uma personagem corriqueiramente presente na linguagem literária. Importa dizer que é uma pessoa com existência diversa da de Pessoa e que surge no horizonte de sua vida como um ser-outro. Mais à frente, Fernando Pessoa dirá:

Álvaro de Campos teve uma educação vulgar de liceu; depois foi mandado para a Escócia estudar engenharia, primeiro mecânica e depois naval. Numas férias, fez a viagem ao Oriente de onde resultou o Opiário. Ensinou-lhe latim um tio beirão que era padre (Pessoa, 1985, p.98).

Outrossim, marca-se o perfil biográfico de Campos assinalado por Vasconcelos (2013) a obra literária desse heterônimo repleta de artigos, cartas, entrevistas publicadas por Pessoa como se fosse, de fato, um poeta fisicamente presente entre nós. Vasconcelos vai além ao dizer que Campos participou como nenhum outro da vida cultural portuguesa e deu a entrever que nele há diferentes fases de vida, que abordaremos a partir de outro crítico literário Jacinto Prado Coelho.

Voltando às descrições biográficas de Álvaro de Campos, temos um fato curioso mencionado por Vasconcelos, quando assim enfatiza:

É criado pelas tias e depois educado por um primo padre, velho o suficiente para ser tratado também como um tio. Aos 15 anos é mandado estudar no exterior, mais precisamente em Glasgow, Escócia, onde se torna engenheiro naval. Depois disso tem uma vida movimentada: viaja pelo mundo, volta à sua terra natal onde conhece

Caeiro, seu futuro mestre, publica na Orpheu, volta à Escócia para terminar sua formação, retorna novamente a Lisboa e assim por diante” (Vasconcelos, 2013, p. 28)

Essa descrição feita pela autora remonta ao Campos conhecedor de outras plagas e culturas cuja influência será notada não somente em sua produção estético-literária, mas especialmente em seu estar-no-mundo. Campos adere ao futurismo, certamente movido por um conjunto de experiências que moldaram a sua estirpe ontológica e seu contato com Caeiro ainda que de forma inconstante e na maioria das vezes meramente literária. As suas viagens pelo mundo dão a este heterônimo o fascínio pelo modo de vida cosmopolita e tecnológico, ainda mais tendo a engenharia naval por profissão. Outrossim, vale mencionar que Campos acolhe as vanguardas europeias e de maneira especial a escrita de Walt Whitman conforme atesta Vasconcelos:

Inspirado pelas vanguardas europeias, em geral, e pelo escritor norte-americano Walt Whitman em particular, o poeta adota uma linguagem propositalmente desordenada, na qual um estilo esfuziante, versos polirrítmicos e estruturas ao mesmo tempo repetitivas e torrenciais expressam uma personalidade hipertrofiada que quer integrar tudo a si. Rapidamente, entretanto, essa euforia se esgota. De 1916 até o final de sua vida, Campos escreverá poemas nos quais revela cansaço e desânimo frente ao mundo. (Vasconcelos, 2013, p. 28)

Esse cansaço e desânimo frequentes diante do mundo moderno lhe trazem aspectos angustiantes em sua existência no mundo. Campos cada vez mais se distancia de suas origens poéticas decadentistas para se inserir em outras searas metafóricas de um mundo agora aprisionado pelo turbilhão tecnológico das máquinas. É Campos o heterônimo pessoano que corre em direção ao futuro da humanidade em meio ao passado que vagamente lhe sobrevém em sua constituição ontológica. Consoante o que vimos, Campos se vê num itinerário distinto em se sentir um poeta decadentista, em outro momento “preso” à maestria da poesia de Caeiro e posteriormente angustiado pelo fascínio das máquinas.

“Jacinto do Padro Coelho (1977) atribui-lhe três fases diferentes. Na primeira delas, ele seria um poeta decadentista que, em estrofes regulares e versos rimados, fala de seu tédio e desencanto com o mundo; Opiário seria o melhor exemplo desse tipo de produção. O poema foi publicado no primeiro número da revista Orpheu com a data fictícia de março de 1914. A segunda seria a fase das grandes odes (1914-1916). De acordo com Coelho, depois de conhecer Caeiro e sofrer influência de sua poesia libertadora, Campos passa a escrever odes entusiastas nas quais celebra a modernidade. O mundo

industrial, a velocidade, as máquinas e sua terrível capacidade transformadora, todos os símbolos da nova era que nascia estão presentes em seus poemas desse período”. (Vasconcelos, 2013, p.28).

De acordo com a descrição ontológica de Jacinto do Prado Coelho, atestada em tese doutoral por Vasconcelos, Campos vê em Caeiro, outro heterônimo já citado em nosso trabalho, a grande referência de sua escrita e de seu modo de ser e estar no mundo. É o mestre não somente de Campos, mas dos demais heterônimos e do próprio ortônimo Pessoa. É Caeiro que vai lhe dar impulso na criação literária e nos seus questionamentos existenciais movidos posteriormente pelo avanço das máquinas no caos do mundo moderno, que se descortina à sua frente. Campos é modernista por osmose dentro de seu percurso existencial, amplamente influenciado por suas vivências e pelo sentimento que carrega em seu âmago inquieto e propício ao sensacionismo conforme defenderá em fases ontológicas criadas por Pessoa.

As insinuações ontológicas escritas por Pessoa acerca de Campos corroboram para uma atitude de convivência do poeta com sua criação heteronímica. Mais do que isso, ratifica-se para o ser-outro dentro de si que move em direção à existência própria, cujo mote se dá numa personificação associada ao seu estilo de vida. Marcelo Brito da Silva, em seu artigo intitulado *Álvaro de Campos e a experiência da modernidade*, assim expressa:

Álvaro de Campos é o poeta moderno do século XX, cosmopolita, engenheiro por profissão, que busca apreender os sentidos e o ritmo da cidade moderna mimetizando-os no tecido poético, sobretudo, por meio do cultivo das sensações (sensacionismo). Através delas, como forma privilegiada de conhecimento da realidade, o poeta compõe espasmodicamente, cria longas odes futuristas, implode o eu para captar a multiplicidade da vida moderna. Seus poemas celebram em versos torrenciais o triunfo da máquina e a beleza dos “mecanismos em fúria”, ao mesmo tempo em que, pelo viés do desencanto, sinaliza a perda de valor do homem em função do peso bruto da civilização industrial. (Silva, 2016, p. 60)

É neste sentido que vemos um Álvaro de Campos inserido em seu contexto moderno, repleto de tendências estéticas ao reler a sua própria realidade corroída pela angústia do avanço das máquinas no cotidiano dos homens. O poeta cosmopolita tem agora em sua escrita não somente a descrição do caos do mundo moderno, mas sobretudo a sua própria literarização de seu modo de ser e estar no mundo, conforme vimos demarcada pelo mimetismo das odes e poesias de versos livres que cultuam a

vida moderna. Com razão, Silva (2016) bem exemplifica essa tendência nos versos do heterônimo pessoano quando se percebe um poeta em fúria e desencanto com a perda de identidade do homem moderno, mas concomitantemente tomado por um fascínio pelas máquinas. É o paradoxo angustiante de Álvaro de Campos que mais à frente, quando fizermos uma leitura hermenêutica de seus principais poemas, isso nos tópicos seguintes desta tese, ficará patente e nos dará a precisão de ser um heterônimo autorretrato de Fernando Pessoa, que o seu próprio ortônimo não fora capaz de delineá-lo em sua face.

Vale destacar que Campos fez de sua obra poética um reflexo de sua existência alicerçada na fragmentariedade do mundo moderno. É neste sentido que Carlos Felipe Moisés (2005, p. 85) ressalta:

Campos não escreveu nenhum livro, deixou só grande quantidade de composições isoladas, mais tarde reunidas em volume, de acordo com as diferentes interpretações e preferências dos editores. Como era de esperar, esse conjunto de poemas não possui uma organização interna que lhe confira unidade, sendo como é uma sucessão heterogênea de peças avulsas – “partes sem um todo”, como diria Alberto Caeiro. Temos aí, de saída, um evidente indício de modernidade: formas e estruturas heterogêneas, dispersas e fragmentárias, que podem ser entendidas como metáfora da vida moderna.

Nos versos de Álvaro de Campos pulsa a facticidade de sua existência tão marcada por uma entonação das vertigens sensacionistas que o mundo moderno lhe impôs como condição cabal de seu cotidiano angustiado. O heterônimo autorretrato de Pessoa é a representação fiel do sujeito em angústia, que busca compreender a si mesmo em meio ao turbilhão natural dos avanços da modernidade. É como se houvesse um processo de aglutinação do poeta com os fenômenos corriqueiros dos entes modernos à sua volta. O poeta se sente parte das engrenagens das máquinas; o poeta se sente dentro do eclodir da modernidade como forma de antever as suas sensações estéticas provenientes desse cenário cujo mote é a fusão do eu com a dinâmica da vida moderna. De fato, para reforçar nossa argumentação recorreremos novamente a Moisés que assim discorre sobre esta relação poesia/vida para caracterizar a poética de Álvaro de Campos:

A grande constante, fio condutor dos poemas, é o próprio Eu do poeta, que se expõe, aparentemente sem inibição, registrando os mais

variados estados de espírito – da exaltação ao tédio, da indignação ao humor, do enternecimento ao delírio, e assim por diante -, sempre como quem fala, não como quem escreve. [...] Tal vocabulário² nos põe em contato com a multiplicidade e a heterogeneidade da vida moderna. A predileção do poeta é pelo ambiente urbano e cosmopolita e o registro que ele faz da vida diária se caracteriza pela abundância de elementos concretos, objetos palpáveis (Moisés, 2005, p. 89-90).

Há uma evidente “re-criação” de suas cotidianidades em relação ao seu contexto sócio-histórico. O mundo moderno, em efervescência, é tema constante na poesia de Campos, a partir do avanço das máquinas sobre a vida humana. Entretanto essa dinâmica ovacional da modernidade em Álvaro de Campos, aludida por seus versos num primeiro momento, desembocará na mais completa entediada forma de se ver no mundo. Campos se cansa de todo o avanço e a sua existência conhece um outro aspecto: o tédio em meio ao mundo acelerado demais. É o que nos acrescenta Vasconcelos (2013):

Tendo em vista uma das características principais que marca a produção posterior de Campos, o cansaço, cremos que a segunda hipótese é a que melhor se encaixa aqui. A euforia e empolgação do engenheiro, em seus primeiros poemas, talvez já tragam em si a semente da sua posterior desagregação. Como a modernidade nos ensina, a apologia do novo e do contemporâneo se gasta muito rápido, e talvez o cansaço de Campos seja uma antevisão desse processo. No poema, os ruídos, que indicam o esgotamento de sua capacidade de nomear o mundo por meio da linguagem, misturam-se ao ruído das máquinas que Campos quer mimetizar ao grito humano por conta da angústia frente a uma realidade que não se deixa abarcar. (Vasconcelos, 2013, p. 95)

Não há como nomear o mundo, porque não há como evocá-lo para si. Não é possível a Campos entrar na clareira do ser ao mesmo tempo em que busca compreender o vazio de si em meio ao descambado mundo moderno, para ele, sem sentido devido à sua aceleração angustiante e sem rumo. O autorretrato de Pessoa se sente no limite entre ser e não-ser; um limite angustiante que o faz tecer versos que se rejubila com as máquinas e se sente parte integrante delas, inclusive com onomatopeias em suas linhas poéticas, e, no mesmo tom, cansado e farto de um mundo moderno sem sentido existencial.

² Álvaro de Campos utiliza várias palavras em sua poesia *Ode triunfal* para exaltar as máquinas e com elas a modernidade que emerge pujante em Portugal: rodas, engrenagens, lâmpadas elétricas, guindastes, automóvel, telegrafia-sem-fios...

Vejamos alguns versos do poeta para melhor ilustrar e exemplificar o que argumentamos sobre esse paradoxo ser e não-ser em meio ao acelerado mundo moderno:

Tenho às vezes o tédio de ser eu
Com esta forma de hoje e estas maneiras...
Gasto inúteis horas inteiras
A descobrir quem sou; e nunca deu

Resultado a pesquisa... Se há um plano
Que eu forme, na vida que talho para mim
Antes que eu chegue desse plano ao fim
Já estou como antes fora dele. É engano

[...]

Ah, tudo isto é para dizer apenas
Que não estou bem na vida, e quero ir
Para um lugar mais sossegado, ouvir
Correr os rios e não ter mais penas.

[...]

Aquela falsa e triste semelhança
Entre quem julgo ser e quem eu sou.
Sou a máscara que volve a ser criança,
Mas reconheço, adulto, aonde estou,

[...]

Dormir, despir-me deste mundo ultraje,
Como quem despe um dominó roubado.
Despir a alma postiça como a um traje.

Tenho náusea carnal do meu destino.
Quase me cansa me cansar. E vou,
Anônimo, (...) menino,
Por meu ser fora à busca de quem sou.
(CAMPOS, 2019, p. 39-44).

O poema “Carnaval”, com quatro partes subdivididas em mais de cem versos, abrange a situação existencial em que se encontra Álvaro de Campos. “Tenho às vezes o tédio de ser eu” (Campos, 2019, p. 40) é um verso emblemático para se perceber o deslocamento do ser do poeta em sua angústia existencial recheada de tédio no tempo que sobrevém em seu âmago: “Gasto inúteis horas inteiras / A descobrir quem sou; e nunca deu” (Campos, 2019, p. 40). “Que não estou bem na vida, e quero ir” (Campos, 2019, p. 41) é uma forma lírica que expressa o seu descontentamento por não saber quem é, nem para onde ir diante de um mundo

atordoado pela frenética comemoração de carnaval, uma metáfora para a vida alucinada proporcionada pelos avanços da modernidade: automóveis, veículos, multidão nas ruas, e as pessoas com máscaras que descaracterizam o verdadeiro ser. Os versos seguintes incorrem no mesmo direcionamento angustiante de ser do poeta: “Aquela falsa e triste semelhança”; “Entre quem julgo ser e quem eu sou”; “Despir a alma postiça como a um traje”; “Tenho náusea carnal do meu destino”. (Campos, 2019, p.44). Ao final, Álvaro de Campos (2019, p.44) arremata dizendo que “por meu ser fora à busca de quem sou”. Essa busca constante pelo seu verdadeiro ser é representativa não somente no heterônimo, mas em seu próprio criador, Fernando Pessoa, ele mesmo. É certamente uma busca de si dentro da poesia; uma inquieta busca de seu eu-verdadeiro em contraposição ao seu eu-postiço, fingidor. Essa procura resiliente na poesia do heterônimo, autorretrato de Pessoa, é, na verdade, uma contínua tentativa de se ver e compreender na linguagem poética a si mesmo, enquanto poeta-criador de outros eus em seus heterônimos. Há uma confusa simbiose entre poeta-criador de versos, Álvaro de Campos, e poeta-criador de pessoas, Fernando Pessoa. Não dá para o leitor separar um do outro, pois o nível poético traçado por Campos não nos permite tal e espontâneo discernimento na clareira do dizer poético. A crise instaurada nos versos de Campos é a crise existencial e ontológica que se abate em Pessoa, ele mesmo. Não é à toa que o heterônimo conviverá com o seu criador para além dos versos fictícios.

Neste contexto, há algumas passagens que atestam a influência entediada de Álvaro de Campos na vida de seu criador. Campos interfere por vezes na vida do próprio Fernando Pessoa: no relacionamento amoroso de Pessoa com Ofélia, na vida cultural portuguesa e nas correspondências com Casais Monteiro, crítico e escritor literário. É um heterônimo para além da ficção! Daí que projetamos um Álvaro de Campos como autorretrato pessoano em diversos momentos da existência deste poeta criador de outros eus. Os críticos literários atestam para estes fatos da existência de Fernando Pessoa. Alguns exploram-no como fonte para se desvendarem os mistérios que regem a criação heteronímica dentro da vida real do poeta português.

Mais uma vez recorremos aos estudos de Vasconcelos (2013) por entendermos que, além de ser uma fonte segura em nossas pesquisas, transmite-nos uma reflexão bem fundamentada que inclusive avança a significação meramente literária da crítica. A autora nos propicia uma linha de raciocínio também ontológica

em sua forma de ver e reler a existência do heterônimo Álvaro de Campos, ainda mais quando verificada na vida real de Fernando Pessoa. Dessarte, assim publica Vasconcelos (2013, p. 30):

As atividades de Campos, entretanto, deram origem a intervenções, nem sempre bem-vindas, no âmbito cultural português e, até mesmo, na vida pessoal de seu criador. Foi uma carta malcriada que escreveu a um importante veículo da imprensa portuguesa – que havia, por sua vez, criticado duramente os poetas da Orpheu – que deu origem ao rompimento do grupo inicial da revista [...] Segundo Gaspar Simões, também foi ele o responsável pelo fim do namoro entre Fernando Pessoa e Ofélia Queirós.

Como se nota, há uma constante participação do heterônimo na vida real de Fernando Pessoa, fazendo com que percebamos uma linha ontológica de raciocínio para além da fundamentação da crítica literária ou da estratégia estética propiciada pela criação ficcional do poeta português. Isso fica muito mais patente quando Vasconcelos indaga tal questão em sua obra e nos direciona a um pensamento inquietante sobre até que ponto o heterônimo não teria de fato vida própria em Fernando Pessoa, o seu criador. É o que se apresenta à frente:

Nesse sentido, Campos diferencia-se qualitativamente das experiências heteronímicas anteriores, uma vez que não se limita ao seu papel de escritor fictício, mas põe em questão textos que ultrapassam sua alçada. Afinal, um conjunto de cartas que sofre interferência de um ser de papel deve ser classificado como ficção ou não? Ou ainda, que estatuto dar um autor que se deixa manipular por seu personagem, deixando que ele interfira em seus relacionamentos pessoais e profissionais? Como entender essa inversão de hierarquias entre criador e obra? (Vasconcelos, 2013, p. 30)

Não obstante o fato de o heterônimo Álvaro de Campos não possuir um corpo de carne e osso, isso não diminui a possibilidade de uma existência ontológica enquanto ser que se move na vida, no estar-presente-no-mundo e nas angústias advindas de Fernando Pessoa, ele mesmo, que sofre com os fatos da existência de Campos atrelada à sua própria caminhada vivencial. Álvaro de Campos escreve para Ofélia Queirós e se intromete na relação amorosa dela com o próprio Pessoa dando palpites e gerando nela descontentamentos e antipatias, conforme atesta Vasconcelos (2013, p. 60), ao reler os escritos pessoanos:

“Detesto esse Álvaro de Campos” (Mourão-Ferreira, 1994, p. 38). Novamente os dois amantes falam do engenheiro como se fosse uma pessoa real: “Obtida a devida autorização do srn. eng. Álvaro de Campos, mando-lhe o poema que escrevi entre as estações da Casa Branca e Barreiro A, terminando a inspiração, entretanto, na Moita” (Pessoa, 1999, v. 2: 192).

Em outras passagens, temos correspondências entre Fernando Pessoa e seu amigo Mário de Sá-Carneiro, que participa do jogo da heteronímia pessoana indicando em suas correspondências saudações aos poetas-heterônimos, em especial, ao Álvaro de Campos: “devo dizer-lhe que simpatizo singularmente com esse cavalheiro [Álvaro de Campos]” (Sá-Carneiro apud Vasconcelos, 2013, p. 62-63).

É notadamente que a crítica literária perceba a interferência dos heterônimos na vida real de Fernando Pessoa a tal ponto de não conseguirmos discernir o que há de ficção e de realidade nas atitudes dos heterônimos na escrita de correspondência ou até mesmo no cotidiano de Pessoa. Vejamos detalhadamente a descrição feita por Vasconcelos de um encontro entre escritores e Fernando Pessoa, ou melhor, Álvaro de Campos:

José Régio é outro que se magoa por conta das intervenções de Campos. Em *Retratos de poetas que conheci*, Gaspar Simões narra que seu primeiro contato com Pessoa foi através de carta. Estudando em Coimbra, só veio conhecer o poeta pessoalmente quando foi a Lisboa participar do Primeiro Salão de Independentes, em 1930. Nessa ocasião, Carlos Queirós, poeta e sobrinho de Ofélia Queirós, antiga namorada de Pessoa, organizou um encontro entre eles. Entretanto, para a surpresa de Gaspar Simões e de seu companheiro José Régio, quem apareceu à reunião foi Álvaro de Campos. O primeiro achou graça na representação de Pessoa, o segundo, entretanto, ofendeu-se com a brincadeira. (Vasconcelos, 2013, p. 64).

Chega a ser infundado pensarmos num encontro real entre Álvaro de Campos e outros escritores com existência física comprovada. É bem verdade que não há resquícios de uma tentativa de Pessoa em provocar um episódio “fictício” como se fora uma brincadeira, conforme alertou-nos a autora que nos trouxe o relato. Trata-se, na verdade, de uma presença ontológica de Campos em Pessoa, que, deixa de lado a criação literária, e insere o seu heterônimo, considerado o autorretrato dele, em sua vida pessoal física. Aqui não estamos defendendo um fenômeno de paranormalidade ou algo ligado à espiritualidade, ou ainda a uma questão psiquiátrica. O que defendemos é uma mudança ontológica dentro do próprio escritor como forma de dar

vida ao seu heterônimo, uma criatura que extrapola alguma técnica estética ou literária que o poeta porventura viria a tecer. É um ser que se move em direção da busca de sua real - e não imaginária - identidade em seu modo de estar-no-mundo. Assim, reclama Vasconcelos para uma nova possibilidade de leitura do jogo da heteronímia que, nesta tese, tentamos lidar: a criação heteronímica de Pessoa é uma possibilidade ontológica do poeta em se compreender a si mesmo e buscar a sua real e verdadeira identidade, e assim ele chega com mais ênfase em Álvaro de Campos que, ao nosso ver, é o heterônimo mais completo de sua criação literária e ontológica:

O ser que fala nas cartas acima não é o ortônimo, é o próprio Pessoa homem civil – o namorado de Ofélia, o amigo de Sá-Carneiro, o funcionário de escritório, o escritor e correspondente da Presença. Mas embora esse homem de carne e osso assinasse essas cartas nas quais fala de si e de sua vida cotidiana, o que diz não pode ser entendido como uma vivência totalmente colada à realidade. **É imperioso, portanto, elaborar uma nova interpretação que dê conta também desse material deixado de lado pelos críticos**³. (Vasconcelos, 2013, p. 65).

Com efeito, Álvaro de Campos é, em seus limites ficcionais, um autorretrato fiel de Fernando Pessoa, enquanto pessoa que buscou na criação dos heterônimos apaziguar a sua angústia de ser outros eus. Não há outro heterônimo mais vivo e próximo de Fernando Pessoa ontologicamente. Álvaro de Campos é o heterônimo existencialista que nos leva a indagar sobre o modo de ser e estar no mundo do poeta Fernando Pessoa e conseqüentemente de seus leitores. No capítulo seguinte, continuaremos a nos debruçar sobre o modo de ser e estar no mundo de Álvaro de Campos com mais ênfase naquilo que o poeta produziu com foco nas poesias *Bicarbonato de soda* e *A partida*, por entendermos que, por meio da poesia em si mesma, podemos desvelar os fenômenos recônditos que se encontram no dizer da linguagem poética à espera de quem os interprete e dê impulso a uma leitura alicerçada no diálogo poesia e filosofia.

³ Grifo nosso.

4 OS ELOS DA FILOSOFIA E POESIA EM FERNANDO PESSOA A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

Neste capítulo, discorreremos sobre o diálogo entre filosofia e poesia, tendo por fundamento uma leitura hermenêutica de poemas de Fernando Pessoa, a partir de Álvaro de Campos, que apresentam temáticas relacionadas à filosofia de Martin Heidegger: *Dasein*, ser-no-mundo, angústia e morte. Os elos dialógicos se mostram evidentes nos versos de Álvaro de Campos cuja escrita traduz a sua angústia em estar-no-mundo cercado por sua existencialidade em crise.

No primeiro tópico, buscaremos compreender o *Dasein* e sua existencialidade em Álvaro de Campos na tentativa de uma releitura voltada para o próprio ser do poeta-heterônimo que, em sua autocompreensão, se mostra um autorretrato de seu criador, Fernando Pessoa. A existencialidade de Álvaro de Campos é destacada em seus versos, movida por escolhas e angústia em seu percurso ontológico em um mundo circundante repleto de imagens e metáforas que, traduzidas, se desvelam na linguagem poética, enquanto habitação de seu ser.

O tópico seguinte abordará uma leitura hermenêutica do poema *Bicarbonato de soda*, evidenciando o sentimento de angústia do poeta perante o nada, que surge diante de si como possibilidade de fuga do mundo e, portanto, de tudo o que o cerca. É na disposição de angústia que o heterônimo se vê cercado de outras possibilidades para além da nadificação, numa tomada de consciência de si que o faz gritar pela opção da existência: “E-xis-tir...”

Por fim, no tópico terceiro deste capítulo, vislumbraremos a perspectiva da temática da morte como forma de o poeta-heterônimo encontrar-se consigo mesmo em sua existência autêntica voltada para suas escolhas feitas ao longo do tempo em sua trajetória existencial. Nesse sentido, a morte o confronta com o seu poder-ser numa luta entre o seu eu-lírico e a sua composição poética voltada para uma realidade vivida por ele mesmo no poema *A partida*. É como se o poeta descrevesse a si mesmo na angústia de se deparar com a morte e enfrentá-la como algo comum que inevitavelmente ocorrerá. Por isso, festeja e dá um sentido autêntico à sua existência, ao deparar-se com a possibilidade de fim de seu poder-ser.

4.1 O *Dasein* e sua existencialidade em Álvaro de Campos

No início de nossa tese, evidenciamos o *Dasein* com a sua conceituação e refletimos sobre a importância deste na filosofia heideggeriana em busca do sentido do ser. Relemos inclusive alguns trechos de poesia de Fernando Pessoa à luz da existencialidade do *Dasein* enquanto ser-no-mundo que compreende a si mesmo e os demais entes à sua volta. A realidade circundante do *Dasein* nos impele a continuarmos nesse processo de busca do sentido do ser, que vai além dos aspectos instaurados numa reflexão, ainda que profunda das demais ciências biológicas ou mesmo dos conhecimentos oriundos de outras áreas científicas. A busca pelo sentido do ser se dá também de forma envolvente e, até mesmo, instigante naquilo que chamamos de paradoxo ontológico em Fernando Pessoa, quando, amparado pela sua criação heteronímica, se deixa descobrir em seus vários outros eus como forma de se chegar a cumprir a sua saga existencial em sua criação literária. Consideramos que a produção literária de Fernando Pessoa possui uma abertura impressionante quando falamos em variadas possibilidades de releituras hermenêuticas tendo, para isso, a questão do ser colocada na condição do ser-pessoa e do ser-poeta de Fernando Pessoa.

Já vimos que a biografia do autor nos atesta para a configuração de um retrato pessoano excêntrico, diverso daquele que o estudioso atento poderia supor. Há muitos heterônimos envolvidos na constituição real da biografia pessoana, contudo nenhum outro se mostra mais visível e próximo de atuar na vida de Fernando Pessoa como Álvaro de Campos. Este se impõe dentro da existencialidade pessoana para além de uma limitada criação literária do poeta. É nesse sentido que embasamos nossa tese - e cabe mais uma vez destacar que o Álvaro de Campos é um ser que, dentro da criação literária de Pessoa, abrange também a condição ôntico-ontológica do Fernando Pessoa, ele mesmo, enquanto *Dasein* que se envolve com as suas estruturas existenciárias no mundo circundante, pois “o ser-aí descerra a si mesmo” (Heidegger, 2009, p. 143). Evidentemente que o *Dasein* se autocompreende a partir de si mesmo, embora necessite de outros eus que se movam dentro de sua estrutura ôntico-ontológica no mundo, mas há sempre uma consciência de si enquanto ser repleto de fenômenos e entes à sua volta, visto que “toda consciência é também autoconsciência” (Heidegger, 2009, p. 143).

Há diversos traços desse perfil ôntico-ontológico de Álvaro de Campos em Fernando Pessoa. Entrementes, enquanto abordamos a condição existencial de Campos em Pessoa, avaliamo-na como condição ontológica que faz com que o poeta se configure numa espécie de coexistencialidade entre a sua criação heterônimica e a sua condição de ser-no-mundo, ainda que marcada pela paradoxalidade em ser ele mesmo, Fernando Pessoa, e não-ser ele mesmo, os heterônimos. Além disso, Fernando Pessoa efetivamente tenta, em sua poética, buscar o sentido do seu verdadeiro ser em sua criação heteronímica, especialmente marcada pelo aparecimento de Álvaro de Campos, que se dá na esfera fenomenológica do ser em questão como um *Dasein*, que procura compreender a sua própria condição ontológica no mundo, transbordando dos versos ou da prosa de uma biografia ficcional para a vida do poeta-criador. Isso ocorre, conforme já relatamos no capítulo anterior, em alguns episódios da vida real de Fernando Pessoa, quando Campos interfere diretamente em fatos vividos por seu criador literário. Não se trata de uma condição postíça de um personagem qualquer que fora gerado pelo escritor real. É uma tentativa verdadeira do escritor real em sua busca angustiante por compreender o seu modo de ser e estar-no-mundo. Álvaro de Campos poetiza o seu próprio ser numa perspectiva de se identificar como sujeito autônomo em um mundo fragmentado e em crise. Álvaro de Campos é o *Dasein*, na criação poética, cuja existência é marcada por sua consciência de autocompreensão de si. Nas palavras de Moisés, temos o mote da poética de Campos cuja essencialidade se dá em poetizar sobre o próprio eu, enquanto autocompreensão de si:

O tema predileto de Campos é seu próprio Eu, sua autoidentidade. Seus poemas parecem, todos eles, tentativas repetidas e variadas de responder à mesma pergunta, às vezes explícita, quase sempre implícita, “Quem sou eu?”, permanentemente sem resposta [...] Movido por uma consciência indagadora e exigente, que não se satisfaz com rótulos e aparências, Campos parece estar à procura de resposta mais substancial (Moisés, 2005, p. 97).

O filósofo Heidegger nos ensina que o *Dasein* possui uma pré-determinação da compreensão de todos os entes, mesmo daqueles que não possuem uma autocompreensão de si e, portanto, não se inserem no modo de ser do próprio *Dasein*. Isso porque o *Dasein* é também um ente, mas um ente privilegiado, pois em sua estada no mundo, ontologicamente, é prioritário em seu próprio interrogar-se a si

mesmo. É a chamada condição ôntico-ontológica que se mostra delineada na estrutura existenciária do *Dasein*. Com efeito, o *Dasein* é uma espécie de “chave” de leitura para se conseguir reler os aspectos essenciais de uma ontologia fundamental de cunho heideggeriano, cujos vértices se encontram na capacidade hermenêutica do próprio ser-no-mundo, enquanto *Dasein* que é e busca ser no primado ôntico-ontológico de sua existencialidade. Com razão, discorre Paul Gerner (2017, p. 14): “A análise do ser do *Dasein* é chamada de ontologia fundamental”. É por isso que, continuamente, não há como reler a condição existencial do *Dasein* sem se considerar que, em Heidegger, neste caso, a ontologia é hermenêutica da facticidade, pois a existência do *Dasein* no mundo, em meio às estruturas existenciárias, é fator desencadeante de uma série de situações fenomenológicas vivenciadas em sua compreensão de ser. Complementa Gerner:

Dasein é no mundo no sentido de um ser engajado com coisas. Todavia, o que Heidegger tem em vista por meio do termo mundo não é de maneira alguma por si mesmo um ente, nem mesmo a totalidade dos entes (daquilo que é), mas sim a rede de significados que torna possível para os entes se mostrarem ou serem encontrados (Gerner, 2017, p. 15).

A todo instante, engajado com as coisas e demais entes, o *Dasein* opta por ser em meio às cotidianidades do mundo circundante, vivenciando a angústia de suas escolhas e a sua capacidade de se inserir no tempo por meio do qual se mostra como ente dotado de autointerpretação. É no mundo e no tempo que o *Dasein* se lança como ente privilegiado em ser o que é: o ser do ente homem! As traduções para o *Dasein*, em nossa língua portuguesa, nem sempre conseguem dar conta da amplitude hermenêutica do termo que se mostra mais abrangente em sua significação, pois “Ser-aí”, “Pre-sença”, “Existência” são termos que limitam o essencial significado de *Dasein* que Heidegger quis nos transmitir. O *Dasein* não se trata apenas de uma espécie de ente lançado no mundo para ser algo estático à procura de alguém que o desvele como ser mesmo de autocompreensão de si; também não se pode considerar o *Dasein* relegado à mera presença como se este ser apresentasse a si mesmo ao mundo desprovido de uma compreensão pré-ontológica ou pronto e acabado em suas atribuições existenciárias; não se pode ainda limitar o *Dasein* à sua existência como um ser que se faz ser a cada escolha ou instante vivenciado no mundo que o rodeia. *Dasein*, em nossa tese, ao relermos a filosofia heideggeriana, é ser-aí, presença e

existência concomitantemente. Essa é a razão pela qual preferimos não traduzir o termo para um vocábulo semelhante de nossa língua portuguesa para nos referirmos a ele em nossa tese, no entanto conservamos as traduções das citações originais dos livros pesquisados e consultados em nosso trabalho.

Com efeito, o *Dasein* não é um ente como outro qualquer, conforme já salientamos ao procedermos nossa análise. É ente que compreende a si mesmo e, portanto, possui o caráter de ser. Daí provém que o *Dasein* é ser do ente, pois configura-se em si mesmo no mundo e no tempo a sua relação com os fenômenos e com sua própria condição de existência com os demais entes à sua volta. No entanto é o único ser capaz de se autointerpretar e compreender a si mesmo. Para Heidegger, somente o ser humano teria essa capacidade pré-operatória de cognição para visualizar o ser em meio à dada existência no mundo. Nesse sentido, *Dasein* é o ser humano que se vê como tal, faz escolhas e a partir delas se angustia e tece a sua existência de maneira autêntica ou inautêntica diante dos existenciais que se impõem ao longo de sua trajetória de ser-com. Paul Gerner ratifica essa ideia ao afirmar que o *Dasein*, lançado ao mundo, não trouxe a si mesmo a sua constituição existencial, mas fora projetado por ela.

Como jogado, o *Dasein* não trouxe a si mesmo à existência, mas foi trazido até ela. Ele pertence a si mesmo, mas não é dado ele mesmo para si mesmo. Ele projeta a si mesmo em possibilidades, mas essas são possibilidades nas quais ele se viu jogado, no sentido de que ele não cria o mundo que define as possibilidades de existência abertas para si. Ele é o fundamento de seu projeto (Gerner, 2017, p. 19).

A existência do *Dasein*, a todo instante, o impulsiona a realizar-se a si próprio dentro das condições ôntico-ontológicas no mundo e no tempo. Escolhe-se ser o que é, e aponta sempre em direção à sua próxima escolha. Assim, o *Dasein* vai se fazendo e se compreendendo no mundo circundante, ainda que se angustie com tal dinamicidade de ser ao longo de sua trajetória existencial. Gerner (2017, p. 20-21) disserta de forma clara ao dizer que “no projeto, o *Dasein* escolhe possibilidades de ser. Na medida em que escolhe, o *Dasein* é livre”. Heidegger aponta que a questão do sentido do ser se faz inevitavelmente pelo percurso de compreensão do *Dasein*. Preliminarmente, o filósofo alemão insere em sua discussão um questionamento se, de fato, haveria um ente privilegiado na elaboração da questão do ser. Os questionamentos heideggerianos são incisivos para se chegar à arguição em que

pese a necessidade de um ente cuja primazia seja aporte para uma autocompreensão de si. Vejamos como Heidegger desenvolve a sua indagação filosófica:

Na medida em que o ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como interrogado na questão do ser é o próprio ente. [...] Chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no *Dasein*, no “há”. Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia? (Heidegger, 2002c, p. 32)

Para Heidegger, no “há”, ou seja, no existir em si mesmo, o ente cuja validade essencial do ser se dá é o *Dasein*. É nele que lemos o sentido do ser, não sendo este um ponto de partida qualquer ou arbitrário, mas uma referência primordial para se desvelar os sentidos recônditos do ser em seu modo de estar no mundo ao lado de outros entes que, diferentemente, do *Dasein* simplesmente se colocam em curso na facticidade dos acontecimentos fenomenológicos, mas não revelam o sentido do ser. Somente o *Dasein*, e nele mesmo, o sentido do ser se mostra como uma epifania, que se torna manifesta e aberta à interpretação para chegarmos a tal compreensão do que é e pode ser. Outrossim, é bem verdade que Heidegger explora os questionamentos não somente como estratégia textual ou filosófica, mas como forma de dar um encadeamento organizado da ideia de que, realmente, há um ser do ente capaz de nos mostrar a compreensão deste ser. Daí se afirma em parágrafo posterior que se trata do *Dasein* como ser-aí que torna clara a busca pelo sentido do ser. Assim discorre Heidegger:

Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo presença. (Heidegger, 2002c, p. 33)

Nada mais coerente do que apontar na perspectiva ontológica de Heidegger o seu caráter hermenêutico ao direcionar a busca pelo sentido do ser no *Dasein* que,

como ente privilegiado, abarca em si mesmo ou em sua autocompreensão as estruturas ôntico-ontológicas em sua relação com o mundo circundante e os demais entes e existenciais em sua condição propriamente ontológica. É o que pondera Heidegger (2002c, p. 38):

A pres-sença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser[...] O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica.

Aqui se faz necessário relermos os traços existenciais do *Dasein* em sua própria compreensão de existencialidade. Heidegger chega a chamar existência o próprio ser a partir do qual o *Dasein* pode vivenciar desta ou de outra forma em seu modo de estar no mundo com os outros. Temos convicção de que não se lê a existencialidade do *Dasein* da mesma forma com que os filósofos existencialistas assim o fazem. Não se trata desse modo de leitura em que nossas escolhas nos fazem, enquanto seres dotados de capacidade compreensiva e interpretativa. O que, na verdade, Heidegger defende é que os modos de ser ou os existenciais que se nos apresentam em meio ao mundo circundante podem inferir em nosso assumir-se ou perder-se ao longo de nossa trajetória de existencialidade. Por isso, as facticidades são consideradas no processo da analítica existencial como elementos que podem ou não interferir na constituição ôntica do *Dasein* e, conseqüentemente, em sua forma de compreensão ontológica no mundo e no tempo.

A pre-sença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. Essas possibilidades são ou escolhidas pela próprio pre-sença ou um meio em que ela caiu ou já sempre nasceu e cresceu. No modo de assumir-se ou perder-se, a existência só se decide a partir de cada pre-sença em si mesma. A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. A compreensão de si mesma que assim se perfaz, nós a chamamos de compreensão existenciária. (Heidegger, 2002c, p. 39)

Com efeito, o *Dasein*, em sua compreensão de si mesmo, “determina-se” sendo. É no modo de ser, ou “sendo”, para usarmos uma terminologia mais próxima do que Heidegger entende a existencialidade deste ente privilegiado, que o *Dasein* se apresenta como ser capaz ou potencialmente dado para se interpretar no mundo circundado por outros entes abarcados em sua específica existencialidade. Ademais,

Heidegger (2002c) nos insere na dinâmica filosófica ao afirmar que o *Dasein* possui múltiplos primados na tentativa de se procurar fazer uma analítica existencial do ser-no-mundo em sua autocompreensão. Isso posto, Heidegger expõe que

Conceber a compreensão de ser significa, porém, compreender de início o ente, a cuja constituição ontológica pertence a compreensão de ser, o ser-aí. A exposição da constituição fundamental do ser-aí, isto é, de sua constituição existencial, é a tarefa da analítica ontológica preparatória da constituição existencial do ser-aí. Nós a denominamos a analítica do ser-aí. Essa analítica precisa ter por meta trazer à luz em que se fundam as estruturas fundamentais do ser-aí em sua unidade e totalidade (Heidegger, 2012b, p. 331).

Para Heidegger, há o primado ôntico, por meio do qual o *Dasein* é afetado pela existência; o segundo primado é ontológico, pois o *Dasein* em si mesmo é ser do ente, portanto, é ontológico por si mesmo em sua condição existenciária e dos demais entes; e, por fim, constitui-se um terceiro primado o fato de o *Dasein* ter uma condição ôntico-ontológica, pois, neste caso, o *Dasein* enquanto compreende a si mesmo e os entes ao seu redor, é o ser prioritariamente interrogado.

Ainda sobre a argumentação heideggeriana do *Dasein* enquanto ser que interroga a si mesmo “sendo” e ao mesmo tempo em sua condição existencial diante das facticidades do mundo circundante, é preciso destacar que a ontologia de Heidegger é hermenêutica e, neste contexto, o papel de autocompreensão do *Dasein* revela a necessidade de se considerar todas as estruturas existenciárias que envolvem o ser-no-mundo como tal:

A pre-sença mostrou-se, assim, como o ente que deve ser trabalhado e desenvolvido em seu ser, de maneira suficiente para que o questionamento se torne transparente. Agora, porém, revelou-se que a analítica ontológica da pre-sença em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, a pre-sença se evidencia como o ente a ser, em princípio, previamente interrogado em seu ser. Na tarefa de interpretar o sentido do ser, a pre-sença não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão (Heidegger, 2002c, p. 41).

Com base nesses pressupostos heideggerianos, avançamos em nossa tese para uma compreensão ontológica hermenêutica do poeta, Fernando Pessoa, considerando Álvaro de Campos como sua criação heterônima privilegiada para a sua autocompreensão de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Para tanto, utilizaremos

alguns trechos de poesia de Álvaro de Campos, para a nossa análise hermenêutica como forma de se chegar a uma reflexão ontológica de nosso objeto de pesquisa⁴.

Em *Sim, sou eu, eu mesmo, tal qual resultei de tudo*, Álvaro de Campos remonta o seu eu à medida que o insere numa realidade própria vivenciada por ele e nos tempos verbais que declaram a cronologia de seu eu-lírico existente em meio às fragilidades da vida: “Quanto fui, quanto não fui, tudo isso sou. / Quanto quis, quanto não quis, tudo isso me forma. / Quanto amei ou deixei de amar é a mesma saudade em mim” (Campos, 2019, p. 313). Há diversos entes que se moldam no mundo circundante do poeta e o afetam de certa forma na busca por sua identidade. Um verdadeiro espetáculo de entes que se volve à sua frente e o instiga a percorrer uma trajetória existencial fundada ontologicamente dentro de si:

Baste, sim baste! Sou eu mesmo, o trocado,
O emissário sem carta nem credenciais,
O palhaço sem riso, o bobo com o grande fato de outro,
A quem tinem as campainhas da cabeça
Como chocalhos pequenos de uma servidão em cima.
Sou eu mesmo, a charada sincopada
Que ninguém da roda decifra nos serões de província.
Sou eu mesmo, que remédio!... (Campos, 2019, p. 313-314)

Vale ressaltar ainda que o reforço da expressão “sou eu mesmo” ressoa em vários versos. Isso corrobora para uma afirmação de uma tentativa de se reafirmar ontologicamente, como alguém situado no mundo que percebe em sua condição ôntico-ontológica a sua estrutura existenciária movida pela ambição em ser alguém que se autocompreende.

Sim, sou eu, eu mesmo, tal qual resultei de tudo,
Espécie de acessório ou sobresselente próprio,
Arredores irregulares da minha emoção sincera,
Sou eu aqui em mim, sou eu. (Campos, 2019, p. 313)

“Sim, sou eu, eu mesmo, tal qual resultado de tudo” é um verso emblemático que traz em si o cerne da essencialização desta poesia do heterônimo Campos.

⁴ Há na obra poética de Fernando Pessoa, bem como nos seus heterônimos, uma série de poesias sem título, nas quais o autor já começa com os versos de entrada. Nesse sentido, quando isso ocorrer, o primeiro verso da poesia será nossa referência para nomear a análise hermenêutica da mesma.

Talvez por isso mesmo, o poeta não a tenha intitulado; e, ao deixar, que o primeiro verso se encarregue desta função enfatiza ainda mais a sua saga ontológica nas facticidades de sua existência no tempo e no mundo. Não há de se estranhar que o poeta Álvaro de Campos, mediante o seu eu-lírico, esbarre nos vários entes contemplados fenomenologicamente em seu pensamento e os descreva poeticamente, como forma de persistir em sua caminhada ontológica que se faz “sendo” em meio ao seu modo de estar-no-mundo. Campos diversamente se inscreve em seu âmago como um ser reflexivo e angustiado - mais à frente traremos à tona este ser angustiado do heterônimo, movido, na verdade, pela constante investigação ontológica do próprio Fernando Pessoa, ele mesmo. Com razão reverbera Roberto Kahlmeyer-Mertens ao discorrer sobre o *Dasein*, enquanto ser-aí, que se entrega a si mesmo na autocompreensão e se vê como um poder-ser primordial.

Ser-aí é um ente pensado num contexto completamente diferente daquele vigente na tradição filosófica; poder-ser é sua possibilidade mais primordial, constituindo, assim, não só a primeira, mas sua determinação mais originária e mais positiva. Por isso, para Heidegger: “ser-aí não é um simplesmente dado que tem, adicionalmente, o poder de ser alguma coisa. Ele, primariamente, é possibilidade de ser. Cada ser-aí é o que pode e o como pode ser possível” (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 79)

A possibilidade de ser adotada por Campos é sumariamente diversa das demais adotadas por outros heterônimos. Fernando Pessoa, ao criar Campos, remete ao fato de que sua busca existencial se encontra fundada na capacidade ontológica de Álvaro Campos, ao visualizar diante de si fenômenos encobertos nos entes que podem trazer-lhe indicativos de seu verdadeiro poder-ser. Não se trata aqui de definir ou mesmo limitar este poder-ser do heterônimo, como algo meramente fictício, ou, conforme insistimos em alertar, como uma estratégia literária ou estética pessoana, mas de um poder-ser que perscruta uma estrutura existenciária, capaz de traduzir nos versos deste poeta o sentido de seu verdadeiro ser, e ser no mundo e no tempo. Preso às cotidianidades e facticidades da existência, Álvaro de Campos se confunde em muitos momentos com o seu criador literário, Fernando Pessoa, consoante nossos apontamentos filosóficos no capítulo anterior desta tese. Essa confusão ontológica do heterônimo desemboca certamente em sua inquirição pelo sentido do ser, que se dá em si mesmo na linguagem poética. Corroboramos com Heidegger o argumento de que a linguagem poética é o *habitat* do *Dasein*. Não há outro lugar mais arquetipo para se consolidar a investigação do sentido do ser senão na poesia. É nela que Campos

se revela muito mais que um simples personagem fictício, criado pelo autor real e físico das poesias; é nela que Campos se vê e se percebe como um ser dotado de autocompreensão e sensibilidade, que afloram em seus versos de uma poesia dotada de rastros ontológicos.

Outra poesia na qual Álvaro de Campos se autocompreende como *Dasein* é a *Lentidão dos vapores pelo mar*. Nela, nosso heterônimo em tese vê os entes em seu mundo circundante e percebe-se como ser de consciência aberto às novidades da existência. A metáfora da viagem o instiga a criar um cenário monótono e repleto de paisagens que o levam a se ver nelas. O primeiro verso que, conforme já salientamos, serve de referência à poesia de Campos, pois patenteia esta situação entediada vivida por ele: “Lentidão dos vapores pelo mar” (Campos, 2019, p. 37). O vocábulo lentidão unido ao elemento mar é metaforicamente recriado para se ter uma noção de enjoo e tédio. Evidentemente que esses elementos não passam despercebidos pela construção literária de Campos como algo ingênuo, mas se trata de uma tentativa do poeta em descrever o seu ambiente momentâneo de viagem. Os outros elementos são vitais nesta poesia e se assomam como entes: cais, casas, planícies, serras, pinheirais, lua, sol, água, vidro, árvores, estações... Entes que não se autocompreendem e surgem nos versos como fenômenos velados da vivência de Campos em meio à sua entediante viagem: “Do tédio de ser isto aqui, e ali!” [...] “Ó Tédio! só pensar estar a ver-vos ...” [...] “Tenho em minha alma o tédio das viagens” [...] “O tédio vai ao leme” [...] “Ó tédio ... Ó dor... O vago é o meu rumo.” (Campos, 2019, p. 37-39).

Por ora, fixemos nossa análise agora no verso “Do tédio de ser isto aqui, e ali!” (Campos, 2019, p. 37). Campos inaugura em sua poesia a marca inevitável de sua busca por si mesmo. A sua autocompreensão o faz entrar em seu próprio âmago e entediar-se por ser quem é e na sua condição existencial análoga a uma viagem qualquer sem rumo e sem objetivos. Os entes que passam pela visão angustiada do poeta são comuns e corriqueiros de um dia a dia monótono. Encarregam-se, sem consciência disso, de questionar o poeta: “Que quero ser? Eu que desejo qu’rer? [...] Meu corpo inerte, meu cérebro que nada deseja / E já não quer saber o que é viver...” (Campos, 2019, p. 38). O tédio, em Álvaro de Campos, é na verdade a sua angústia em tentar se autocompreender na investigação de saber quem de fato ele o é. O ser que pulsa forte no poeta é o ser que vai do tédio, da monotonia das viagens, à angústia

de viver sem sentido ou possibilidades de ser em meio ao turbilhão de entes do mundo moderno que lhe afloram:

Que quero eu ser? Eu que desejo querer?
 Feche eu os olhos, e o comboio seja
 Apenas um estremeamento a [encher?]
 Meu corpo inerte, meu cérebro que nada deseja
 E já não quer saber o que é viver...
 Minuto exterior pulsando em mim
 Minuciosamente, entreondulando
 Numa oscilada indecisão sem fim
 Meu corpo inerte... Sigo, recostando
 Minha cabeça no vidro que me treme
 De encontro à consciência o meu ser todo;
 Para quê viajar? O tédio vai ao leme
 De cada meu angustiado modo. (Campos, 2019, p. 38-39)

É neste sentido que lhe sobrevém o sentimento de angústia que o despertará para a noção de existir, fincada em sua perspectiva heterônima de ser quem ele o é. Não lhe sobrevém a ideia de ser um mero personagem em meio ao mundo moderno, mas de ser alguém que, ao vivenciar tal condição, se acha angustiado pelos sentimentos humanos que, na linguagem poética, se lhe apresentam. Neste sentido, no tópico seguinte, abordaremos a angústia presente nos versos de Campos especialmente em *Bicarbonato de soda*.

4.2 A angústia existencial em Bicarbonato de soda

No tópico anterior dedicado à reflexão em torno de Álvaro de Campos, enquanto *Dasein*, um ser-no-mundo que se interroga a si mesmo e sobre suas realidades circundantes, enfatizamos o caráter de uma consciência de si que se abre a uma compreensão diante dos entes que o circundam em sua existência. Não se trata de uma consciência, portanto, próxima àquilo que Husserl ou Sartre assinalaram, mas uma consciência de ser-com e estar-com no mundo e no tempo. Nessa perspectiva, Álvaro de Campos, em sua reflexão ontológica, assume sua condição existencial de se ver diante de variados fenômenos dos entes e se sente impelido a se mover para uma estrutura existenciária que o faça “fugir” de todo o mundo. É neste momento que o sentimento de angústia o invade e o perpetra como algo inquietante dentro de si, levando-o à noção de si mesmo. Nossa análise hermenêutica parte consideravelmente dos versos da poesia *Bicarbonato de soda*, escrita por Campos,

como forma de desvelar o sentimento de angústia que o afasta de si mesmo, concomitantemente à sua tentativa de se reencontrar como ser-no-mundo dotado de uma consciência de si. Para tanto, colocamos na íntegra o poema, retomando-o depois, a partir de seus versos destacados, os itens que se referem a este momento angustiante vivenciado pelo poeta heterônimo, ou seria, pelo próprio Fernando Pessoa? Essa dúvida, de volta à baila, nos precedeu em nossa construção de tese no capítulo anterior, consoante nossa perspectiva fenomenológica hermenêutica da obra pessoana, tendo por base os estudos feitos, a partir dos críticos literários, em torno dos heterônimos. Ratificamos nossa visão de um projeto integrado entre Fernando Pessoa, ele mesmo, e Álvaro de Campos, heterônimo criado como forma de dar vazão a uma tentativa de Fernando de Pessoa de se compreender a si mesmo ontologicamente. Vejamos os versos de *Bicarbonato de soda*:

BICARBONATO DE SODA⁵

1. Súbita, uma angústia...
2. Ah, que angústia, que náusea do estômago à alma!
3. Que amigos que tenho tido!
4. Que vazias de tudo as cidades que tenho percorrido!
5. Que esterco metafísico os meus propósitos todos!
6. Uma angústia,
7. Uma desconolação da epiderme da alma,
8. Um deixar cair os braços ao sol-pôr do esforço...
9. Renego.
10. Renego tudo.
11. Renego mais do que tudo.
12. Renego a gládio e fim todos os deuses e a negação deles.
13. Mas o que é que me falta, que o sinto faltar-me no estômago e na circulação do sangue?
14. Que atordoamento vazio me esfalfa no cérebro?
15. Devo tomar qualquer coisa ou suicidar-me?
16. Não: vou existir. Arre! Vou existir.
17. E-xis-tir...
18. E--xis--tir...
19. Meu Deus! Que budismo me esfria no sangue!
20. Renunciar de portas todas abertas,
21. Perante a paisagem todas as paisagens,
22. Sem esperança, em liberdade,
23. Sem nexo,
24. Acidente da inconsequência da superfície das coisas,
25. Monótono mas dorminhoco,
26. E que brisas quando as portas e as janelas estão todas abertas!
27. Que verão agradável dos outros!

⁵ Enumeramos os versos do poema para uma melhor visualização em nossa análise.

28. Dêem-me de beber, que não tenho sede! (Campos, 2019, p. 287)

A poesia começa com um verso que nos traz surpreendentemente uma angústia. Esta parece surgir do nada. Subitamente nos invade como forma de materializar a agonia ou dor sentida pelo poeta: “Súbita, uma angústia...” (Campos, 2019, p. 287). Logo após o vocábulo súbita, surge uma vírgula como uma espécie de separação muito mais do que entre uma palavra e a expressão “uma angústia”. Esta vírgula não se encarrega meramente de uma pausa, mas de um fôlego que certamente o poeta tenta obter para expressar, em um jogo de palavra, o que sente em seu âmago agoniado de ser: “uma angústia”. Heidegger inicia o tópico sobre “A disposição fundamental da angústia” (2002c, p. 247) corroborando esta como abertura do *Dasein*, cujo fundamento privilegiado encontra-se na procura pelo sentido do ser na faticidade imposta por nossas escolhas e diante dos entes que, a todo instante, nos cercam e nos “ameaçam” em nossa disposição de abertura ao mundo. Daí que Heidegger assim conceitua a angústia: “É uma possibilidade ontológica da pre-sença que deverá “descortinar o horizonte” ôntico e explicar a própria pre-sença como ente” (2002c, p. 247). O filósofo prossegue dizendo que o descortinar da angústia só se torna possível porque o *Dasein* possui uma abertura de autocompreensão de si e dos entes. Para Marco Antonio Casanova (2010), há uma articulação entre o poder-ser próprio do *Dasein* e a angústia, no sentido de se colocar à frente deste as escolhas existenciais que terá de fazer. A angústia envolve o ser do poeta em possibilidades variadas de ser ele mesmo ou de escutar os outros eus existentes em si.

No momento em que a angústia vem à tona, portanto, o ser-aí se rearticula diretamente com o seu poder-ser e experimenta ao mesmo tempo a si mesmo a partir do poder-ser que é. Se é assim, porém, não pode ser nada determinado aquilo ante o que o ser-aí se angustia e a angústia traz consigo muito mais uma situação de indeterminação radical que Heidegger procura descrever a partir da menção à total insignificância do mundo (Casanova, 2010, p. 125).

A angústia promove no *Dasein* a sua possibilidade mais real dentro de suas perspectivas no ser e estar-no-mundo, pois o *Dasein* tende a fazer escolhas e, livremente, decide-se por continuar seu itinerário existencial, mesmo que se lhe imponha a possibilidade de não-existir, ainda assim há uma escolha a fazer. Não há

como fugir dela e se esconder dentro de si, pois até mesmo aí, o *Dasein* consequentemente fez a sua escolha. Prossegue Casanova,

A angústia traz consigo uma articulação entre o ser-aí e o seu caráter poder-ser. Ela rompe a tendência produzida pela decadência e impede o prosseguimento da simples fuga de si mesmo por parte do ser-aí imerso no mundo das ocupações cotidianas (Casanova, 2010, p. 125).

No estar-no-mundo, o *Dasein*, cotidianamente, é escolha em sua forma de lidar existencialmente com os fenômenos em meio às possibilidades que se lhe apresentam, impostas por uma noção de se chegar à sua mais plena existência autêntica. Isso se dá porque “a angústia torna manifesto ao ser-aí o caráter de poder-ser que é o dele, o nada que incessantemente o acompanha, uma vez que ele nunca possui nenhuma concretude para além da dinâmica existencial que ele é” (Casanova, 2010, p. 129).

A crise instaurada em Álvaro de Campos sobrevém-lhe já no primeiro verso de *Bicarbonato de soda*, conforme refletimos no parágrafo anterior. Esse descortinar da disposição fundamental da angústia se dá no privilégio do *Dasein* em se vê diante de possibilidades que certamente afetam a sua existência-no-mundo. Por isso mesmo, o poeta se sente inseguro e vê na fuga de si, num primeiro momento, a saída para eliminar o sentimento de angústia. É claro que esse primeiro movimento de percepção da angústia é negativo; a angústia é vista como algo agonizante e desprezível, pois causa desconforto ao ser. Campos ainda espremido por uma angústia que consegue descortiná-la, tende à fuga, percorrendo as cidades que, vazias, lhe trazem ainda mais náuseas e desconforto a si mesmo. Segundo Heidegger (2002c, p. 247-248):

A pre-sença foge de si mesma como seu próprio poder-ser propriamente. Esse fenômeno da fuga de si mesma e de sua propriedade parece ser, na verdade, o solo fenomenal menos indicado para se investigar o que haverá de seguir. Pois nessa fuga, a presença não se coloca diante de si mesma. De acordo com a tendência característica da de-cadência, o desvio conduz para fora da presença.

Com efeito, essa fuga de si e, consequentemente, do sentimento da angústia não permitirá ao poeta encontrar-se a si mesmo enquanto *Dasein*, situado no mundo e no tempo em relação com os outros e com os entes. Neste direcionamento, o seu poder-ser se mostra fechado e distante de chegar a uma compreensão de sentido de si mesmo. No entanto, é justamente a partir dessa fuga que o *Dasein* necessita

perceber a sua condição: daquilo que ele foge encontra-se o sentido pelo qual deve parar e enfrentar a situação para se chegar ao seu nexos ontológico de compreensão de si mesmo. É o que Heidegger explica:

Do ponto de vista existencial, sem dúvida, a propriedade do ser-próprio se acha, na de-cadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga da pre-sença ser fuga de si mesma. É justamente daquilo de que foge que a pre-sença corre “atrás”. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a pre-sença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma. (2002c, p. 248).

Enquanto a angústia invade o interior do *Dasein* como algo inquietante e sufocante, este não poderá abrir-se a si mesmo em seu modo de compreensão, pois tudo se mostrará dentro dele fechado e obstruído. A fuga se instaura de modo negativo, sem sentido e sem nexos. Heidegger assim conceitua: “Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato da pre-sença de-cair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações. Entretanto, nem todo retirar-se de..., nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga” (2002c, p. 248). Diante da fuga, Álvaro de Campos, em seus versos iniciais, sente-se preso e sufocado por tal sentimento de angústia. Dessarte, invadindo o seu interior, a angústia o leva a ficar novamente sem palavras corroborando com o fato de o poeta utilizar-se das reticências para travar um solilóquio ou quem sabe uma autorreflexão do que está por vir.

Vale destacar que o *Dasein* se angustia com e pelo mundo à sua frente. É no contato e no relacionar-se com o mundo, com os entes à sua volta, que o *Dasein* se sente angustiado por suas escolhas e condição existencial diante delas. O mundo se lhe apresenta como algo naturalmente angustiante, pois ser-no-mundo e ser-com o obriga a dispensar forças em seu poder-ser mais próprio. É uma situação inevitável de inquietude diante do desconhecido que chega e se mostra como se fosse um nada, quando, na verdade, há algo, mesmo que fatídico, para se enfrentar em seu modo de ser e estar-no-mundo. É neste sentido, com razão, que o filósofo de *Ser e tempo* argumenta:

Para se compreender o que se quer dizer com fuga de-cadente de si mesma, inerente à pre-sença, é preciso lembrar que a constituição fundamental da pre-sença é ser-no-mundo. Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. (2002c, p. 249).

É no mundo que o *Dasein* se autocompreende e faz escolhas. Daí que a angústia lhe sobrevém em seu espaço e tempo. Como inquietante disposição, a angústia impele o *Dasein* a provocar em si mesmo um movimento em direção ao seu interior, ameaçado pela chamada de-cadência (*Verfallen*). Em notas explicativas, Schuback (2002) estabelece que o termo de-cadência diz respeito a uma estrutura ontológico-existencial e não a uma qualidade ou modalidade. Assim, o termo parece ganhar força quando o ser angustiado comporta-se de maneira fugaz a si mesmo, tentando afastar-se de sua compreensão ontológico-existencial e portando-se diante do nada, quando, na verdade, deveria volver para o seu modo mais próprio de ser: ser-no-mundo dotado do poder-ser.

Em *Bicarbonato de soda*, a partir do verso 13, Álvaro de Campos se depara com uma forte angústia que lhe causa atordoamento. Esta angústia se encarregará de trazer náuseas ao poeta que se sente completamente “do estômago à alma” enjoado de ser. O vazio lhe sobressai na metáfora criada em plena cidade: “Que vazias de tudo as cidades que tenho percorrido! (CAMPOS, 2019, p. 287)”. “Vazio”, “esterco metafísico”, “desconsolação da epiderme da alma” são construções literárias impostas pela angústia sentida por Campos ao descrever o seu próprio ser-no-mundo desolado, nadificado e agoniado pelas coisas que lhe sobrevém ao pensamento, enquanto poeta sensível que é, conforme já vimos em nossa tese. Campos parece se envolver numa cadeia de angústias que não sabe bem de onde provém, instaurando nele uma incerteza de si e dos entes ao seu redor. Nesse sentido, escreve Heidegger: “O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em lugar algum. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia” (2002c, p. 250).

Com efeito, o nada se apresenta em *Bicarbonato de soda* à medida em que esta angústia de Campos não se dá em sua autocompreensão de ser-no-mundo e de poder-ser, dotado de consciência própria e em condições de enfrentá-la com suas escolhas firmes e claras. Heidegger prossegue em sua reflexão filosófica a despeito da angústia, relacionando-a com o fato de que, em muitos momentos, o *Dasein* se abrigará na perspectiva do nada, pois, ao se angustiar com nada, abre-se a noção de uma disposição de fundar-se este em parte alguma com o mundo. Angustia-se com o mundo! É o que a todo instante, em *Ser e tempo*, Heidegger explicita:

Aquilo com que a angústia se angustia é o “nada” que não se revela “em parte alguma”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do

em parte alguma intramundanos significa que angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (2002c, p. 250).

Portanto, é com o mundo, repleto de entes em sua composição, que o *Dasein* se angustia, ainda que não tenha a percepção ou os dados sensitivos e se abrigue na inconstância e agonia do nada em seu modo de estar-no-mundo:

Do ponto de vista ontológico, porém ele pertence essencialmente ao ser da pre-sença como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. (Heidegger, 2002c, p. 251).

De modo originário e decidido, o ser-no-mundo se vê diante de ameaça nenhuma paulatinamente enquanto se percebe que a sua angústia é produzida por sua condição existencial de ser e estar-no-mundo. Daí que há, de fato, uma abertura do mundo como mundo à consciência deste ser a partir da disposição da angústia: “O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. [...] A angústia não é somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também angústia por... [...] A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo” (Heidegger, 2002c, p. 251).

Álvaro de Campos conduz sua criação literária poetizando a negação do mundo e de todos os seus aspectos, inclusive os tidos como absolutos por outrem, a exemplo dos deuses e da negação deles: “Renego tudo. / Renego mais do que tudo. / Renego a gládio e fim todos os deuses e a negação deles” (CAMPOS, 2019, p. 287). Essa situação drástica do pensamento de Campos admiravelmente o insere na poética da nadificação, em que o nada se lhe apresenta como proposta de sentido vital à sua existência. É que a angústia o coloca nesta direção, mesmo que o seu poder-ser deva transcorrer para conhecimento de si em outro itinerário existenciário, conforme nos adverte Heidegger ao analisar o sentimento de angústia e sua relação com o poder-ser.

Ela [a angústia] remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. 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, 2002c, p. 251-252).

Na possibilidade de ser, Campos se angustia e sente o mundo como ente indefinível e inconstante assim como ele o é. Essa transmigração, podemos assim dizer, do mundo para dentro dele provoca a sua inquietante lida em torno de sua autocompreensão. Ele se sente além de um simples heterônimo; sente-se capaz de ser um ente que se compreende e interpreta o mundo e as demais coisas; percebe-se como ser dotado de identidade própria e assumida, ainda que angustiado, em suas escolhas existenciais.

Na pre-sença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pre-sença para o ser-livre para ... (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A pre-sença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Heidegger, 2002, p. 252).

Em sua liberdade de poder-ser, Álvaro de Campos, nos versos 15 a 18, opta por sua existência. O seu itinerário existencial se cumpre livremente em seu angustiar-se por algo que ele compreende o que é, mas ao mesmo tempo tenta rejeitá-lo por receio de que esta existência moldada por outro não lhe permita sentir em si mesmo o que ele anseia pelo mundo ao seu redor: angustia-se pelo poder-ser-no-mundo! A bem dizer, Heidegger completa: “O disparo psicológico da angústia só é possível porque a pre-sença, no fundo de seu ser, se angustia” (2002c, p. 254).

Ademais, inevitavelmente o poeta se encaminha para uma encruzilhada entre o seu potencial caminho de ser-com no mundo e a sua negação ou nadificação existencial: “Que atordoamento vazio me esfalfa no cérebro? / Devo tomar qualquer coisa ou suicidar-me?” (Campos, 2019, p. 287) O poeta opta por existir! A sua existência lhe advém em condições ontológicas peculiares a dos demais versos: “Não: vou existir. Arre! Vou existir. / E-xis-tir... / E--xis--tir...” Não se trata mais de uma tentativa de nadificar-se frente à angústia vivida, mas de uma existência fundada numa espécie de condição ontológica enfadonha e monótona, pois a interjeição “arre” é posta no meio do verso entre duas locuções verbais iguais “vou existir”.

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da pre-sença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença se atém (Heidegger, 2002c, p. 255).

Álvaro de Campos tem uma condição ontológica própria, como vimos em tópicos anteriores desta tese, em relação aos demais heterônimos, pois a busca constante por sua identidade o credencia a ser um ente cujo privilégio de se autointerrogar é movido por uma existência-no-mundo dotada de um poder-ser, capaz de se vê como alguém distinto de seu criador, Fernando Pessoa. “Existir” no mundo circundante de Fernando Pessoa é indubitavelmente o caminho ontológico trilhado por Álvaro de Campos em sua seara identitária, cujo lema é existir por existir, daí sua angústia de poder-ser. Não é à toa que os críticos literários pesquisam e estudam sobre a crise existencial instaurada em Álvaro de Campos, em seus versos, para melhor compreender o ser de Fernando Pessoa, essencialmente múltiplo e uno. Corroboramos com Moisés (2005) que a temática da existência, como projeto em consonância com a busca pela identidade, tende a ponderar uma reflexão em torno do poder-ser de Álvaro de Campos, como forma de extravasar a angústia vivida a cada escolha cotidiana, feita sob os auspícios da facticidade em seu mundo e no tempo em que se insere.

O tema aí implícito – outro dos seus temas obsessivos – é o da existência como projeto em permanente construção, isto é, a identidade individual como algo a ser conquistado, dia a dia, passo a passo, e não como dado fixo, imutável, anterior à própria experiência de vida. O poeta nos ensina que, diante da dúvida – “Quem sou?” -, não faria sentido parar, eleger uma resposta, seja ela moral, religiosa, política, filosófica ou outra, e depois seguir a trajetória de vida com base nessa resposta, preocupando-se quando muito com os desvios que lhe comprometessem a coerência. Para ele, só o que faz sentido é, em meio à dúvida, seguir buscando, na tentativa de obter as possíveis respostas no próprio ato de viver, no curso das tentativas de concretizar as múltiplas possibilidades de vida que se escondem, latentes, em cada experiência [...]. Álvaro de Campos, enfim, tende a não fixar nenhuma distinção entre ser e poder-ser (Moisés, 2005, p. 101).

Os demais versos reforçam esta *via crucis* existenciária de Campos em meio à angústia de ser e poder-ser sem perspectivas de uma identidade que não dependa de seu criador. Ao que parece a noção ontológica captada por Campos ao longo de sua existência, enquanto heterônimo, tende a se abalar nesta poesia quando, sem esperança de se encontrar a si mesmo ou de perceber sua identidade descolada do seu criador, se entrega ao marasmo de sua existência-no-mundo operacionalizada por suas agruras sensações. Estas lhe sufocam a alma, sobretudo quando Campos percebe sensitivamente a sua fatídica existência em comparação à liberdade existencial que os outros possuem, especialmente nos versos: “Perante a paisagem todas as paisagens”; “Sem esperança, em liberdade”; “sem nexos”; “Monótono mas dorminhoco”; “Que verão agradável dos outros!” Os outros possuem uma perspectiva de poder-ser autônoma e livre, enquanto que, para ele, somente lhe resta “existir”, ainda que seja sem nexos e sem escolhas de poder-ser. É um sujeito atormentado por sua monótona e enfadonha vida heteronímica, presa aos versos de uma realidade poetizada. Em sintonia com a sua convivência com os entes diversos de seu mundo circundante, Campos deseja poder-ser para além dos versos pessoais: “Dêem-me de beber, que não tenho sede!” (Campos, 2019, p. 287).

4.3 O poeta enquanto ser-para-a-morte: Álvaro de Campos e a vida autêntica

A obra poética de Álvaro de Campos está repleta de temas filosóficos: o ser e estar-no-mundo do *Dasein*, a angústia, o tempo ... e a morte. Este último, pauta filosófica deste tópico de nossa tese, se mostra em vários poemas. Mas há um poema, em especial, que a temática da morte se evidencia de forma muito intensa. Trata-se da poesia *A partida*, na qual o pensamento existencial do poeta se depara com a angústia do morrer e, conseqüentemente, o fim do ser em sua interação com o mundo, com os entes, com o seu próprio ser-existencial: ser-heterônimo. Essa convergência entre ser-existencial e ser-heterônimo molda a tentativa de compreensão do ser-no-mundo do poeta. Este, enquanto *Dasein*, se mostra possivelmente entediado pela cotidianidade que o desperta a percorrer um itinerário existencial, ainda que angustiado pela inquietação da possibilidade de ser diante do nada, o qual insiste em colocar o poeta em constante crise de identidade. Álvaro de Campos se reconhece

como um ser dotado de todas as caracterizações ontológicas possíveis de um *Dasein*, que se vê entregue aos fenômenos do mundo à sua volta. Nesta perspectiva, a angústia assume um papel primordial ao inquietar o poeta diante do poder-ser e do nada. É no poder-ser que ele, Campos - ainda que heterônimo -, possui as opções de existência ao seu dispor: ser-no-mundo como *Dasein*, reconhecido inclusive pelo seu criador, Fernando Pessoa; ou “mesclar-se” com o próprio Pessoa, na tentativa deste em se descobrir a si mesmo em outros eus.

Heidegger, em *Ser e tempo*, destaca que, em sua lida com a cotidianidade, o *Dasein* se desperta para o seu poder-ser, envolvido pelo sentimento de angústia de existir “em existindo”, mesmo caminhando para o seu fim, que é a morte.

A pre-sença existe, cada vez, em função de si mesma. “Enquanto ela é” e até o seu fim, a pre-sença se relaciona com o seu poder-ser [...]. Na essência da constituição fundamental da pre-sença reside, portanto, uma constante inconclusão. A não totalidade significa o pendente do poder-ser [...] (Heidegger, 2002d, p. 15 -16).

Esse caminhar inevitável para o fim delinea o existir do *Dasein* numa perspectiva de tentar se completar em si, a partir de sua existência-no-mundo e com os outros. O *Dasein* se angustia por buscar sua totalidade, ao mesmo tempo em que se depara com a incerteza da existência diante do fenômeno da morte, que, paulatinamente, lhe sobrevém à consciência.

A questão sobre a totalidade da pre-sença que, do ponto de vista existenciário, emerge como a questão da possibilidade dela poder-ser-toda e, do ponto de vista existencial, como a questão da constituição ontológica de “fim” e “totalidade”, abriga a tarefa de uma análise positiva dos fenômenos da existência até aqui postergados (Heidegger, 2002d, p. 17).

“Fim” e “totalidade” são polos de tensão que ocorrem juntos para o desvelar do fenômeno morte, cuja essencialidade se dá não somente num fim biológico, psicológico ou mesmo existencial, mas sobretudo no existir em condição de vida autêntica, que acolhe o poder-ser mais originário de si dentro da vivência no mundo e no tempo, enquanto o agora. O filósofo Heidegger argumenta com propriedade: “há na pre-sença uma “não-totalidade” contínua e ineliminável, que encontra seu fim com a morte. Mas será que se deve interpretar como pendente o fato fenomenal de que esse ainda-não “pertence” à pre-sença enquanto ela é?” (Heidegger, 2002d, p. 23).

Enquanto ser, o *Dasein* se sente ameaçado por um fim e, por isso mesmo, se angustia por temer o fim sem ter completado, em sua totalidade, os seus projetos e a sua vivência plena enquanto ser lançado no mundo com os outros entes. Para o *Dasein*, assumir a morte como sua - e somente sua - numa experiência singular, irrepetível e intransferível é algo desafiador e angustiante. Heidegger afirma que essa tensão entre o já e o ainda-não gera no *Dasein* a incompreensão do que seja verdadeiramente o findar-se, causando confusão com fim e ser-para-o-fim.

Da mesma forma que a pre-sença, enquanto é, continuamente já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da pre-sença, mas o seu ser-para-o-fim. A morte é um modo de ser que a pre-sença assume no momento em que é (Heidegger, 2002d, p. 26).

O *Dasein* é ser-para-a-morte cuja autenticidade da existência requer um acolhimento do fenômeno da morte, no momento em que o assume como constituinte existenciário do ser, ou seja, como um existencial presente no ser. Daí a sentença heideggeriana: “A morte é uma possibilidade privilegiada da pre-sença” (Heidegger, 2002d, p. 30). Como possibilidade privilegiada, a morte é existencial para a compreensão do *Dasein* sobre si mesmo. Daí que podemos falar de uma relação imbricada entre o sentimento de angústia e o fenômeno da morte com o qual se depara o *Dasein*. Segundo Leyte (2015, p. 62), ao comentar o ser-para-a-morte em Heidegger, “a morte é a suprema interrupção, o que faz aparecer o ser como acontecimento, e não como mero conceito”. O ser do *Dasein* se depara com a sua possibilidade inexorável em forma de acontecimento inevitável e constituinte de seu próprio poder-ser. Diante da morte, angustia-se o ser completamente e se faz uma verdadeira revisão ou recapitulação da existência. Certamente, Fernando Pessoa, ao discorrer sobre as biografias de seus heterônimos, havia em mente a perspectiva do morrer-se em função dos outros eus, ainda que fictícios ou não, presentes em sua obra poética. O confronto entre o eu de Fernando Pessoa, enquanto ele mesmo - o ortônimo -, e os outros eus dos heterônimos atíça a curiosidade do leitor e estudioso da obra pessoana na perspectiva inclusive do ser-para-a-morte, aos moldes da filosofia heideggeriana, conforme estamos discorrendo neste tópico. De forma especial e específica, escolhemos Álvaro de Campos como heterônimo autorretrato

de Pessoa para explanar a nossa argumentação filosófica do eu pessoano, que busca sua verdadeira e mais próxima identidade de si diante de suas criações heteronímicas.

Ademais, esse confronto entre heterônimo e ortônimo gera no leitor da poesia de ambos e, até mesmo, dos traços biográficos destes, uma sensação de incompreensão do ser, tanto do heterônimo quanto do ortônimo. Não há como separar, inicialmente, um do outro. Os traços poéticos vão se delineando para além dos perfis biográficos expostos nas entrelinhas de suas obras. A angústia que toma conta de Campos é a mesma angústia sentida por Pessoa, quando, em sua indagação existencial, aflora os heterônimos como possibilidade de ser múltiplos eus, na busca por sua verdadeira e original condição ontológica. No entanto, em Campos, Fernando Pessoa se vê como numa espécie de autorretrato, em que o criador se descobre na criatura, feita para ser sua imagem e semelhança. Daí que não podemos deixar de frisar que Álvaro de Campos reflete em suas poesias e na prosa os caracteres ontológicos e os existenciais do próprio Fernando Pessoa, um sujeito em crise, impulsionado por uma angústia de ser-outros em seu mundo circundante, repleto de entes que o sufocam no dia a dia de sua lida com a poesia.

Neste quadro característico da poética pessoana, Campos se desponta ameaçado pela inevitável angústia de morrer. A morte, enquanto existencial presente na obra poética de Campos, se mostra como fenômeno para além de um fim “físico” do heterônimo, embora seja uma condição existencial de fim, enquanto possibilidade de não mais existir e campear nova forma de vida, se esta houver em outro mundo.

A morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pre-sença é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a pre-sença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar pre-sente (Heidegger, 2002d, p. 32).

Com efeito, a morte, inclusive para Campos dentro de sua poesia, é uma possibilidade que ele tem de assumir ainda na qualidade de heterônimo participante da vida de seu criador e em confluência com este no estar-no-mundo. Torna-se significativo em nossa tese, ainda neste tópico, salientarmos o confronto existencial do poeta Álvaro de Campos em seu acolhimento à morte, enquanto fenômeno inevitável do *Dasein*: “a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria,

irremissível e insuperável” (Heidegger, 2002d, p. 32). A bem dizer, descreve Leyte (2015, p. 60) em seus estudos sobre o fenômeno da morte em Heidegger, que a morte faz parte do *Dasein*, enquanto sentido que esta lhe dá para ser-lançado-ao-mundo em um projeto existencial, limitado ainda que seja por sua finitude, mas ontologicamente possível pela condição ontológico-existencial deste *Dasein*:

A condição para que o ser-aí faça sentido é o seu próprio limite, referido, no seu caso, pela morte. A morte não é um limite conceitual, que poderia ser transgredida sempre e que, além disso, não vincularia de forma ontológica, mas o limite sem o qual não haveria ser-aí, nem conseqüentemente, ser (Leyte, 2015, p. 60).

Vale ressaltar que a morte representa para Álvaro de Campos, enquanto poeta heterônimo, ou mesmo para Fernando Pessoa, ortônimo, um existencial presente, ainda que incerto, no acontecimento da existência-no-mundo junto com os outros entes com os quais convivem na realidade e na ficção. É condição do ser em seu mais tênue poder-ser diante das angústias e temores pelos quais o ser se depara em suas facticidades da vida.

Desse modo, neste tópico, passamos a discorrer sobre a morte em confronto com o poeta-heterônimo em sua poesia *A partida*, cujos traços existenciais envolvem-se para uma angústia presa na garganta e deseja se soltar, a fim de mostrar ao poeta que seu fim existencial se aproxima a cada dia de convivência com os entes à sua volta, como uma viagem que se faz a lugar algum. Inicialmente, analisaremos alguns versos desta poesia, que, por ser extensa, não a colocaremos na íntegra conforme fizemos com outros poemas. Mas não deixaremos de analisá-la em seu contexto e no conjunto que forma a sua estrutura literária e estética. À medida que procedermos a análise, continuaremos em diálogo com a filosofia heideggeriana sobre a temática da morte, a partir da obra *Ser e tempo*, em sintonia com comentadores.

No início da poesia, Campos se sente sufocado pela iminente morte que se aproxima. Numa metáfora angustiante, descreve este momento como que a morte fosse alguém a sufocá-lo com os dedos presos em sua garganta, apertando-a e exercendo uma pressão sobre si: “Agora que os dedos da Morte à roda da minha garganta / Sensivelmente começam a pressão definitiva”(Campos, 2019, p. 149). Nos versos seguintes da primeira estrofe, o poeta recorre ao seu passado, remoendo dentro de si os passos de sua trajetória de vida:

E que tomo consciência exorbitando os meus olhos,
 Olho p'ra trás de mim, reparo pelo passado fora
 Vejo quem fui, e sobretudo quem não fui
 Considero lucidamente o meu passado misto
 E acho que houve um erro
 Ou em eu viver ou em eu viver assim (Campos, 2019, p. 149).

A morte ronda o *Dasein* como algo imprevisível, mas presente a todo instante em sua lida com o mundo. É como um abrir de olhos que o poeta descreve a sua vigilância diante da morte. É algo ainda não dado, impendente e pronto para acontecer a qualquer momento, não se sabe quando, mas acontecerá. Daí a metáfora angustiante dos dedos da morte rondando a garganta do poeta. Heidegger assume o fenômeno da morte como possibilidade ontológica natural do *Dasein* em seu poder-ser mais autêntico possível. A bem dizer, o filósofo assim escreve:

A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo impendente, iminente [...] A morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pre-sença é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a pre-sença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar pre-sente (Heidegger, 2002d, p. 32).

Assumindo uma condição existencial de ser-no-mundo, o *Dasein* se depara com a impossibilidade de seu poder-ser. Heidegger adverte que o *Dasein* se situa diante da possibilidade de não poder mais estar no mundo, enquanto ser que é e existe a partir das escolhas e das vivências com os entes. É nesta perspectiva que Casanova (2009, p. 130) salienta:

A morte vem à tona [...] como a possibilidade extrema da existência, uma possibilidade que não chega até o ser-aí de fora como um ente dotado do caráter de utensílio, mas que se articula constitutivamente com ele por meio de seu caráter mesmo enquanto poder-ser. [...] Ser um poder-ser, ser um ser-no-mundo não significa outra coisa senão ser uma dinâmica existencial finita que encontra na finitude a sua determinação fundamental.

Na existência dada no mundo, o *Dasein* se depara a todo instante com a sua finitude, limitada não somente ao seu aspecto físico-biológico ou mesmo psicológico, mas articulada com a sua condição ontológico-existencial de findar-se, diferentemente

de estar diante do nada, mas como traço constituinte de si mesmo. O poeta reconhece a sua condição ontológico-existencial ao insistir em seus versos na descrição da morte como algo natural e profundamente conectado à sua possibilidade de ser-no-mundo, deparando-se com o seu fim existencial em algum momento, não se sabe quando.

Ademais, tudo o que se vive, passa-se e se perde na lembrança como algo que se converte no existencial do tempo. Os dias passam, assim como a vida que acelera a chegada inevitável da morte. Os versos “e que tomo consciência exorbitando os meus olhos, / Olho p'ra trás de mim, reparo pelo passado fora / Vejo quem fui, e sobretudo quem não fui” (Campos, 2019, p. 149) demonstram que, para Campos, em sua poesia, a vida ressoa como um passado sem volta dentro de seu angustiado ser-no-mundo. À proporção que se passam os dias, o passado chega angustiante dentro do âmago do poeta. A angústia toma conta do poeta e se instaura nele, que encerra a primeira estrofe lamentando a sua própria condição de existir e indagando se esta, ou o modo como esta se deu, teria sido o seu erro durante a sua estada no mundo. A morte continua a rondar o ser angustiado do poeta que se sente encurralado em seu existir:

Será sempre que quando a Morte me entra no quarto
E fecha a porta a chave por dentro,
E a coisa é definitiva, inabalável,
Sem Cour de cassation para o meu destino findo (Campos, 2019, p. 149).

A imagem de uma porta de quarto, trancada com a chave por dentro, desperta no leitor a sensação de uma impotência desesperadora de poder sair e, ao mesmo tempo, não, pois o eu-lírico não tem força suficiente para a abrir a porta do quarto e sair da companhia da morte, mesmo com a chave estando por dentro. É condição inevitável o aproximar-se da morte diante do *Dasein*. Heidegger ratifica que:

Enquanto poder-ser, a pre-sença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de pre-sença. Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. (Heidegger, 2002d, p. 32).

O *Dasein* não pode superar a morte como acontecimento real e inevitável. O máximo que se pode é amenizá-lo, escondendo-se na consolação da morte de outrem. Essa possibilidade mais própria e irremissível de que fala Heidegger é posta

em versos, à maneira literária, na poesia de Campos, pois este adverte que a morte é coisa definitiva, como descreve no verso seguinte da estrofe em análise. O “destino” está selado, com passagem comprada nesta partida para a morte. Sem condições existenciais de vencê-la, o poeta tende a enfrentá-la como algo natural e inabalável para si; uma espécie de tribunal do qual se aproxima o seu “destino findo”, conforme visualizamos no verso “Sem Cour de cassation para o meu destino findo” (Campos, 2019, p. 149). O poeta assume a morte como sua e não a teme, pois tem consciência dela e do que ela representa ontologicamente para si. Com razão, analisa Paul Gerner, em sua obra *Ser e tempo: uma chave de leitura*, sobre a morte na visão heideggeriana: “A morte é algo que cada um de nós precisa assumir por si mesmo. A morte é a possibilidade de ser que me é mais própria. Na medida em que a morte ‘é’, ela é essencialmente e em cada caso minha” (Gerner, 2017, p. 144).

Nos próximos versos da mesma estrofe, Campos questiona o sentimento de calma e lucidez que se aproxima dele diante da morte iminente, presente na expressão metafórica “meia-noite soa na vida”: “Será sempre que, quando a meia-noite soa na vida/ Uma exasperação de calma, uma lucidez indesejada / Acorda como uma coisa anterior à infância no meu partir?” (Campos, 2019, p. 149). Este questionamento parece contrapor-se ao sentimento de angústia que normalmente apresenta-se ao *Dasein*, quando este se depara com a “ameaça” da morte, cujo intento é pôr fim à sua existência no mundo. No entanto não podemos deixar de tecer um comentário mais específico sobre este verso, pois o sentimento de angústia não visualizado no verso não ratifica que este não poderia estar presente na vida do poeta. O que se corrobora com o fato de estes versos se apresentarem de maneira tranquila, lúcida e calma é a sensação que o eu-lírico de Campos tem consciência de que a morte faz parte inevitavelmente do ser humano, e, como tal, não deve gerar desespero, pois este, sim, o encaminharia a uma existência inautêntica de não aceitação do “destino” final do *Dasein*. Heidegger corrobora a ideia de que o aproximar-se do fim é condição privilegiada do ser, cuja existência compreende estar sempre lançada neste direcionamento para o seu fim próprio com a morte:

O ser-para-o-fim se torna, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da pre-sença. Entretanto, não é de forma ocasional ou suplementar que a pre-sença realiza para si essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, no curso de seu

ser. Em existindo, a pre-sença já está lançada nessa possibilidade. (Heidegger, 2002d, p. 33).

De fato, o ser-para-o-fim assumido por Álvaro de Campos se expressa nos versos seguintes com maior intensidade da consciência ontológica do poeta em se permitir refletir sobre o seu fim existencial, embora a angústia velada ainda esteja presente em seus versos. Paradoxalmente, nesse sentido, Campos promove os versos com maior tranquilidade para passar uma sensação de resignação frente ao fenômeno da morte, que o identifica como iminente em sua trajetória existencial, pois, há uma não aceitação dos sentimentos de calma e lucidez por parte do eu-lírico, que se afeta ao colocar os verbetes “exasperação de calma” e “lucidez indesejada”. Diante disso, há sim uma angústia velada no poeta diante da meia-noite, vocábulo que serve de metáfora para a morte. Comprova-se também a expressão quando o poeta dá continuidade nos versos seguintes da estrofe à temática da morte, repleta de expressões eufemistas:

Último arranco, extenuante clarão, de chama que a seguir se apaga
Frio esplendor do fogo de artifício antes da cinza completa,
Trovão máximo sobre as nossas cabeças, por onde
Se sabe que a trovoada, por estar [...], decresceu (Campos, 2019, p. 149).

Vocábulos e expressões como “último arranco”, “extenuante clarão, de chama...que se apaga”, “cinza completa”, “trovão máximo” levam-nos a pensar sobre a morte de forma angustiada, pois o poeta escolhe com cuidado os termos para nos dar uma sensação de morte em meio à situação de angústia. As expressões sobre a morte continuam nos versos seguintes, criando uma imagem de angústia diante do fim que advém: “falência instintiva que houve na minha vida”, “vão apagar o último candeeiro” (Campos, 2019, p. 149).

A morte como algo comum na consciência do eu-lírico aflora nos versos da “parte b”, do poema *A partida*. O poeta a descreve como coisa corriqueira, sem importância, que acontecerá assim como qualquer outro fato venha a se sobressair em sua existência-no-mundo. A morte, para ele, não é um mistério privilegiado, acima dos outros acontecimentos e dos entes que estão ao seu redor, mas um fenômeno comum, que o torna ainda mais um ser existente no mundo. Isso porque a morte faz

com que o poeta se recorde do passado, das vivências, do presente e dos entes que o cercam. Seguem os versos:

Porque não afrontarei sorridente, inconsciente, a Morte?
 Ignoro-a? Mas que é que eu não ignoro?
 A pena em que pego, a letra que escrevo, o papel em que escrevo,
 São mistérios menores que a Morte? Como se tudo é o mesmo
 mistério?
 E eu escrevo, estou escrevendo, por uma necessidade sem nada
 (Campos, 2019, p. 149).

Existência e morte caminham lado a lado; não são opostas, embora se confrontem o tempo todo ao longo do trajeto do ser-no-mundo. O poeta tem consciência disso e se inflama ao estabelecer em si mesmo esse confronto, desejando ser como um ente qualquer, um bicho, que não tenha consciência desse fenômeno inevitável e sem aviso prévio, a morte.

Ah, afronte eu como um bicho a morte que ele não sabe que existe!
 Tenho eu a inconsciência profunda de todas as coisas naturais,
 Pois, por mais consciência que tenha, tudo é inconsciência,
 Salvo o ter criado tudo, e o ter criado tudo ainda é inconsciência,
 Porque é preciso existir para se criar tudo,
 E existir é ser inconsciente, porque existir é ser possível haver ser,
 E ser possível haver ser é maior que todos os Deuses (Campos, 2019,
 p. 152).

Na poesia acima, encontramos a expressão “Haver de ser”, que sugere o poder-ser do *Dasein* como forma peculiar de se encontrar no mundo e no tempo de suas escolhas, incertezas, projetos e itinerário a ser percorrido diante dos entes e das facticidades. Ser é existir em meio ao mundo dos entes, que parece impelir o *Dasein* a buscar sentido para o seu modo de estar e ser-no-mundo, ainda que inconsciente do que está por vir a partir de suas escolhas enquanto poder-ser. Campos semeia versos existenciais, aflorando ainda mais a nossa capacidade de entendimento de sua escrita voltada para uma busca inicialmente ontológica, que se depara com questões cruciais de sua estada no mundo. Existir, ainda que inconscientemente, é uma delas, pois, ao existir o ser deve estar aberto à angústia de não mais poder-ser no mundo; uma possibilidade que reporta à morte e, conseqüentemente, ao fim da existência do *Dasein*, enquanto se molda às diversas possibilidades de ser e vir-a-ser. Neste sentido, o poeta se acerca de expressões para amenizar a angústia vivida diante do

tormento da morte. Na “parte c” do poema, Campos poetiza a morte como sendo algo particular, ao mesmo tempo em que não crê que possa ser atingido por ela, mas somente os outros. É tacitamente comum esta percepção da morte como sendo de outrem, e não a “minha morte”, a morte particular que deveremos um dia passar e nos defrontar com ela: “E se todos ligam pouca importância à morte, nem conseguem/ Sofrendo, ter verdadeiramente a concentração de sofrer, / É que a vida não crê na morte, é que a morte é nada” (Campos, 2019, p. 152).

Para Campos, “a morte é nada”, pois, no vazio da existência que não há mais, sente-se a angústia diante do não-ser; do nada que se mostra impreterivelmente no não poder-ser mais. Paradoxalmente, o poeta aborda o fenômeno da morte como alguém que se apresenta ao mesmo tempo em que não vem como tal: “Acolham a morte que vem, porque a morte não vem” (Campos, 2019, p. 152). Conquanto a morte vem inevitavelmente. O poeta tem consciência disso e afirma: “Acolham a morte que vem”. O que Campos poetiza é a morte que não torna o ser um nada, ou melhor dizendo, a morte não nadifica a existência do ser, ainda que este perca a capacidade de poder-ser no futuro, que não se apresentaria mais tendo a morte assolado o ser. O poeta não teme a morte como um deixar de viver. Heidegger, por seu turno, assim expõe filosoficamente o angustiar-se com a morte, que não deve ser entendido como um temor desta diante de um fim:

É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha para a pre-sença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. Não se deve confundir a angústia com a morte com o temor de deixar de viver (Heidegger, 2002d, p. 33).

A morte que vem é revelada fenomenologicamente pela angústia do ser em se deparar com o seu fim, que não é sinônimo de nadificação, mas quem sabe a chegada final do ser ao seu poder-ser mais autêntico e completo. Daí que Campos estabelece o seu paradoxo ou jogo de antítese: “A morte não vem”. Não vem a morte que é sinônimo de nadificação, de vazio existencial que assola o ser pela frente. A morte que não vem é aquela que se apressa em não cumprir o sentido final da existência do ser-no-mundo. A morte que não vem é aquela que não é assumida pelo *Dasein* em seu modo de ser e estar-no-mundo, pois consoante os versos de Álvaro de Campos, a existência conecta-se com o ser e “existir é ser”!: “Que tudo isto não pode existir e

deixar de existir, / Porque existir é ser, e ser não se reduz ao nada” (Campos, 2019, p. 153). Prossegue o poeta versificando que não devemos temer a morte como algo que nos leva ao nada:

Acolhei-a, ao chegar,
 A ela, à Morte, a esse erro da vista,
 Com os cheiros dos campos, e as flores cortadas trazidas ao colo,
 Com as romarias e as tardes pelas estradas,
 Com os ranchos festivos, e os lares contentes,
 Com a alegria e a dor, com o prazer e a mágoa,
 Com todo o vasto mar movimentado da vida (Campos, 2019, p. 153).

A morte é vida mascarada na concepção do poeta. Uma construção literária que condiz com o seu pensamento existencial: viver sem se preocupar com a morte, pois o existir é ser. Não há, portanto, em Campos uma angústia enquanto sinônimo de temor diante da morte. É bem verdade que há uma angústia em sua poesia, conforme já vimos em tópico anterior deste capítulo da tese, mas uma angústia existencial capaz de potencializar ainda mais o seu poder-ser diante do fenômeno inexorável da morte. Nos versos seguintes, Campos dá pouca importância à morte por compreender que esta não o reduzirá ao nada:

Que a morte é a vida que veio mascarada,
 E o além será isto, isto mesmo, noutro presente
 Não sei de que novo modo diversamente.
 Gritai às alturas,
 Gritos pelos vales,
 Que a morte não tem importância nenhuma,
 Que a morte é um disparate,
 Que a morte é um (...)
 E que se tudo isto é um sonho, é a morte um sonho também (Campos, 2019, p. 153).

Um sonho como qualquer outra situação vivenciada neste seu percurso existencial no mundo. Campos não destaca a morte como um fenômeno misterioso que caberia apenas à fé hipoteticamente teologizar sobre isso. O poeta, enquanto *Dasein* que se angustia, tem compreensão do fenômeno da morte como algo comum, imprevisível e parte constante da constituição existencial do ser humano no mundo. É o que ele nos revela fenomenologicamente - com versos velados no corpo da “parte e” do poema *A partida*:

Os meus estados de alma, de sucessivos, tornar-se-ão simultâneos,
Toda a minha individualidade se amarrotará num só ponto,
E quando, prestes a partir,
Tudo quanto vivo, e o que viverei para além do mundo,
Será fundido num só conjunto homogêneo (*sic*) e incandescente
(Campos, 2019, p. 156).

Um dia, um momento próximo, um agora talvez será o momento de encontro com a morte na concepção do eu-lírico de Álvaro de Campos:

A morte — esse pior que tem por força que acontecer;
Esse cair para o fundo do poço sem fundo;
Esse escurecer universal para dentro;
Esse apocalipse da consciência , com a queda de todas as estrelas —
Isso que será meu um dia,
Um dia pertíssimo, pertíssimo [...] (Campos, 2019, p. 157).

É no dia sem aviso prévio que a morte se apresentará, a florada diante do ser-no-mundo, como condição existencial de não mais poder-ser, cumprindo a saga da existência e tornando em ato tudo o que o poder-ser do *Dasein* pôde cumprir em seu itinerário neste mundo. Heidegger nos atesta que o ser-para-a-morte é possibilidade ontológica reiterada na existência humana no mundo e com os outros entes:

Ao se delimitar no projeto existencial a antecipação, tornou-se visível a possibilidade ontológica de um ser-para-a-morte em sentido próprio e existenciário. Com isso, surge também a possibilidade de a pre-sença poder-ser toda em sentido próprio, mas somente como uma possibilidade ontológica (Heidegger, 2002d, p. 50).

O poeta prossegue em sua construção literária abordando a morte ao longo de todo o poema, cuja extensão é organizada em partes sucessivas e encadeadas, subdivididas por letras do “a” ao “r”, segundo a organização da obra feita por Teresa Rita Lopes (2019). Nesse sentido, o discorrer sobre a morte traz em si mesmo metáforas condizentes desta, enquanto existencial do *Dasein* que apreensivamente assume a sua condição, ainda que angustiada, diante do seu “fim” irrevogável. Surgem expressões e construções poéticas que denotam a forma como o poeta encara a sua morte de frente, sem medo e consciente de que esta é parte integrante de seu ser-no-mundo: “Entremos na morte com alegria!”; “Estou morto, de tédio também”; “No grande Carnaval do espaço entre Deus e a vida”; “Meu corpo é a minha roupa de baixo; que me importa”; “Que aqui ou ali a coma a traça orgânica toda?”

(Campos, 2019, p. 158). Álvaro de Campos segue contrapondo a morte ao seu poder-ser, ratificando afirmações próprias de sua compreensão de *Dasein* lançado ao mundo e no tempo: “Eu sou Eu. / Viva eu porque estou morto! Viva! / Eu sou Eu (Campos, 2019, p. 158).

Em sua indagação sobre a morte, Campos, conforme já salientamos alhures, não teme a morte, porém constrói versos que se referem mais ao medo de continuar a vida sem sentido do que propriamente o morrer, extinguindo-se de tudo e de todos os entes ao seu redor: “Todos julgamos que seremos vivos depois de mortos. / Nosso medo da morte é o de sermos enterrados vivos” (Campos, 2019, p. 159).

O título da poesia *A partida* já revela em si mesmo essa abordagem de Campos a respeito da morte, enquanto algo natural do dia a dia, pois constantemente estamos, enquanto *Dasein*, em caminhada, em direção a algo, a algum lugar, em percurso até sem rumo, porém certos de que estamos na trajetória existencial de um poder-ser, que se encaminhará com destino à sua autenticidade de vida, a qual se dá com a morte, enquanto fim mais coerente de seu poder-ser no mundo.

Quando for a Grande Partida,
Quando embarcarmos de vez para fora dos seres e dos sentimentos
E no pacote A Morte (que rótulo levarão as nossas malas...
Que nome comprazentemente estrangeiro, de lugar, é o do porto de destino?)
Quando, emigrantes para sempre, fizermos a viagem irreparável,
E abandonarmos este oco e pavoroso mundo [...] (Campos, 2019, p. 159).

Diante dos entes que o cercam, Álvaro de Campos poetiza a morte como fenômeno existenciário que desvela o sentido das coisas no mundo e no tempo. Há um fim iminente que não se deve desprezar ou ter medo, mas, a bem dizer, este fim não deve gerar no *Dasein* tristeza ou sentimento de nadificação, tendo em vista que se trata de um existencial inevitável e próprio da condição ontológica do ser-humano-no-mundo, assim como é o viver, o respirar, o falar e os demais traços constituintes do ser em sua trajetória temporal. O poeta então celebra a existência como forma de ser-com os demais entes e coisas próximas a si:

Vivam, vivam, vivam
Os montes, e a planície, e as ervas!
Vivam os rios, vivam as fontes!

Vivam as flores, e as árvores, e as pedras!
 Vivam os entes vivos e os bichos pequenos,
 Os bichos que correm, insectos e aves,
 Os animais todos, tão reais sem mim,
 Os homens, as mulheres, as crianças,
 As famílias, e as não-famílias, igualmente!
 Tudo quanto sente sem saber porquê!
 Tudo quanto vive sem pensar que vive!
 Tudo que acaba e nunca se aumenta com nada,
 Sabendo, melhor que eu, que nada há que temer,
 Que nada é fim, que nada é abismo, que nada é mistério,
 E que tudo é Deus, e que tudo é Ser, e que tudo é Vida (Campos,
 2019, p. 160).

Neste celebrar existencial, Campos não teme a morte, porque ela o proporcionou uma atitude de compreensão autêntica diante do mundo e com isso recapitula a si mesmo todas as suas formas de vivência da liberdade. É um *Dasein* que, livre, tem consciência de si e do mundo dos entes. Sabe expressar justamente a sua posição de ser-no-mundo para além dos grilhões que poderiam sufocá-lo, inclusive o da morte, caso não tivesse acolhido o sentimento de angústia que o permeia, incompreendido o seu sentido e objetivo em sua existência no mundo. Poetiza a liberdade e o pensamento solto sem amarras, ou afetado pelo medo de morrer:

Ah, estou liberto!
 Ah, quebrei todas
 As algemas do pensamento.
 Eu, o claustro e a cave voluntários de mim mesmo,
 Eu o próprio abismo que sonhei,
 Eu, que vi em tudo caminhos e atalhos de sombra
 E a sombra e os caminhos e os atalhos eram eu!
 Ah, estou liberto...
 Mestre Caeiro, voltei à tua casa do monte
 E vi o mesmo que vias, mas com meus olhos,
 Verdadeiramente com meus olhos,
 Verdadeiramente verdadeiros...
 Ah vi que não há muitos abismos! (Campos, 2019, p. 160).

A morte sem mistério é a condição ontológica que Campos prevê em seu destino final. A morte como algo comum, corriqueiro, sem desespero, cuja iminência o aproxima ainda mais da celebração da vida. A morte não é aniquilamento do poder-ser do poeta. É possibilidade de completude da existência, vivenciada intensamente em suas relações com os entes e o mundo ao seu redor. Benedito Nunes, ao

interpretar e refletir sobre a morte de acordo com a fenomenologia de Heidegger, esclarece:

O *Dasein* chega, pois, a um fim, mas que o determina desde o princípio, como possibilidade do que virá a ser. A morte não é para ele, portanto, o puro aniquilamento, representável conforme a experiência da caducidade, que nivela, como um fato objetivo, impessoal e necessário, na série das causas naturais, todo trespasse dos entes à supressão ou ao desaparecimento peculiares ao ser-à-vista. Ontologicamente falando, o homem deixa de viver porque morre, e morre porque lhe é inerente o morrer, enquanto poder-ser de cada qual. o “infausto acontecimento” torna-se possibilidade da existência, ingressando, intransferível e irrepresentável, na relação com o ser a que a existência está concernida (Nunes, 2012, p. 119).

A possibilidade de existência instaurada no *Dasein* faz com que este assuma o seu poder-ser inclusive diante da morte, enquanto acontecimento inevitável. Há um assumir pessoal no morrer que o singulariza e plenifica a sua completude de ser-no-mundo e com os demais entes, agora assumindo o seu fim existencial. A finitude assumida pelo *Dasein* é poetizada sem temor por Campos nos versos em que expõe, com inspiração literária o seu conceito morte para além das possibilidades ou conjecturas feitas de um certo “pós-morte”:

Não há abismos!
 Nada é sinistro!
 Não há mistério verdadeiro!
 Não há mistério ou verdade!
 Não há Deus, nem vida, nem alma distante da vida! (Campos, 2019, p. 160-161).

O poeta não está interessado em negar as possibilidades dos valores transcendentais que operam no pós-morte. Em verdade, o eu-lírico, ao afirmar que “não há Deus, nem vida, nem alma distante da vida”, corrobora com a convicção justamente contrária de que tudo se apega à vida neste mundo, inclusive o morrer que não existiria sem vida. Paradoxalmente, Campos reflete que Deus, alma e vida só encontram sentido enquanto participam da clareira do ser neste mundo e em sua existência com os demais entes. Não há transcendência sem imanência; não há ontológico sem o ôntico; assim como não há vida sem existência. Tudo interligado confere sentido ao *Dasein* que sofre as facticidades de sua peculiar existência no mundo e no tempo. Álvaro de Campos se rejubila ao deparar-se com a sua autenticidade existencial, sem receios ou rodeios que prefigurem uma noção fragilizada da morte. Não se sente preso à vida, nem se mostra amedrontado diante

da perspectiva da morte. É natural que se dirija ao “Grande Libertador”, ao Ser Absoluto, com um sentimento de fé que lhe é especial, mas este olhar de crença não o deixa abalar suas convicções acerca da existência fadada ao fim neste mundo e neste tempo:

Agora que estou quase na morte e vejo tudo já claro,
Grande Libertador, volto submisso a ti. (Campos, 2019, p. 164).
[...]
Desfraldando ao conjunto fictício dos céus estrelados
O esplendor do sentido nenhum da vida...
Toquem num arraial a marcha fúnebre minha!
Quero cessar sem consequências...
Quero ir para a morte como para uma festa ao crepúsculo. (Campos, 2019, p. 164).

A transcendentalidade impressa nos versos finais da poesia analisada enfatiza, na verdade, um aspecto peculiar do ser do poeta em versificar o seu lado místico ao deparar-se com o seu fim existencial. Não se trata aqui, portanto, de uma reafirmação de crença do poeta em algo sobrenatural no pós-morte, mas uma convicção que ele possui em sua constituição transcendental do ser-para-a-morte não fadado ao nada, mas aberto à completude de sua totalidade existencial ou mesmo, quem sabe, em novas searas de possibilidades ontológico-existenciais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nosso itinerário de pesquisa sobre a relação filosofia e poesia, deparamo-nos com temáticas envolventes que despertaram a nossa curiosidade e causaram-nos espanto e admiração. Nesse sentido, em contato com a poesia de Fernando Pessoa, percebemos que a antologia poética deste insigne escritor estava recheada de traços existenciais, muito próximos de uma releitura desta a partir do filósofo de *Ser e tempo*. Há na poesia de Fernando Pessoa um grau de abertura que nos permite uma reflexão existencial ampla e dinâmica, centrada em temas que convergem para a fenomenologia heideggeriana, perpassando por sua hermenêutica ontológica. A poesia pessoana multifacetada nos direciona ao fazer poético dentro das cotidianidades do *Dasein*, aos moldes heideggerianos. É no mundo e com os outros que Pessoa encarrega de trazer à tona, em seus versos, a condição ontológico-existencial do ser humano diante dos entes e fenômenos, bem como das facticidades vivenciadas pelo poeta ao longo de sua existência no mundo marcado pelo avanço da modernidade.

Em nossa contemporaneidade, o pensamento filosófico de Heidegger em diálogo hermenêutico com a poética de Fernando Pessoa nos predispõe a indagar o sentido do ser, em meio ao emaranhado e complexo contexto em que nos inserimos. O ser humano no mundo se vê angustiado diante das inúmeras possibilidades de ser e atuar com os outros numa relação de transformação e mudança, em virtude das exigências de produtividade do cenário atual estabelecido, no qual não há espaço para o chamado ócio criativo ou para o puro deleite de ser em contraposição ao “fazer”. Assim, o sujeito se mostra angustiado e preso numa dependência constante em estar sempre pronto para a produtividade. Este mesmo sujeito se vê como alguém que produz e se encontra dentro de um modelo de convivência social que eleva o ser-produtivo acima do ser-pessoa. Nesta condição, é imprescindível o despertar do pensamento filosófico, como forma de se questionar e redirecionar nossos esforços contra uma cotidianidade que visa apenas a alimentar o modelo de produtividade, ditado pelas regras do mercado e da economia neoliberal, que privilegia o jogo do capital financeiro e exclui o poder-ser mais próprio e substancial do ser humano.

Não obstante, a poesia de Fernando Pessoa nos oferece elementos singulares para se chegar a uma reflexão em torno do ser em suas mais variadas potencialidades

de se abrir ao mundo, cujos liames se dão de modo amplo e não reducionista ao ser-produtivo apenas. Uma releitura da poética de Pessoa em consonância com a ontologia hermenêutica heideggeriana permite ao leitor hermeneuta uma compreensão de mundo aberta ao poder-ser, o qual se coloca numa concepção que vai além daquela defendida pelo neoliberalismo produtivo que encerra o ser humano numa cadeia ubertosa. A proposta de se reler a nossa realidade, tendo por instrumento as discussões provenientes da relação poesia e filosofia, nos leva a contrapor necessariamente um paradigma de nossa época em que o ato de se admirar e se espantar pelas coisas e realidades distintas é dispensável, por não produzir lucro financeiro.

Os temas filosóficos discutidos por Heidegger, dentre os quais se destacam o sentido do ser, a angústia, o tempo e a morte, conforme vimos ao longo de nossa tese, são coexistentes em Fernando Pessoa e de forma bem expressiva quando, no *habitat* da linguagem do ser por excelência, que é a poesia, analisamos o nosso cenário atual e deparamo-nos com o heterônimo Álvaro de Campos que, mesmo cantando os avanços da modernidade e das máquinas, poetiza a angústia de existir no mundo caótico produzido pela tecnociência. No entanto, aflora nele a opção do existir sem possibilidades de ser um outro-ser em meio ao caos da pós-modernidade, que surge com força e impede o ser de se multiplicar em suas possibilidades várias de existir.

Na poesia *Tabacaria*, Álvaro de Campos afirma a sua condição ontológica em meio a um mundo que exige a todo instante que o poder-ser esteja em sintonia com o avanço alienante e acelerado do mundo pós-moderno. Diante dessa situação degradante da subjetividade humana, não há espaço para a criatividade do ser-pessoa. Os versos iniciais de *Tabacaria* nos convidam à reflexão em torno do nosso ser-pessoa em contraposição ao modo alienante de ser no mundo pós-moderno, que, conforme sinalizamos acima, privilegia a nossa capacidade de produzir e ter em oposição ao nosso poder-ser mais próprio e precípuo que se abriga em nosso âmago. O poeta rechaça a ideia de ser-nada: “Não posso querer ser nada. / À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” (Campos, 2019, p. 221). Diante da obrigatoriedade de ser “alguém”, de ser “algo” ou ter uma posição privilegiada dentro da cadeia produtiva da pós-modernidade neoliberal, o ser se angustia e tende a fazer escolhas entre o seu poder-ser próprio e autêntico e o ser-alienante, proposto por aqueles que perdem a sua identidade para assumirem uma máscara que atenda às exigências do contexto sócio-político-econômico de nossa época. “Não posso querer

ser nada” é a opção fundamental de Campos diante das imposições constantes do mundo pós-moderno, o qual operacionaliza uma estrutura que finda a originalidade criadora do ser-pessoa. Não é permitida a multiplicidade de ser em sua mais madura e real possibilidade, em vista das potencialidades que carregamos em nosso poder-ser. O contexto atual da pós-modernidade alimenta-se muito mais da homogeneidade das atitudes, relações e condições ontológicas, por ser mais típica e próxima dos pseudovalores cultivados quando se nega a singularidade-múltipla e diversa de cada ser-no-mundo.

Assim, a poesia de Campos nos ajuda a perceber que, diante das imposições de homogeneização do ser em meio ao mundo “ordenado” da pós-modernidade, temos uma opção: a linguagem do ser por excelência, conforme nos ensina Heidegger, a poesia! “Sonhar todos os sonhos”, ou seja, acorrer para todas as possibilidades de escolhas e despertar em nós a multiplicidade do ser-pessoa que existe em nossa capacidade criativa, original e singular de ser: “À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” (Campos, 2019, p. 221). É no despertar de ser múltiplo, sem negar efetivamente a nossa identidade de ser-pessoa, singular e diversa concomitantemente no mundo, que a poética de Fernando Pessoa nos convida ao rumo destoante das imposições de homogeneização de nossa época. Não é à toa, que tal homogeneização tem gerado uma fragmentação do sujeito em eus posições, que, vivenciando um cenário dúbio, ilusório, virtual e falso, se entregam às amarras de uma padronização ontológica especialmente nas redes sociais. Há uma “corrida maluca” para se chegar à glória das curtidas e do número massivo de seguidores pelas redes sociais. Isso se dá com os *posts* que fabricam memes, repetitivos e alienantes em muitos casos, que viralizam e ditam as regras para ampliar o número de interações e, com elas, o sucesso do usuário das redes sociais. Esse fato derruba a noção de ser-múltiplo e original e envolve o ser-pessoa no mais completo elo alienante, fazendo com que este ser-pessoa perca a sua identidade e se sinta sempre obrigado a participar de um círculo vicioso de postagens sem sentido na internet, fragmentando, portanto, o seu ser-pessoa mais essencial e se homogeneizando numa realidade virtual que não é a dele. Os versos de Campos já nos alertam do perigo de ser o mesmo o tempo todo para atender aos anseios de um mundo fundado nas coisas e não nas pessoas: “Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou? / Ser o que penso? Mas penso tanta coisa! / E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!” (Campos, 2019, p. 222).

De fato, os questionamentos existenciais, angustiantes, de Fernando Pessoa, na poesia de seu heterônimo Álvaro de Campos, são muito atuais à nossa geração, marcada pelo avanço frenético da internet, em especial das redes sociais. Quando contemplamos tal situação é inevitável lembrarmos da angústia pessoana em ser-outros. Contrariamente ao ser-outros das redes sociais, na poesia, Fernando Pessoa busca a si mesmo, dentro dele, em cada heterônimo, sobretudo em Campos. O poeta se mostra como um sujeito que vence qualquer alienação de si, pois o seu propósito não é ser-outros numa condição de se homogeneizar no mundo, mas numa múltipla situação ontológica de acolher o seu poder-ser repleto de potencialidades criativas e diversas.

Outrossim, Heidegger e Fernando Pessoa, no caminho da linguagem, nos entregam uma via de acesso ao ser, dentro de uma investigação diante do mistério, o qual envolve a relação poesia e a filosofia, que se dá inicialmente no espanto e admiração diante do espetáculo dos entes em nossas cotidianidades. Rer a poesia de Pessoa em confluência com a ontologia hermenêutica heideggeriana nos envolve enquanto ser-no-mundo, que somos, acostumados com a lida do dia a dia, mas carentes de uma pausa para contemplar o que o mundo, ao nosso redor, nos oferece de fenômenos para o nosso mais próprio poder-ser.

Com efeito, o fazer poético desvela os fenômenos recônditos do poeta, enquanto *Dasein*, que, multifacetado, considera o mundo e os entes ao seu redor como matéria propícia para o seu intento em se descobrir na essência da linguagem do ser, que é a poesia. A poesia de Fernando Pessoa fundamenta o seu poder-ser que se move na direção de sua própria história e existência humana no mundo. Heidegger nos ensina que

A poesia não é um enfeite acessório do estar-aí humano, não é apenas um entusiasmo passageiro e muito menos uma simples exaltação e entretenimento. A poesia é o fundamento que sustenta a história e, portanto, tampouco é apenas uma manifestação da cultura e, sobretudo, jamais uma mera “expressão” de uma “alma civilizacional”. [...] A poesia se parece com um jogo, e, contudo, não é. O jogo reúne os homens, decerto, mas de tal forma que nele cada um se esquece precisamente de si mesmo. Na poesia, ao contrário, o homem se reúne sobre o fundamento do seu estar-aí (Heidegger, 2013, p. 53; 55).

As angústias e as facticidades vividas pelo autor dos heterônimos marcam uma poesia estilizada por uma sensação de emoções e afetos, muitas vezes

desconhecidos pelo autor, mas muito bem transmitidos nos versos ao leitor. A criação de personagens-poetas denominados de heterônimos ganhou força a tal ponto de terem vida própria alheia inclusive ao do autor-criador. Neste ínterim, os heterônimos, com biografia e existência próprias, parecem surgir de uma crise ontológica vivida pelo autor-criador, angustiado diante de um “eu” fragilizado que necessita de se expandir em outras personalidades. O drama vivido por Pessoa não se satisfaz na resolução entre o ser e o não-ser poeta, mas na luta constante por tentar desvelar-se a si mesmo em outras personalidades que se lhe afloram nos nascimentos dos heterônimos.

Ademais, nossa tese propôs enfatizar esta problemática para além da estratégia literária, muitas vezes moldada por autores a partir de pseudônimos que nada interferem em seu modo de ser e estar-no-mundo. Diferentemente do que acontece com a poesia e a existência de Fernando Pessoa, pois este assume sua condição ontológico-existencial de possuir outros eus dentro de um eu-postiço e/ou fragilizado. Os tópicos escolhidos e discorridos, em nossa tese, mostram este caráter de reflexão ontológica em torno da obra pessoana. A tese que se estabeleceu neste parâmetro é ratificada com a expressão que marca a poesia de Fernando Pessoa: “A minha arte é ser eu. Eu sou muitos. Mas, com o ser muitos, sou muitos em fluidez e imprecisão” (Pessoa, 2006, p. 200). Ser-outros em si mesmo é a angústia do poder-ser em Fernando Pessoa. Sente-se múltiplo e uno concomitantemente. É desafiador ser-outros quando dentro de si o poeta almeja identificar-se consigo mesmo ainda que se sinta múltiplo. A criação heteronímica de Pessoa atinge o seu auge em Caeiro, Reis e Campos. Entretanto, em Álvaro de Campos, temos o retrato mais preciso de um poeta que, em crise existencial, acolhe a si mesmo em outros, perfazendo um caminho de convergência com as suas criações. Assim, compreende que o seu ser e estar-no-mundo relaciona-se inevitavelmente com os outros eus que moram dentro de si. Álvaro de Campos se mostra como o seu autorretrato mais fiel do que ele gostaria de representar e compreender de si mesmo. Entre o ser de Pessoa e o ser-outros, a figura de Álvaro de Campos é a que mais tende a se desvelar como uma possibilidade ontológico-existencial de sua criação para além de uma estratégia literária ou estética em sua poesia.

Na experiência de busca pelo sentido do ser, Fernando Pessoa extravasa em outros eus e chega à precípua conclusão de que a sua existência está fadada a constituir-se ontologicamente com outros eus. Sente-se múltiplo existencialmente e se angustia por não ter uma identidade fixa considerada “normal” como a de outros

poetas que insistem em não se autoconhecer. O autoconhecimento de si produz nele sensibilidades várias, incapazes de serem decifradas ou desveladas em puros fenômenos de sua lida com as palavras e o mundo dos entes:

Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe (se é esses outros) ... [...] Sinto-me múltiplo. [...] 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 [...], por uma suma de não-eus sintetizados num eu posição (Pessoa, 1985, p. 81).

Em se tratando de linguagem poética, poderíamos nos perguntar se tais palavras poderiam ser consideradas para além da vida ficcional traçada em versos pelo poeta. Com Heidegger, esta indagação ganha sentido de possibilidade efetiva, pois, para o filósofo, conforme já patenteamos no corpo da tese, a poesia é que melhor expressa o sentido do ser em sua linguagem de desvelamento dos fenômenos à sua volta. Desse modo, é, por meio da linguagem poética, que a busca pelo sentido do ser torna-se o nosso referencial filosófico para chegarmos ao desvelamento de nosso modo de ser e estar-no-mundo, cercado pelos entes e com eles ao nosso redor, em nossas cotidianidades. Heidegger, ao empreender tão instigante busca filosófica, alicerçou o caminho de sua investigação ontológica tendo a linguagem poética como lugar próprio da habitação do ser. É na poesia que o ser se mostra de maneira plena e em sua completude com o mundo circundante. Os existenciais que formam o conjunto do ser em sua estada no mundo revelam categoricamente a possibilidade que temos de construirmos uma tentativa de investigação do *Dasein* em sua relação com os entes, fenômenos e facticidades que, inseridos em sua existência, formam-no como ser do ente. Somente o *Dasein* compreende a si mesmo e pode interpretar essa estada no mundo dos entes. Assim, é imperioso dizer que Heidegger assume a sua fenomenologia como hermenêutica ontológica, visto que todo o fenômeno é interpretado pelo *Dasein* em seu modo de ser e ser no mundo e no tempo. Mundo, angústia, poder-ser, tempo e morte são existenciais que se ligam e operam na constituição do *Dasein* em seus desafios corriqueiros da cotidianidade e em suas relações com os demais entes em sua existência.

A leitura que fizemos da poética de Fernando Pessoa trouxe-nos a perspectiva de se fazer uma reflexão espantosa da filosofia em torno do ser do poeta, angustiado por ter outros eus dentro dele. Na seara dos outros eus, conseguimos identificar

juntamente com os críticos literários do poeta moderno que os heterônimos são na verdade pessoas dentro do Poeta. Não há como negar a influência dos heterônimos não somente na criação literária pessoana, mas na vida comum e corriqueira de Fernando Pessoa, enquanto ortônimo e ele mesmo. Daí que partimos da premissa de que os heterônimos são outros eus que orbitam no “eu profundo” de seu verdadeiro ser-poeta-pessoa. Em Fernando Pessoa, não conseguimos separar autor de obra, conseqüentemente, autor de heterônimos... A sua criação heteronímica é bastante pujante e se solidifica nele mesmo, enquanto poeta e pessoa, dotado de angústia por uma crise existencial que se instala nele mesmo.

Instaura-se na biografia de Fernando Pessoa a vida de seu heterônimo mais próximo. Conforme vimos nos capítulos da tese, Álvaro de Campos envolvia-se ativamente na vida particular de seu criador. Não obstante os fatos de que narramos e trouxemos à tona de interferências de Campos na existência de Pessoa, seria inegável a busca de Pessoa, enquanto criador de outros eus, por seu verdadeiro ser-no-mundo. Fernando Pessoa inadvertidamente dá vida própria ao seu heterônimo que extrapola os limites da ficção e ancora em seu ser profundo, a ponto de fazer parte de sua vida real. Com razão, escreve Richard Zenith (2022, p. 28):

Pessoa ancorou sua própria identidade no sistema de heterônimos. Ao fazer isso, não apenas reconheceu a natureza instável de quem era, mas abraçou e encarnou, por meio da linguagem, essa instabilidade. Foi capaz de dar substância e contornos verbais à própria noção de eu sem falsificar sua incerteza inerente, uma vez que os heterônimos – como partículas em um campo quântico – existiam em tensão dinâmica uns com os outros.

Nesta aparente confusão entre ser e não-ser, sob o prisma de “eu” profundo e verdadeiro, o poeta Fernando Pessoa escolhe existir em vários eus dentro de si mesmo. É uma escolha ontológico-existencial que lhe traz a certeza de ser-com-os-outros o seu verdadeiro e essencial existir-no-mundo. A angústia que perpassa o seu ser-com não é temor, nem mesmo o sufoca em sua existencialidade. É antes de tudo uma angústia que lhe desperta escolhas e lhe confronta diante de seu poder-ser mais peculiar: a morte. Esta é sempre presente na vida literária dos poetas. Um autor sempre morre em função de seu leitor, já nos ensina Roland Barthes (1988). Mas esta morte da qual Barthes discorre não se trata de algo biológico, psicológico ou quiçá ontológico. Propõe Barthes, em sua arguição, que o autor morre em função do leitor

numa perspectiva puramente hermenêutica. É que o leitor passa a ser o novo autor ao reinterpretar o texto e recriá-lo sob condições que influem diretamente em sua leitura: mundo, o ambiente, o tempo, as vivências, os efeitos do texto... São condicionantes que fazem com que o leitor dê outro direcionamento ao texto e dentro de si provoque nele um outro texto, o qual já não pertence mais ao autor original. Daí que este morre para surgir o leitor-autor. Portanto, em Fernando Pessoa não temos este fim amparado pelo leitor-autor, temos, na verdade, uma outra condição: a morte com a qual se confronta o poeta Fernando Pessoa é a de um eu-postiço que o tempo todo se esconde em sua poesia, em meio aos fenômenos que dela advêm e sobretudo de maneira firme nos heterônimos criados, que são verdadeira poesia em pessoas ficcionais. Este eu-postiço morre em função da busca pelo seu verdadeiro eu presente em outros eus-heteronímicos. Fernando Pessoa confronta-se com a morte do eu e se angustia ao multiplicar-se em outros eus solidários a si na criação poética.

É na linguagem poética que a sua investigação pelo seu verdadeiro ser se dá. Não obstante a aparição de vários heterônimos, não podemos deixar de frisar que, em Álvaro de Campos, Fernando Pessoa desvela o seu mais profundo “eu” por perceber nele a sua identificação ontológico-existencial. Não é à toa que Fernando Pessoa deixa Álvaro de Campos participar sem rodeios de sua vida pessoal e concreta.

A tarefa de construção de um diálogo entre filosofia e poesia se torna precípua na medida em que corroboramos com Heidegger que pensar o ser, investigá-lo para compreendê-lo, a partir do *Dasein* que somos, emerge na linguagem poética como dito sóbrio de quem percorre a trajetória ontológico-existencial nos liames do ser-como-mundo, sem temer a completude de seu poder-ser. Heidegger assim escreve ao referir-se à experiência da poesia em Hölderlin:

Mas haveria, e há, esta necessidade única, de experimentar pensar sobriamente aquilo que, dito na sua poesia, permanece como não dito. Esta é a via da história do ser. Se caminharos por esta via, ela conduzirá o pensamento a um diálogo com o poeta, diálogo esse que pertence à história do ser (Heidegger, 2002a, p. 314).

O filósofo considera, portanto, que entre pensar e poetar há um local de diálogo aberto na seara da linguagem para o desvelamento dos entes que encobrem a possibilidade da investigação do sentido do ser. Encontra-se, deveras, na linguagem poética a chave hermenêutica para a compreensão ontológica do eu múltiplo de

Fernando Pessoa em seus heterônimos. Não como outros eus fragmentados, mas como eus que se convergem na diversidade múltipla do eu uno de Fernando Pessoa – cuja existência se dá no Ser-Poeta em poetas, ou a bem dizer, ser-eu-verdadeiro em outros eus-heteronímicos. A coexistência da Filosofia e Poesia se mostra nos versos de Pessoa. Heidegger afirma que o homem, em face da angústia que é mola propulsora para o seu estar-no-mundo, é um ser-para-a-morte. O poeta reconstrói o seu Eu, agora totalizado e pleno, consciente da angústia em ser plural. Morre o Eu falso, surge o Eu múltiplo e uno concomitantemente.

O diálogo entre filosofia e poesia em Fernando Pessoa e Martin Heidegger continuará aberto em vários trajetos de nosso itinerário hermenêutico, sob os auspícios da existência humana no mundo, que, angustiada, se move, se transforma, transborda em si mesma e se dá em multiplicidade de eus, envolvidos na seara da linguagem poética e do mundo circundante que, insistentemente, se aflora em versos existenciais da poesia da vida. Não há parada definitiva que impeça a continuidade desta trajetória ontológico-hermenêutica do ser em poesia e do ser em filosofia em Fernando Pessoa. A riqueza da multiplicidade do poeta em poetas é fonte inesgotável de uma experiência vital para aqueles que desejam inquerir o sentido do ser em seu habitat mais original: a poesia. A propósito disso, Luiz Rohden (2007, p. 104) argumenta que: “A linguagem poética, mesmo constituindo uma medida da realidade, conserva e potencializa o dito e o não dito totalmente, o que ainda se pode dizer, o mistério”.

Enfim, vale a pena percorrer cada passo deste mistério de encontro e de busca pelo sentido do ser na poética; filosofia e poesia se dão em encontro, de mãos dadas no noturno das palavras veladas em esconderijo próximo do âmago daqueles que ouvem o dizer da palavra na clareira do ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDALA JÚNIOR, Benjamin; PASCHOALIN, Maria Aparecida. *História social da literatura portuguesa*. São Paulo: Ática, 1994.
- BARTHES, Roland. *Da obra ao texto – a morte do autor*. In: BARTHES, R. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*: São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CAMPOS, Álvaro de. *Ficções do Interlúdio*. In: PESSOA, F. *Obra poética de Fernando Pessoa*. Vol 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- CAMPOS, Álvaro de. *Carnaval*. In: LOPES, Teresa Rita. (org.). *Fernando Pessoa. Vida e obra do engenheiro Álvaro de Campos*. São Paulo: Global, 2019.
- CAMPOS, Álvaro de. *A partida*. In: LOPES, Teresa Rita. (org.). *Fernando Pessoa. Vida e obra do engenheiro Álvaro de Campos*. São Paulo: Global, 2019.
- CAMPOS, Álvaro de. *Bicarbonato de Soda*. In: LOPES, Teresa Rita. (org.). *Fernando Pessoa. Vida e obra do engenheiro Álvaro de Campos*. São Paulo: Global, 2019.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- COELHO, Antonio Pina. *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.
- COELHO, Jacinto do Prado. *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*. 3 ed. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Vol. I. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997, 2003.
- GIL, José. *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio d'Água, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 2 ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto- a Filosofia?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989a. Col. Os Pensadores.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges Duarte et al. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2.ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et al. Petrópolis: Vozes, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte II. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002d.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo; Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia*. Hermenêutica da facticidade. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Ducker. Brasília: Editora UNB, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2020. 2ª tiragem.

HÜHNE, Leda Miranda (org.). *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeatar pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2020.

LEYTE, Arturo. *Heidegger: o fracasso do ser*. Trad. Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015.

LOPES, Teresa Rita. (org.). *Fernando Pessoa. Vida e obra do engenheiro Álvaro de Campos*. São Paulo: Global, 2019.

MONTEIRO, Adolfo Casais. *Estudos sobre a poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

MOISÉS, Carlos Felipe. *Fernando Pessoa: almoxarifado de mitos*. São Paulo: Escrituras, 2005.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

NUNES, Benedito Nunes. *Hermenêutica e poesia. O pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 2011. 2ª Reimpressão.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PAZ, Octávio. *O desconhecido de si mesmo – Fernando Pessoa*. In: _____. *Signos em rotação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa, alguém do eu, além do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

PESSOA, Fernando. *Poesias* (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1966.

PESSOA, Fernando. *Seleção poética*. São Paulo: José Aguilar, 1971.

PESSOA, Fernando. *Ficções do interlúdio 4*. Poesias de Álvaro de Campos. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.

PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus*. 11 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PESSOA, Fernando. *Obras em prosa*. 4 ed. Petrópolis: Nova Aguilar, 1985.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. 3ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

PESSOA, Fernando. *Poesias*. Lisboa: Ática, 1995.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. Organizador: Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PESSOA, Fernando. *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*. São Paulo: A Girafa, 2006.

PESSOA, Fernando. *Obra poética de Fernando Pessoa*. Vol II. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

PESSOA, Fernando. Arquivo Pessoa. Obra edita. Disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos>. Acesso em 20 abr. 2023.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Vol I, II e III. Org. Antonio Quadros. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

PÓ, Gabriela Sofia Martins. *A fenomenologia do tédio no livro do desassossego*: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Évora, Évora, 2015.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Unisinos, 2002. Coleção Ideias.

ROHDEN, Luiz; *Filosofia e Literatura*: linguagem científica, hermenêutica e literária. Ijuí: Unijuí, 2003.

ROHDEN, Luiz. *Metafísica: uma experiência poética*. In: REDYSON, Deyve.; ALMEIDA, Jorge Miranda; PAULA, Marcio Gimenes (orgs.). Sören Kierkegaard no Brasil.: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.

ROHDEN, Luiz.. *Entre Filosofia e Literatura*; recados do dito e do não dito. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. Notas explicativas. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 12 ed. Petrópolis: vozes, 2002c.

SEABRA, José Augusto. *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. São Paulo: 1974, Perspectiva.

SENA, Jorge de. *Fernando Pessoa e Cª. Heterónima*. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

SILVA, Marcelo Brito da. Álvaro de Campos e a experiência da modernidade. *Revista Ininga*. Teresina, v. 3, n.2, p. 55-65, jul./dez. 2016.

SOUZA, Fabrício Lúcio Gabriel de. O drama e o espanto: sobre poesia e filosofia em Fernando Pessoa. Dissertação (Mestrado em Estética e Filosofia da Arte) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010. Disponível em: https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/2524/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O_DramaEspantoPoesia.pdf. Acesso em 10 fev. 2023.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

VASCONCELLOS, Lisa Carvalho. *Vertigens do eu*. Autoria, alteridade e autobiografia na obra de Fernando Pessoa. Belo Horizonte: Relicário, 2013.

ZENITH, Richard. *Pessoa: uma biografia*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Referências Bibliográficas Consultadas:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

CANDIDO, Gisele Batista. *O desassossego e o pensamento poético-filosófico de Fernando Pessoa*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

CRESPO, Ángel. *A vida plural de Fernando Pessoa*. Trad. José Viale Moutinho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

ENGLER, M. Reus. *Tò Thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/95176/292163.pdf?sequencia=1&isAllowed=y>. Acesso em 10 mar. 2023.

FERNANDES, Larissa Sousa. *Verdade em obra: arte e poesia na filosofia de Martin Heidegger*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/5600/1/arquivototal.pdf>. Acesso em 03 mar. 2023.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva. A virada hermenêutica*. Vol II. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva. Heidegger em retrospectiva*. Vol I. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel -Husserl – Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989b. Col. Os Pensadores.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Poetry, language, thought*. New York : Harper & Row, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude solidão*. 2 ed. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

LIND, Georg Rudolf. *Teoria poética de Fernando Pessoa*. Porto: Editorial Inova, 1970.

PLATÃO. *Teeteto*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

POUND, Ezra. *Abc da Literatura*. 9. ed. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1999.

RIBEIRO, Nuno Filipe Gonçalves. *Tradição e pluralismo nos escritos filosóficos de Fernando Pessoa*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012. Disponível em: https://run.unl.pt/bitstream/10362/7297/1/Tese_Tomo%20I.pdf. Acesso em 10 fev. 2023.

ROSSATO, Leonardo Barbosa. *A caminho da poesia em Martin Heidegger*. Uma fenomenologia e hermenêutica da linguagem. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/38989/1/2020_LeonardoBarbosaRossato.pdf. Acesso em 8 fev. 2023.

SEABRA, José Augusto. *O heterotexto pessoano*. Ensaios. Lisboa: Dinalivro, 1985.

SEIBT, César Luís. *Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger*. Revista do Nufen. Belém, vol 10, n. 4, p.126-145, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912018000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 10 fev. 2023.

SILVA, Iris Danielle Marcolino. *A poesia e o habitar poético como possibilidade de formação humana: entre o filósofo Martin Heidegger e o poeta Friedrich Hölderlin*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/188273/PEED1298-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em 05 abr. 2023.

SOARES, Angélica M. Santos. A crítica. In: SAMUEL, R. *Manual de teoria literária*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

SQUEFF, Maria Ozomar Ramos. *A filosofia na poesia de Fernando Pessoa*. Trad. Lory Zielinsky. Porto Alegre: UFRS, 1980.

STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais da poética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

TANAJURA JÚNIOR, J.M. *O ser e a linguagem em Carlos Drummond de Andrade a partir da fenomenologia hermenêutica de Heidegger*. O homem enquanto ser-para-a-morte. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista-BA, 2016.

TANAJURA JÚNIOR, J. M.; DIAS, M. R. S. *O diálogo entre filosofia e literatura a partir do thaumázein*. Fólio - Revista de Letras, Vitória da Conquista, v. 7, n. 2, 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/2971>. Acesso em: 10 jan. 2023.

WELLEK, Rene; WARREN, Austin. *Teoria da Literatura*. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1955.