



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

“ESTA PRESENÇA TOTAL E DESERTA DO MUNDO”: DA NOSTALGIA AO MARAVILHAMENTO NO EXISTENCIALISMO E NA POESIA

VITOR HUGO DOS REIS COSTA¹

RESUMO

Trata-se de um estudo comparativo entre as filosofias de Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger e a visão poética de dois heterônimos de Fernando Pessoa, a saber, Álvaro de Campos e Alberto Caeiro. Intenta-se mostrar como o poeta exprime antecipadamente as distintas perspectivas sobre o mundo que constituem o pensamento dos dois filósofos da existência. O texto, assim, se constitui como um exercício de hermenêutica comparatista, propondo dois momentos por meio dos quais se pretende exibir as similitudes e sintonias entre a poesia de Pessoa e as filosofias existenciais.

Palavras-chave: Fernando Pessoa; Jean-Paul Sartre; Martin Heidegger

1 Realiza pós-doutorado sob supervisão do prof. Dr. Tito Marques Palmeiro no PPG-Fil da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) (o presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil, e da FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 151059/2023-3). Realizou doutorado, mestrado e graduação em filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

“THIS TOTAL AND DESERTED PRESENCE OF THE WORLD”: FROM NOSTALGIA TO WONDER IN THE EXISTENTIALISM AND POETRY OF FERNANDO PESSOA

ABSTRACT

This is a comparative study between the philosophies of Jean-Paul Sartre and Martin Heidegger and the poetic vision of two heteronyms of Fernando Pessoa, namely, Álvaro de Campos and Alberto Caeiro. The aim is to show how the poet expresses in advance the different perspectives on the world that constitute the thoughts of the two philosophers of existence. The text, therefore, constitutes an exercise in comparative hermeneutics, proposing two moments through which it is intended to display the similarities and syntopies between Pessoa's poetry and existential philosophies.

Keywords: Fernando Pessoa; Jean-Paul Sartre; Martin Heidegger

Meu ser vive na Noite e no Desejo.

Minha alma é uma lembrança que há em mim.

– Fernando Pessoa

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Pretender aproximar o assim chamado existencialismo filosófico da poesia é tarefa que parece das mais fáceis e, ao mesmo tempo, é das mais *ingratas*. Trata-se, sempre, de estabelecer distâncias e diferenças a partir das quais o filosófico e o poético possam se aproximar do modo mais *produtivo* e menos *reduutivo* possível. Conforme observam autores tão distintos e distantes quanto Gerd Bornheim (2001) e Arthur Lovejoy (2005), não só a filosofia tenta *tudo explicar* quanto, mais e pior do que isso, tende a aparecer como um discurso que teria um certo tipo de *posse* sobre as ideias, especialmente aquelas que produzem efeitos notáveis na cultura. Ainda na pista de Lovejoy (2005, p. 26), um “historiador de ideias, ao procurar com frequência pelo surgimento inicial de uma concepção ou pressuposição em algum sistema filosófico ou religioso ou em uma teoria científica, procurará também por suas mais significativas manifestações na arte e, acima de tudo, na literatura”. Essa perspectiva – também muito próxima daquela de Milan Kundera (1988, p. 34), para quem a arte do romance descobre “o inconsciente antes de Freud, a luta de classes antes de Marx” – será *suavemente* assumida aqui, com o propósito de mostrar como certas *ideias*,

contidas nos versos de Fernando Pessoa, podem coordenar uma leitura das páginas dos filósofos existencialistas por meio da qual será possível detectá-las operando também nestas páginas. Assim, o intento desse texto é o de mostrar como, de certo modo, os versos de Pessoa *antecipam* – isto é, nele já *estão contidas* – certas intuições e metáforas por meio das quais é possível interpretar as filosofias existenciais de Heidegger e Sartre. Uma das hipóteses deste texto é a de que a poesia de Pessoa reúne, por meio da pluralidade de seus heterônimos, as posições filosóficas de Heidegger e Sartre que, nas palavras de Joseph Fell (1979, p. ix), parecem “abstratas” em suas “investigações ontológicas” mas tocam “a questão crítica da orientação futura de nossa civilização”. Em um primeiro momento, portanto, acompanharei a intuição de Gerd Bornheim (2000) que, em *Sartre: metafísica e existencialismo*, percebe que o sentido profundo da filosofia de Sartre pode ser elucidada com o auxílio dos versos de Álvaro de Campos, em torno da metáfora do deserto. No segundo momento, será a vez de acompanhar o pensamento tardio de Heidegger, sobre o *habitar poético* que, se estou correto, é antecipado pela poesia de Alberto Caeiro. O texto, portanto, pretende ser um modesto exercício de hermenêutica comparatista por meio do qual, caso bem sucedido, será possível observar que não só os dois filósofos mas também os dois heterônimos do poeta elucidam, para nós, distintas atitudes fundamentais diante da existência.

A NOSTALGIA NO DESERTO

Há uma bela e célebre fotografia de Jean-Paul Sartre, datada do ano de 1965, na qual o filósofo aparece de costas enquanto caminha por um deserto, na Lituânia. A fotografia, de autoria de Antanas Sutkus, foi tomada como modelo para uma estátua erguida ao filósofo na cidade de Nida em junho de 2018. Se a imagem do filósofo solitário (solidão que é mais efeito do enquadramento de Sutkus do que da situação real, dado que Simone de Beauvoir não só estava por perto como, além disso, aparece em outras fotografias tiradas por Sutkus naquela ocasião) errando pelo solo arenoso pode nos remeter aos, para usar uma expressão de France Farago (2006, p. 16), “desertos da angústia”, contudo, como é sabido e notório, Sartre foi um pensador *urbano*. Conforme Joseph Fell (1979, p. 179)², “o desgosto de Sartre com a natureza e os ambientes rurais e sua preferência pelo artefatos e pelas cidades é o análogo pessoal de sua visão filosófica de que ‘estamos em um plano no qual só há seres humanos’”. Ainda segundo Fell (1979, p. 368), esses traços pessoais e suas relações com as concepções filosóficas que sustentam fazem de Sartre e de Heidegger (pensador tomado por Fell em comparação com Sartre ao longo do livro) “presas fáceis para análises sociológicas”. Desse modo, parece necessário

2 Tradução minha aqui e doravante, para todos os textos em língua estrangeira mencionados nas referências.

justificar minimamente o presente esforço de, a saber, apresentar Sartre como um pensador do deserto.

A situação não se torna mais fácil se procuramos pela ocorrência da palavra “deserto” em seu ensaio de ontologia fenomenológica intitulado *O ser e o nada*: são poucas e não apontam para um sentido relevante ou mesmo conceitual do termo. Aquela que talvez guarde mais força poética – e que intitula a presente reflexão – é a em que Sartre (2008, p. 238) fala de uma “presença total e deserta do mundo”. Quero, antecipo, propôr que a instância ontológica designada por Sartre (2008) em *O ser e o nada* pela expressão “Em-si” pode ser encarada como uma instância, em certo sentido, *deserta*. Na verdade, a facticidade da existência humana faz com que os indivíduos sejam lançados em mundos que raramente serão desertos como é deserto o planeta Marte, visto por magnatas como ambiente que clama por uma *terraformação*. Observo, também, que uma outra metáfora, mais fiel à letra da filosofia sartreana, é a do mundo como *totalidade viscosa* que, como bem percebe Irene McMullin (2024), sintetiza ao mesmo tempo aquilo que para Sartre é a presença bruta da materialidade sensível e, ao mesmo tempo, certa torpeza moral. Não obstante, em seu célebre livro, originalmente publicado em 1971, intitulado *Sartre: metafísica e existencialismo*, o filósofo brasileiro Gerd Bornheim (2000, p. 310) parece achar pertinente aproximar a filosofia do existencialista francês da poesia de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa, precisamente nos últimos parágrafos do segundo e último apêndice ao texto, dedicado ao problema de Deus na filosofia de Sartre. Bornheim mobiliza os versos pessoanos de *Grandes são os desertos*. Atentemos para alguns versos do poema:

Grandes são os desertos, e tudo é deserto.
Não são algumas toneladas de pedras ou tijolos ao alto
Que disfarçam o solo, o tal solo que é tudo.
Grandes são os desertos e as almas desertas e grandes —
Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas,
Grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu. (Pessoa, 1974, p. 382)

Bornheim se serve do primeiro e do quinto versos de Pessoa e, em seguida, declara o seguinte:

O existencialismo se desdobra sob o signo do niilismo subjetivista, que faz do homem a medida de todas as coisas, de tudo, mesmo de Deus. Esse Deus, porém, revela-se mortal e finito; Ele é, como diz Sartre, o *desejo* de ser Deus que habita o homem. E quando a realidade humana se insurge como medida de tudo, faz-se ausência de medida, de si e de tudo – o homem se instala no nada. Desse modo, as almas são (Bornheim, 2000, p. 310)

Bornheim, então, se serve do sexto verso acima citado – “*grandes porque ali se vê de tudo, e tudo morreu*” – como complemento ao seu próprio dizer. E encerra o livro com as seguintes palavras:

A morte do Deus metafísico apenas empresta outro nome para a morte do Homem metafísico, para a morte de uma Cultura metafísica e de um Humanismo metafísico. Mas há de ser também, em toda sua imponderável desolação, o início da procura de uma nova medida. A Cultura Ocidental desaguou no niilismo, e não convém esconder ou ignorar esse deserto. Entretanto, longe de ser tão-somente um momento conclusivo, o niilismo configura o acicate esfíngico de um novo mundo: hoje, mais do que nunca, tudo é missão. (Bornheim, 2000, p. 310)

Não convém ignorar esse deserto, portanto, disse o filósofo brasileiro em 1971. Para honrar essa metáfora do deserto, penso que é possível e plausível aproximar os versos de Pessoa do evangelho de Mateus, nos quais se lê sobre o “homem insensato que construiu a sua casa sobre a areia” (p. 1715) e experimentou ser “grande sua ruína” quando “caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, e ela desmoronou” (p. 1716), diferentemente do que sucedeu com aquele homem que construiu sua casa na rocha. A pergunta histórica que se pode colocar para a filosofia sartreana é em certo sentido uma pergunta simples, mas da qual dependerá toda a métrica da avaliação do destino da aventura humana para essa filosofia: depois da *morte de Deus*, pode ainda o ser humano edificar sua morada sobre a rocha sólida? Uma outra pergunta pode intensificar a agudez da primeira: não será o caso de que tanto a poesia de Pessoa, no heterônimo de Álvaro de Campos, quanto a filosofia de Sartre, modulada como uma ontologia da finitude, podem ser encaradas como distintas mas assemelhadas explorações da perspectiva de que o *fundamento* sobre o qual se erigem nossas moradas, feitas de tijolo ou de sentido, é essencialmente arenoso, instável e inapropriado para o habitar humano?

Atentemos para o que Sartre pensa sobre *as cidades*. Em seu *Baudelaire*, Sartre (1994, p. 30) declarou que “uma cidade é uma criação perpétua: seus imóveis, seus odores, seus ruídos, seu vaivém pertencem ao reino humano. Tudo nela é *poesia* no sentido estrito do termo”. A cidade é, portanto, em si mesma, essencialmente *poética*. Desse modo, assim como a materialidade dos caracteres escritos ou dos fonemas pronunciados em uma recitação são sustentáculo do *sentido*, operando como expositores de algo que de certo modo é – especialmente para os olhares mais materialistas sobre a realidade – *invisível* ou *ausente*, o concreto, o aço e o vidro também sustentam um sentido que não se reduz aos seus aspectos sensoriais meramente físicos. Essa poesia urbana parece ser precisamente o que nos impregna enquanto contingência radical da situação em que somos lançados. Ser-lançado enquanto existência livre em uma situação que ela própria não foi escolhida é a própria definição da condição humana. Sem essa contingência radical, designada pela noção

de *facticidade do para-si*, a existência seria algo completamente distinto daquilo que é. Conforme Sartre (2008, p. 133), “sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição”. De certo modo, portanto, a facticidade, enquanto contingência radical, é a noção por meio da qual Sartre indica que não escolhemos o cenário de nossa *encarnação*³. Além disso, a noção implica, de um ponto de vista estrutural, uma espécie de obrigação formal de alguma elaboração dessa matéria prima poética que nos circunda. Conforme o filósofo,

minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo –, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser. (Sartre, 2008, p. 571)

Os aspectos ontológicos-existenciais analisados por Sartre sob a rubrica da noção de *situação* – isto é, *meu lugar, meu passado, meus arredores, meu próximo e minha morte* – são as estruturas internas dessa facticidade, dessa contingência radical que obriga cada existente singular a elaborar livremente a matéria-prima do mundo. Todavia, se essa ideia de uma elaboração livre parece apontar para um horizonte de capricho e licenciosidade, há passagens de *O ser e o nada* nas quais Sartre acentua o fato de que sempre somos lançados em um mundo já previamente interpretado por aquelas existências que vieram antes da nossa, bem como por aquelas que nos são contemporâneas. Falando precisamente desses *próximos* de nós, diz Sartre:

Pensemos, por exemplo, na inumerável quantidade de significações independentes de *minha* escolha e que descubro se vivo em uma cidade: ruas, casas, lojas, bondes e ônibus, sinais de direção, ruídos de aviso, música de rádio, etc. Na solidão, decerto, eu descobriria o existente em bruto e imprevisível – esse rochedo, por exemplo –, ou seja, *este* existente-aqui, e, fora dele, nada. [...] Quando, ao dobrar uma esquina, descubro uma casa, não é apenas um existente em bruto que revelo no mundo; já não faço somente com que “haja” um “isto” qualificado de tal ou qual maneira, mas a significação do objeto que então se revela a mim e permanece independentemente de mim: descubro que o imóvel é um prédio de aluguel, o conjunto de escritórios da companhia de gás ou uma prisão, etc; a significação, aqui, é contingente, independente de minha escolha. Fez-se *coisa* e não se distingue da *qualidade* do Em-si. (Sartre, 2008, p. 627)

3 Escolho esse termo tendo em vista uma série de observações sobre um elemento espiritualista e platônico detectado em *O ser e o nada*. Gerd Bornheim (2000, 128ss) percebe que a aventura do Para-si é marcada pelo desejo de retornar ao fundamento, em um movimento ascensional que, depois da morte de Deus, já não encontra para onde ir. Joseph Fell (1979, p. 92) detecta uma herança plotiniana na filosofia de Sartre, um “drama cósmico” marcado pelo desejo de retorno de uma alma que se experimenta como se tivesse emanado de uma totalidade cindida. Em Sartre on sin, Kate Kirkpatrick (2017) interpreta *O ser e o nada* como um mito da queda, na qual a existência, de saída, está em estado corrompido. Noeli Rossatto (2013), em *Sartre místico*, observa a similitude entre a experiência da náusea e a noite escura da alma, de São João da Cruz, embora proponha que uma mística existencialista, sem Deus, só poderia ser uma mística do nada.

“Não resta dúvida de que meu pertencer a um mundo habitado tem o valor de um *fato*”, declara Sartre (2008, p. 628). Todavia, em outras passagens do mesmo texto, é possível perceber que o existencialista coloca o acento e a ênfase não tanto no caráter pronto e constituído da poesia na qual somos lançados de modo contingente. Isso se nota quando, por exemplo, falando de como nos comportamos com os despertadores cujo som nos desperta todos os dias, Sartre (2008, p. 82) declara que este me “remete à possibilidade de ir ao trabalho, *minha* possibilidade”, possibilidade com a qual posso a qualquer momento romper meus vínculos por meio “do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo”, embora na maior parte do tempo eu fuja da “angustiante intuição de que sou eu – e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar. Falando sobre as relações amorosas, Sartre (2008, p. 461) dirá que o amado tende a aparecer como *condição* do desvelamento do mundo, isto é, “aquele cuja função é fazer existir as árvores e a água, as cidades e os campos, os outros homens”, ou seja, “o objeto por intermédio do qual o mundo existirá para o outro”. Esse é também o sentido do que Sartre (2008, p. 680) quer dizer quando declara que cada um carrega “o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo”.

A ontologia fenomenológica de Sartre é um ambiente privilegiado para a compreensão do que se pode chamar de *conceito fenomenológico de “mundo”*, isto é, o conceito de mundo que não designa o planeta materialmente considerado, em um determinado ponto de um sistema de coordenadas espaciais e temporais. O mundo fenomenologicamente considerado é apenas em parte composto por essa materialidade bruta e em si mesma sem significado até a intervenção do sentido humano. Esse é o tema do tópico em que Sartre explica sua noção de *circuito da ipseidade*, na qual estabelece a dimensão insuperavelmente *peçoal* que o mundo – fenomenologicamente considerado – sempre possui. “O mundo é *meu* por natureza”, dirá Sartre (2008, p. 157), acrescentando que “sem mundo não há ipseidade nem pessoa” e que sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo”, dado que o mundo é sempre *meu* “porque está infestado por possíveis”, isto é, por possibilidades na direção das quais me projeto e por meio das quais os entes me devolvem significados e comparecem como instâncias de utilidade ou prejuízo, oportunidade ou adversidade. Esse mundo de sentido – sempre *peçoal* – se erige sobre uma superfície indistinta de entes que, segundo Sartre (2008, p. 40), *são, são em si e são o que são*. Todos os entes não-humanos são, nessa perspectiva dualista, do *mesmo tipo*, isto é, *são em-si*. No final da obra, explorando as possibilidades de um questionamento metafísico que fosse além da mera descrição proporcionada pela ontologia fenomenológica, Sartre não pode se furtar de lançar mão de uma expressão que funciona, de certo modo, como designador dos limites e do alcance da ontologia fenomenológica, a saber, a expressão “tudo se passa como se”:

A ontologia [...] limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se* o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as *hipóteses* que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser. É evidente que tais hipóteses permanecerão como hipóteses, pois não poderíamos alcançar nem a sua confirmação nem a sua invalidação ulterior. [...] Mas nem por isso a metafísica precisa renunciar a tentar determinar a natureza e o sentido desse processo ante-histórico e fonte de toda a história, que é a articulação da aventura individual (ou existência do Em-si) com o acontecimento absoluto (ou surgimento do Para-si). (Sartre, 2008, p. 757)

A fenomenologia, portanto, pode ser *ontológica*, mas não pode ser *metafísica*. Pode dizer, sobre o ser das coisas, que ele é, que ele é em si e que ele é o que é. Não pode, contudo, dizer *porque* é em si o que é. Há uma materialidade bruta e em si mesma sem sentido antes da intervenção humana e há o surgimento da consciência humana sobre essa esfera de materialidade bruta, o que levou Vincent de Coorebyter (2018, p. 139) a considerar *O ser e o nada* uma espécie de “romance da matéria desmaterializada”. Gary Cox (2006, p. 11) aprofunda essa perspectiva e sugere que a relação entre o em-si e o para-si não precisa da metafísica tradicional se se tornar mais amigável ao olhar evolutivo da biologia contemporânea que investiga a emergência da autoconsciência da espécie humana. Menciono as interpretações históricas da ontologia sartreana, como a de Joseph Fell (1979, p. 230), para quem Sartre é um descendente de “Parmênides, Pitágoras, Platão, Plotino, Agostinho, Petrarca” e da “literatura bíblica” centrada no tema da “ascensão espiritual”. Essa é também a chave de leitura de Gerd Bornheim (2000, p. 158, 184), que fala da “subida ao fundamento” e da “participação ascensional” da consciência em uma realidade que só seria *plena* se o ser humano pudesse ser, ao mesmo tempo, em-si e para-si, condição que seria, no caso, a do próprio Deus. Todavia, conforme uma das passagens mais célebres de *O ser e o nada*, Sartre (2008, p. 750) declara que “a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça”, todavia, “a ideia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”.

Hipóteses históricas como as de Fell e Bornheim permitem que *O ser e o nada* seja alocado em um lugar muito digno da história da filosofia. Conforme João Carlos Brum Torres, a hipótese de Bornheim, inspirada por Heidegger e também por Hegel, possui características que a tornam suficientemente original para que seja sempre lembrada, já que em certa medida faz algo que Hegel não poderia ter feito e Heidegger não fez, a saber, mostrar o sentido da obra de Sartre na história da metafísica⁴. Sobre a leitura de Sartre feita por Bornheim, declara Marcos Lutz Müller:

4 Essa hipótese pode ser encontrada em uma sessão especial em homenagem ao professor Gerd Bornheim nos vinte anos de seu falecimento, realizada pela UCS, em 2022 e disponível no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=kOQIA7dRpo0> (acessado em 19 de junho de 2024, 07h55).

O existencialismo surge, assim, como o ponto de chegada, o termo da evolução da metafísica, levada às suas últimas conseqüências; a ontologia existencialista ainda se inscreve na história da sua destruição, e não é, portanto, a suspensão da metafísica, que apontaria positivamente para o pensamento da finitude do finito em sua irredutibilidade. Bornheim propõe, a partir de Sartre, a questão que a leitura heideggeriana de Nietzsche pôs na ordem do dia, a saber, se a crítica nietzscheana da metafísica e da sua história, no seu conceito central de vontade de poder, já é ela mesma um passo além da metafísica, neste sentido pós-metafísica, ou se ela ainda é tributária de pressupostos metafísicos. [...] Esta perspectiva de leitura de Sartre põe à mostra, com rigor e generosidade, a riqueza inusitada da ontologia fenomenológica sartriana, enquanto assim projetada sobre a densa trama conceitual tecida pela história da metafísica e relida a partir dela. (Müller, 2006, p. 16)

A menção ao pensamento de Nietzsche permite que voltemos aos versos de Álvaro de Campos, pois também Nietzsche falou dos desertos. Nos *Ditirambos de Dionísio*, Nietzsche, em versos, declara:

O deserto cresce: ai daquele que
abriga em si desertos!
[...]
o deserto engole e estrangula.

O deserto, portanto, é o *tal solo que é tudo*, que não pode ser disfarçado por toneladas de pedras e tijolos. O que é edificado sobre suas areias pode ser atingido pela chuva, pelas enxurradas, pelo sopro dos ventos e desmoronar, sendo então engolido pelo deserto. Todavia, também “as almas são desertas e grandes – / Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas, / Grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu”, conforme os versos de Álvaro de Campos. Compreendida como um momento da história da metafísica, a filosofia de Sartre se serve da fenomenologia, celebrada por ele próprio, e oferece precisamente aquilo que o discurso filosófico pode oferecer depois dos processos conhecidos como *crise da metafísica* ou *do fundamento* decorrente da *morte de Deus*. A metáfora da desertificação permite a elucidação de um fundamento que, depois de uma longa história, só permite que se diga que é, que é em si, que é o que é, sem que se possa dizer *porque é*. Formado por horizontes que se estendem em todas as direções, o deserto do em-si se manifesta para as almas desertas nas quais se vê de tudo, mas esse tudo – os mundos, fenomenologicamente considerados, que são erigidos pela projeção dessas almas nas singulares possibilidades em que tentam, na prosa da vida, ascender espiritualmente e subir ao fundamento –, seja composto por toneladas de pedras e tijolos ou pela insustentável leveza do sentido, é um tudo *demasiado humano* para que tenha a satisfatória densidade ontológica da qual gozava a realidade antes da crise instaurada pela morte de Deus. Bornheim (2000, p. 307) declara que o pensamento de Sartre possui uma “motivação romântica: a nostalgia da identidade” e que “é dessa nostalgia” que seu pensamento se “nutre”.

Esse elemento *nostálgico* do existencialismo sartreano seria, no entendimento de Bornheim, seu traço mais marcante:

A nostalgia do Deus metafísico é – metafisicamente – a causa última do pensamento de Sartre; é porque Deus se revela impossível que o real permanece cindido e a separação não pode ser vencida. (...) Com efeito, a Metafísica, em seu momento conclusivo, não consegue superar a nostalgia do panteísmo. (...) Nisso, Sartre permanece fiel à índole mais profunda da tradição metafísica; de Platão ao existencialismo, a separação sempre é compreendida basicamente da mesma maneira, como aquilo que motiva o pensamento e como aquilo que deve ser superado; trata-se sempre da mesma recusa da finitude do finito, e sempre da reiterada tentativa de divinizar o real e especialmente o homem. (Bornheim, 2000, p. 215)

Com a morte de Deus, portanto, como declara Álvaro de Campos, *tudo morreu*. Os versos do poeta – lembrados por Bornheim no final de seu livro sobre Sartre – elucidam e explicitam uma *crise* que, de certo modo, penso, *ainda é a nossa*. Especialmente se lembramos que se as nossas cidades são poesia, para Sartre, a poesia é qualquer coisa como uma romantização, uma mistificação, uma operação mágica com a linguagem, por meio da qual se falsifica e distorce a realidade. Joseph Fell (1979, p. 280ss) explicita, ao longo de muitas páginas, o quanto o desgosto de Sartre com a poesia de Brice Parain representa um marco desde o qual é possível traçar uma diferença radical entre o filósofo francês e Heidegger. Também Gerd Bornheim (2000, p. 282ss) mostra como Sartre, partidário da prosa *contra* a poesia, não simpatiza com o poeta porque este “se nega a considerar a língua um instrumento, e o mundo poético é a recusa do mundo”, embora a prosa também fracasse em dizer o real porque “mesmo na prosa mais seca há um pouco de poesia”. A prosa do mundo, poética em sua essência, instaura um mundo constituído por construções instáveis. A experiência pura do real é a experiência do deserto.

Vejamos, agora, uma perspectiva na qual a poesia – em especial a de Pessoa, na específica figura de Alberto Caeiro – parece mais amigável e próxima da filosofia existencial.

A TERRA E A SERENIDADE

Em sua célebre palestra, proferida em 1945, intitulada *O existencialismo é um humanismo*, Sartre (1973) declarará que ele próprio e Heidegger poderiam e deveriam ser considerados *existencialistas ateus*. No ano seguinte, em sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (1973) se afastará radicalmente do humanismo e do existencialismo no qual Sartre o tinha incluído. Nesta época, imediatamente posterior ao período da segunda grande guerra, enquanto Sartre se alça ao patamar de celebridade mundial, Heidegger já está há alguns anos envolvido com uma transformação de seu próprio pensamento. Uma década antes de se afastar

publicamente do humanismo e do existencialismo, Heidegger já publicara textos sobre Friedrich Hölderlin e sua poesia. Grosso modo, tudo se passa para o filósofo alemão como se a filosofia, enquanto tradição do pensamento filosófico metafísico, tivesse se *consumado*. A meditação sobre a poesia é uma meditação que revela uma busca por um outro e mais originário modo de autêntica articulação discursiva sobre a realidade. A paixão de Heidegger pela poesia é um dos temas mais notórios do pensamento tardio de Heidegger e, como observa Cleonice Berardinelli,

das frases de Heidegger que passaram a ser citadas com frequência de uns tempos para cá, nenhuma talvez se tenha ouvido tanto como *a linguagem é a casa do ser*. Se a Poesia é a linguagem e pensamento originários, poder-se-ia dizer, com vantagem, que a Poesia é a casa do ser e, segundo penso, casa inaugural onde o ser tem origem. (Berardinelli, p. 33)

Estamos, agora, na companhia de um filósofo que se serve dos versos dos poetas para intitular seus textos (“... *poeticamente, o homem habita*”) e imagens menos urbanas para intitular seus livros (*Caminhos de floresta*). Segundo Michael Inwood (2002, p. 146), Heidegger vê a poesia enquanto “o jogo com a linguagem” por meio do qual se inventa “um reino de imagens para habitar”. A criação poética remete ao fato de que “a poesia nomeia os entes e fundamenta a vida humana porque “torna a linguagem possível”, o que faz do poeta “um semideus, entre os deuses e o povo, permanecendo no entre, onde se decide quem é o homem e onde ele deve habitar”. Considerando, ainda segundo Inwood (2002, p. 115-6), que “a falta de morada é nossa condição primária e nos impele a procurar um lar”, e que “a filosofia também é motivada pela falta de morada, pela estranheza”, é possível perceber a raiz comum, no pensamento de Heidegger, entre o pensar e o poetar. Ainda que o poetar tenha em si algo de semidivino, porém, conforme observa Joseph Fell (1979, p. 461), “os poetas não devem ser construídos como uma classe de entes à parte, uma espécie do gênero *homo*”, mas sobretudo enquanto o existente “em sua natureza essencial [...] em grande parte dissimulada” e que o faz aparecer e ser interpretado enquanto “‘o animal racional’, ‘*homo faber*’, etc”. Esse seria o sentido profundo e nuclear do pensamento tardio de Heidegger, no qual o existente *poeticamente habita* a terra.

Sejamos, porém, justos com Sartre: conforme observa Joseph Fell (1979, p. 128), *O ser e o nada* é uma leitura possível e consequente das teses heideggerianas apresentadas sobre a *angústia* e da revelação que esta proporciona da *intrínseca assinificatividade dos entes*, conforme apresentada em *Ser e tempo*. Na *angústia*, tudo se passa como se o mundo – as cidades, compostas por tijolos e por sentido – se tornassem transparentes até desaparecer, deixando apenas o ser-aí (*Dasein*) e os entes meramente subsistentes (*Vorhandenheit*), como se tais modos de ser restassem separados, enquanto pólos de uma realidade cindida. Ainda na órbita dos escritos mais ou menos contemporâneos a *Ser e tempo*, em *Os conceitos fundamentais da*

metafísica, Heidegger (2011, p. 7), citando Novalis, dirá algo que de certo modo o aproxima do Sartre *nostálgico* apresentado por Bornheim, a saber, “a filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa”. Como observa Alan Megill (1987, p. 119), “encontramos em Heidegger uma orientação persistentemente nostálgica”, pois “Heidegger deseja perpetuamente regressar, retornar, voltar para casa, para algum estado ou condição anterior, mais primitivo, mais imediato, menos articulado, mas definitivamente mais autêntico”. Nesse sentido, é possível supor que o reflexo distorcido das teses de *Ser e tempo*, oferecidas por Sartre em *O ser e o nada*, possa ser lido como o tipo de consequência indesejável da qual Heidegger tentou se desviar ao dirigir seu pensamento não só para a poesia, mas para um modo poético de pensar. Não é o Heidegger de *Ser e tempo*, pois, que nos interessa, mas precisamente aquele que, conforme Daniela Vallega-Neu (2003, p. 9ss), se afastou dos comprometimentos ainda metafísicos detectáveis nesse livro.

Minha questão é: não será possível ver o mesmo tipo de tensão que se estabelece no interior da história da fenomenologia, também, no jogo de espelhos entre os heterônimos de Pessoa? A obra do poeta português já não aponta, por meio das sensibilidades exibidas por seus heterônimos, na mesma direção em que Joseph Fell (1979, p. ix) entende que o fazem as obras dos fenomenólogos, a saber, para o horizonte das diferentes atitudes possíveis para a humanidade contemporânea?

Minha hipótese é a de que assim como há uma espécie de sintonia entre as sensibilidades de Álvaro de Campos e Sartre – bem percebida por Gerd Bornheim –, há uma sintonia do mesmo tipo entre o pensamento tardio de Heidegger e do grande mestre Alberto Caeiro. Se, conforme Benedito Nunes (1976, p. 222), Álvaro de Campos é “nauseado como um personagem de Sartre, antecipando o espírito de *L’Être et le Néant*”, funcionando como “o homem revoltado que exacerba os conflitos de Fernando Pessoa para exteriorizá-los na explosão do desespero”⁵, segundo Cleonice Berardinelli (1994, p. 40), para quem “só Alberto Caeiro fala na morte com um sorriso nos lábios: ela é um mal inevitável como a injustiça, é preciso aceitá-la

5 Dado que o intento do presente texto é mostrar como os filósofos ilustram, por meio da tematização filosófica, as intuições poéticas dos heterônimos de Pessoa – e não, ao contrário, pensar a poesia como ilustração da filosofia, opto por registrar em nota o fato de que é ao vocabulário sartreano que Benedito Nunes recorre, por exemplo, para tratar da questão da sinceridade nas preocupações poéticas de Pessoa. Segundo Nunes, “ninguém sabe, dizia o nosso poeta, o que verdadeiramente sente: é possível sentirmos alívio com a morte de alguém querido e julgar que estamos sentindo pena, porque é isso que se deve sentir nessas ocasiões. [...] Essa passagem de um documento revelador, a que pertencem outras considerações de Fernando Pessoa, citadas a seguir, mostra-nos o quanto o problema da sinceridade esteve, para o nosso poeta, relacionado com o problema da consciência. Devido à impossibilidade da consciência coincidir consigo mesma, o esforço para a sinceridade absoluta, que importaria na conquista de uma natureza idêntica, própria do Ser-em-si, produz a má-fé das condutas humanas. Mas a consciência é um fluxo de atos, o Eu, uma objetificação passageira, e os sentimentos, superáveis, são modificáveis pela inteligência reflexiva. ‘Toda emoção verdadeira é mentira na inteligência, pois se não dá nela. Toda emoção verdadeira tem portanto uma expressão falsa’. Esse paradoxo dá-nos bem a medida do tão decantado problema da sinceridade poética de Fernando Pessoa.” (Nunes, 1976, p. 232)

com a naturalidade com que as flores se abrem ao sol”. Ainda segundo Berardinelli (p. 46-7), Caeiro “não sabe porque vive mas sabe que não o sabe”, insistindo sempre “em dizer que não pensa nada do mundo, que não sabe o que pensa, que se põe a rir quando vê outros pensar”, em um riso que incide precisamente no “excesso de pensar contra o qual Pessoa tenta reagir” por meio de Caeiro, “embora sabendo que nunca se livrará do *espinho essencial de ser consciente*”. Voltando ao texto de Benedito Nunes,

A visão do mundo de Alberto Caeiro, o primeiro e o mais prestigioso heterônimo, escapa aos muitos *ismos* de que a sua poesia parece constituir a expressão. O poeta ama a Natureza, mas sem a exaltação do naturalismo que a diviniza e a adora. O que verdadeiramente ama são as coisas, uma a uma, com a forma sensível de que se revestem no espaço e no tempo, e que o conceito abstrato e geral de Natureza suprime. Caeiro, bom nominalista, sabe que as palavras, em vez de representarem essências ou qualidades, referem-se a coisas individuais. Para ele, a realidade é o lugar-comum dos seres, e o espaço uma abstração, como as ideias de infinito e de ilimitado. *Real e sensível, real e presente*, são expressões sinônimas no espírito desse poeta, porta-voz de um realismo originário, desvinculado de compromissos filosóficos historicamente determináveis, e que ignora o problema das duas substâncias, matéria e espírito, corpo e alma. (Nunes, 1976, p. 220)

Exceto pelo *nominalismo* – esposado por Sartre (2008), para quem a fenomenologia é, de certo modo, um nominalismo –, o trecho do texto de Benedito Nunes poderia muito bem ser uma descrição aproximada do tipo de olhar que Heidegger lançara sobre a realidade no período tardio de sua obra. A natureza – que, destituída do caráter absoluto que recebera no início dos tempos modernos – comparece para o olhar de Heidegger enquanto elemento do *jogo da quadratura* formada por terra, céu, mortais e deuses. Eis uma breve caracterização desses elementos segundo Lee Braver:

A terra concentra-se no crescimento natural e na abundância (com um toque de *Physis*), enquanto o céu parece indicar os padrões inerentes à natureza, o que os gregos chamavam de ‘*logos cosmos*’, ou seja, a estrutura inteligível do universo evidenciada em fenômenos como a regularidade das estações. Os mortais são “capazes de morte *enquanto* morte” porque, ao contrário dos animais, sabemos que iremos morrer. Heidegger frequentemente associa os deuses ao sentido do mundo como significativo, enquanto sua perda equivale a algo semelhante ao niilismo. (Braver, 2007, p. 100)

Caracterizados pelo próprio pensador alemão no texto *Construir, habitar, pensar*, os elementos da quadratura devem ser considerados em uma relação interna indissolúvel – isto é, impensável sem um dos elementos, sem o qual todos os demais também se perderiam. Heidegger (2012, p. 129-30) aponta para essa relação interna por meio da expressão “simplicidade dos quatro”, e apresenta então os existentes já não mais sob a rubrica do ser-aí, mas sob a dos *mortais*, que “habitam à medida

que salvam a terra”, a deixando “livre em seu próprio vigor”, em que “acolhem o céu como céu [...] sem fazer da noite dia e do dia uma agitação açulada”, em que “aguardam os deuses como deuses” e “não fazem de si mesmos deuses”, em que “capazes da morte como morte”, fazem uso dessa capacidade “com vistas a uma boa morte” – o que “não significa, de modo algum, ter por meta a morte” mas, talvez, para utilizar o vocabulário de *Ser e tempo*, *antecipar*, de modo *resoluto* a própria morte por meio de uma sintonização com aquilo que há de mais próprio em nossa existência, a saber, nossa finitude. Se só Caeiro *fala da morte com um sorriso nos lábios*, *antecipar* resolutamente a próprio morte *enquanto* morte também parece algo a ser sustentado em uma atitude que, se não é sorridente, é ao menos *serena*. Antes de explorar essa serenidade heideggeriana, voltemos ao mestre dos heterônimos pessoanos.

Caeiro, segundo Leda Miranda Hühne (1994, p. 11), é produto de uma poesia constituída, por Pessoa, como “jogo do novo e do velho [...] do uno e do múltiplo”, jogo que a metafísica sempre resolve pela “negação do novo, do diferente” no “uno” que “absorve a multiplicidade na identidade”, quer seja essa multiplicidade a “das coisas da natureza”, a “das imagens” ou da “realidade”, o que quer que esta seja, uma vez que será, pela metafísica, “convertida em conceitos universais”. Em *Fernando Pessoa e Martin Heidegger*, vale dizer, Olinto Pegoraro, Cleonice Berardinelli e Leda Miranda Hühne (1994) realizam o que o andar efetivo dos acontecimentos deixou irrealizado, a saber, trazer Pessoa para o rol dos pensadores que, como Hölderlin e Rilke, deram à pensar para a filosofia. Nessa direção, quero sugerir que a palavra poética de Pessoa, especialmente na figura de Caeiro, tem a prerrogativa instauradora que o filósofo alemão reconhecia nos poetas que admirava. Sobre Caeiro, diz Benedito Nunes (1976, p. 221), que “o paganismo do poeta [...], que pode ter pontos de contato com a antiguidade greco-latina ou com os primitivos bons-selvagens, é fundamentalmente a inocência da alma”. Com Caeiro e com o Heidegger tardio estamos, portanto, longe da *agitação açulada* que se mostrou o destino das cidades, de concreto e sentido, que medraram sob o solo ao longo da história da metafísica. Caeiro e Heidegger não nos levam apenas para paisagens menos urbanas, mas para um regime de temporalidade e experiência que precede, de certo modo, a própria instauração da tradição metafísica ocidental. A poesia de Caeiro, nesse sentido, tem o sentido daquilo que Joseph Fell (1994, p. 97) dissera sobre o programa fenomenológico, a saber, que “o retorno às coisas mesmas não pode ser outra coisa senão o autêntico projeto humano”, um projeto de ruptura com o olhar “obcecado com o atual e tangível”, isto é, com a “tirania da subsistência” sustentada por uma ontologia para a qual tudo – inclusive e especialmente a natureza – não é senão *objeto*. Já em *Heidegger and Sartre*, Fell (1979, p. 423) sustentara que por meio da *virada* no pensamento de Heidegger, o programa fenomenológico se completara: a intencionalidade da consciência, tal como concebida por Husserl, se transformara no *cuidado* de *Ser e tempo* que, por sua vez, no período tardio, se transformaria em

amor, em um amor pela *clareira* que sustenta, retraída, a manifestação das coisas que compõem a terra que se dá para nosso *maravilhamento* e para nossa *gratidão*. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (1973, p. 348) declara que “encarregar-se de uma ‘coisa’ ou de uma ‘pessoa’ em sua essência significa: amá-la, querê-la”. No posfácio escrito em 1943 para o texto *Que é metafísica?*, de 1929, Heidegger fala da “maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”. Tudo se passa como se esse *maravilhamento* com a simplicidade do ser das coisas que se nos dão fora esquecido pelos vinte e cinco séculos de história da filosofia.

Voltemos a Caeiro. Às vezes, ele é, conforme confessa em seus versos, *triste*. A tristeza de Caeiro, (Pessoa, 1974, p. 203) todavia, é “sossego / porque é natural e justa”, e desaparece, contudo, quando “num dia de calor”, o poeta, “triste de gozá-lo tanto”, ao se deitar na erva, constata: “sei a verdade e sou feliz” (Pessoa, 1974, p. 212-3). Essa verdade parece da mesma natureza daquela heideggeriana que não se traduz em *adequatio* do pensamento ou do discurso com os objetos, mas com um contato direto com as coisas. No caso de Caeiro, com Deus, que o poeta ama de forma paradoxal, ao mesmo tempo “sem pensar nele” e nele pensando “vendo e ouvindo” (Pessoa, 1974, p. 208), em sua misteriosa presença nas coisas singulares, na erva e na árvore. O poeta já nos revelara que a metafísica das árvores é “A de serem verdes e copadas e de terem ramos / E a de dar fruto na sua hora” (Pessoa, 1974, p. 207). Estamos longe das formas platônicas e da ideia de árvore que, evidentemente, não dá frutos. O paradoxo dessa *physis* de Caeiro se resume no fato de que “Só a Natureza é divina, e ela não é divina” (Pessoa, 1974, p. 218). *O guardador de rebanhos* nos oferece versos que parecem guardar o sentido daquilo que, para Heidegger (1973, p. 361) faz do ser humano “o pastor do ser”. Se o rebanho de Caeiro é de “pensamentos” que são “todas sensações” (Pessoa, 1974, p. 212), o contato de Caeiro com as coisas, que parece lhe permitir oscilar entre a *tristeza que é sossego* e a *felicidade que acompanha o saber da verdade* por meio das sensações guarda enorme semelhança com aquilo que Heidegger (1973, p. 247) diz ao falar da maravilha de todas as maravilhas. Talvez seja mesmo legítimo levantar a hipótese, nesta altura da reflexão, que o pensador e o poeta se assemelham até mesmo no caráter paradoxal de sua exortação da concretude de um mundo composto por coisas que se dão, e não por ideias que se derramam de céus metafísicos. A similitude do caráter paradoxal parece se dar na medida em que Heidegger, pensador, exorta o ente, diz que a linguagem e a poesia são a casa de seus ser mas, na maioria das vezes, o deixa indeterminado, em uma planificação na qual qualquer ente resta tão maravilhoso quanto, ao que parece, esquecido em sua especificidade⁶. Caeiro, por sua vez, exorta o contato direto com as propriedades sensíveis, com as qualidades empíricas das coisas singulares – que, nunca é demais

6 Sobre esse paradoxo do pensamento heideggeriano, o artigo Para humanizar Heidegger, de Juliano Pessanha (2018) oferece uma bela interpretação – que tende, é verdade, a mostrar Heidegger não mais tanto enquanto pensador do ser-no-mundo, mas enquanto profeta de uma espécie de religião, centrada na ideia de *clareira*, uma religião do ser enquanto acontecimento invisível que sustenta os entes em sua concretude.

lembrar, tende a aparecer enquanto mero expediente de *conhecimento*, e não de *maravilhamento* para a metafísica e para a ciência – mas, enquanto poeta, precisa e depende das palavras, aparentemente tão universais e abstratas, para sustentar poeticamente a felicidade do encontro com as coisas.

Como percebe Benedito Nunes (1976, p. 221), ninguém é “mais distante do Fernando Pessoa ortônimo do que Alberto Caeiro”, portador de “uma visão direta das coisas”, oposta a do próprio Pessoa, “tortuosa, introspectiva, reflexiva”. Em *Se depois de eu morrer, quiserem escrever a minha biografia*, declara Caeiro (Pessoa, 1974, p. 237),

Não há nada mais simples
Tem só duas datas – a da minha nascença e a da minha morte.
Entre uma e outra, todos os dias são meus.

Sou fácil de definir
[...]
Amei as cousas sem sentimentalidade nenhuma.

Lembrando mais uma vez a prosa eventualmente poética de Nietzsche (2005, p. 7), que confessa que onde não encontrou aquilo de que precisava, teve de “obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim (– que outra coisa fizeram sempre os poetas? para que serve toda a arte que há no mundo?)”, tudo se passa como se Pessoa *precisasse* de Caeiro. Mestre Caeiro é, nessa perspectiva, a teimosa insistência em fugir ao pensamento metafísico. Longe do conceito metafísico de natureza – que encontra seu esplendor apoteótico na modernidade, em obras de filósofos monistas-panteístas como Spinoza e Schelling –, o que se lê n’*O guardador de rebanhos* é um testemunho da natureza enquanto *experiência*. Pelas mesmas razões que se deve afastar o pensamento de Caeiro da *metafísica*, penso, convém não predicar rapidamente de *empírica* a experiência versejada por Caeiro, para que esta não se confunda com a empiria dos cientistas que, em seus laboratórios, abordam as *coisas* enquanto *entes simplesmente dados*. Caeiro está muito mais perto do Heidegger tardio do que dos cientistas e dos metafísicos, em especial no que diz respeito ao conceito heideggeriano de “terra”, por meio do qual o pensar poético abole as fronteiras entre a metáfora e a literalidade. Nas palavras de Benedito Nunes – que, por sua vez, se serve dos versos de Álvaro de Campos, discípulo de Caeiro,

o *habitar* é a experiência da finitude, relativamente ao mundo e, mais do que isso, é a experiência de nossa finitude relativa à nossa linguagem. Heidegger diz que “nós moramos na linguagem”; a linguagem é o nosso *incontornável*... [...] Mas afinal o que é o pensar poético? Só podemos defini-lo negativamente: ele *não* é a razão calculadora e *não* é tecnológico. Em Heidegger, mesmo essa oposição não é uma oposição que resulte, pelo próprio antagonismo, numa síntese final: o pensamento calculador não será absorvido pelo pensar poético e vice-versa... E se esse pensar poético lembra o essencial, o ser esquecido, isso não é tudo, nem é o todo... Tal

como em Fernando Pessoa, como Álvaro de Campos, quando afirma; “Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora/ Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu porque é um todo,/ Porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa!” (Nunes, 1999, p. 159)

Conforme Benedito Nunes (1999, p. 151), “a instauração poética pela palavra regeria o construir, no sentido do trato da terra para erigir a construção humana”, pois o “erigir da habitação humana ainda depende do poder da palavra”.

Essa perspectiva do *habitar* poético é discernida numa fase avançada do niilismo; o *habitar* poético é, ao mesmo tempo, uma resposta ao niilismo e à dominância da técnica. Pelo próprio pressuposto da transformação da metafísica só podemos admitir o *habitar* poético, com o pensamento que lhe é correspondente, no espírito da *serenidade*, isto é, se a Vontade de Potência deixa de viger. Mas como é que a *serenidade* pode viger, quando é o próprio ser que se desvela na técnica? Teríamos aí um primeiro esboço de uma atitude a tomar e, por conseguinte, de um *ethos*: é preciso estabelecer um *ethos* da *serenidade*. [...] Não só um *ethos*, mas uma nova Ética. Seria uma ética do “habitar” e não do agir. (Nunes, 1999, p. 152)

A serenidade exortada pelo pensamento heideggeriano, assim como o sossego de Caeiro, não é apenas um estado emocional. Trata-se, no fundo, de uma orientação profunda e profundamente transformadora da totalidade de nossas relações com o ente que se nos dá. Como diz um personagem de Heidegger (2000, p. 43), em uma conversa *Para discussão da serenidade*, na atitude serena, se trata de “aguardar, pois bem; mas nunca estar em expectativa [*erwarten*]; pois o estar em expectativa prende-se já com uma representação e com o seu objecto representado”. Essa prontidão serena não escapa da atenção de Benedito Nunes:

“Nada podemos fazer, só podemos esperar...”, disse Heidegger em uma de suas últimas entrevistas. Se a história do ser não depende de nós, ela nos conduz e nos interpela e, sendo assim, estaríamos condenados a uma atitude plácida mas inquieta, a uma perspectiva que é esperançosa, com a qual a *serenidade* (que não deve ser confundida com a passividade) se relaciona. Esperança de uma mudança nas relações entre o homem e o ser. Esse é o limite. [...] *Morar* não é mais estar-no-mundo, mas *habitar*, modificando-se aí a noção de mundo. [...] *Habitar* no sentido de *resguardar*. (Nunes, 1999, p. 157)

O habitar poético, portanto, conforme Benedito Nunes (1999, p. 158) “salva a terra da exploração desenfreada, recebe o céu, acompanha os mortais na morte e aguarda o divino”, promovendo a “juntura do ser e do tempo, um dos termos finais do pensamento heideggeriano”, em uma “*serenidade* movida pela esperança de uma outra relação fora daquela de dominação do ente”. É uma atitude radicalmente distinta daquela da nostalgia metafísica, por meio da qual só resta ao existente a “paixão inútil” que Sartre (2008, p. 750) vê como o sentido da aventura humana e

que pode precisar de um quilo de papel⁷ para ser filosoficamente tematizada mas que também pode ser resumida naqueles que talvez sejam os versos mais famosos de Álvaro de Campos:

Não sou nada.

Nunca serei nada.

Não posso querer ser nada.

À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo. (Pessoa, 1974, p. 362)

Na serenidade, o som e a fúria da *paixão inútil* por *todos os sonhos do mundo*, enfim, descansa. Se *Ser e tempo* inspirou *O ser e o nada* e ofereceu ao filósofo francês uma noção de tempo marcada por uma espécie de *tiranía do futuro* delineada pela projeção em possibilidades que jamais alcançamos, em sua obra tardia, porém, Heidegger (2003, p. 169) nos dirá que “no todo de sua essência, o tempo não se move”, mas “repousa quieto”. No âmbito originário sobre o qual se erigem as cidades, encontramos os *quietivos* que estão frequentemente eclipsados por nossos *motivos* para fazer isso na direção daquilo, em uma agitação sem fim.

Para concluir essa modesta reflexão, quero lembrar que assim como Sartre, Heidegger viveu na era da técnica – que, vale dizer, muito tematizou em seus textos – e também aparece, como Sartre, em fotografias que se tornaram célebres, em especial aquelas de autoria de Digne Meller-Marcovicz, que registram Heidegger em Friburgo e Todnauberg e foram tiradas entre 1966 e 1968 – coincidentemente, pois, mais ou menos na mesma época em que fora registrada a imagem de Sartre errando pelo deserto. Uma dessas fotografias mostra o filósofo alemão, assim como o filósofo francês, pelas costas, caminhando. Heidegger, contudo, não está caminhando em um deserto em que *tudo morreu*. O cenário desta – e de muitas outras – fotos de Heidegger é a *floresta*, que comparece nos títulos de suas obras e nas páginas de suas meditações. Heidegger, de chapéu e bengala, caminha por uma natureza que não se confunde com aquela transformada em objeto e reserva de matéria-prima pela ciência e pela técnica. É uma natureza como a de Caeiro, em que se pode *habitar*, na qual é possível deitar na erva, saber a verdade e ser feliz. É uma natureza encarada como *terra*, em uma descendência da *phýsis* grega, instância da qual emerge tudo aquilo que se dá. E se ela é um dos quatro membros de uma quadratura que compõe com o céu, os deuses e os mortais, e se essa quadratura se relaciona por meio de um jogo que é ao mesmo tempo uma forma de luta, contudo, essa luta – que é de certo modo um jogo [*Spiel*] não é uma luta na direção de uma *dominação*, mas o próprio modo da indissociável articulação de tudo o que é e na qual habitamos.

7 Em praticamente qualquer biografia sobre Sartre – cito, aqui, aquelas escritas por Bernard-Henri Lévy (2001) e Annie Cohen-Solal (1986) podemos encontrar o relato sobre a jocosa hipótese de que o sucesso das vendas de *O ser e o nada* em uma França ocupada se deveu sobretudo ao fato de que o livro pesava exatamente um quilo, o que o tornava útil para mensuração do peso dos mantimentos comprados nos armazéns.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um livro publicado em 1981, um ano depois da morte de Jean-Paul Sartre e cinco anos depois da morte de Martin Heidegger, Joseph Fell (1981) assina um capítulo intitulado *Battle of giants over being*. O texto é um diálogo, imaginado por Fell – e que de certo modo sumariza as teses apresentadas ao longo das mais de 400 páginas de seu *Heidegger and Sartre* –, entre Heidegger e Sartre. O diálogo não é apenas entre os autores de *Ser e tempo* e de *O ser e o nada*, mas entre avatares que representam a totalidade das obras dos filósofos. Nesse sentido, há um confronto entre o Sartre que acredita nos poderes da *práxis* e o Heidegger que se voltou para o *poetar pensante*. Assim se lê, no diálogo imaginado por Fell (1980, p. 271), Sartre dizendo que há “três tipos diferentes de entes – palavras, pensamentos e coisas”, e que não reconhecer essa diferença dá azo às acusações de queda em “confusão primitiva ou poética”, ou um “lapso em uma indistinção mística” entre o que há. Mesmo apegado à *práxis* revolucionária, Sartre permaneceria, nesse sentido, *preso* à posição de seu alter-ego, Antoine Roquentin, protagonista de *A náusea*, para o qual as palavras não arranham o ser – ou, na interpretação que estou propondo, que a *projeção em possibilidades* é uma projeção de luzes etéreas sobre a superfície de um noturno deserto que, como uma tela de cinema, não pode ser mais do que a *tabula rasa* das criações de uma existência radicalmente solitária. Não há encontro possível entre os filósofos, como fora atestado pelo desastroso desencontro de seu diálogo real⁸.

Em *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeta pensante*, Leda Miranda Hühne também investe na imaginação de um diálogo, desta vez entre o poeta português e o filósofo alemão. Embora o nome de Álvaro de Campos seja o mais reivindicado por Pessoa nesse diálogo imaginário, encontramos em suas palavras a ressonância da ideia heideggeriana de que *no todo de sua essência, o tempo repousa quieto*:

Acho que nós poetas, percebemos a presença de um estado de repouso, talvez duração, dentro de nós que nada tem a ver com a contagem do tempo. E nesse estado, se dá o ato de reunir as ideias para compor o poema, aí o tempo aparece como aquilo que unifica, às vezes os contrários, os oxímoros, os contraditórios, integrando-os numa totalidade. Tudo fica tão junto, a rua de hoje e a rua de ontem, o menino de hoje e, o menino de ontem e o menino de amanhã. Nesse poema que vou dizer, claro está para mim, o tempo da poesia não é o tempo cronológico. Quem disse que o tempo passa? (Hühne, 1994, p. 93)

8 O desastrado encontro real entre Heidegger e Sartre é narrado em muitos textos. Rudiger Safranski (2000) observa que Heidegger gostaria de ter encontrado Sartre, já em 1945, depois de ler algumas páginas de *O ser e o nada* e ficar impressionado com as elucubrações ontológicas que Sartre fizera sobre o ato de esquiar. Esse encontro, contudo, só aconteceu sete anos depois, quando Sartre já se encontrava envolvido com a filosofia dialética e com a política marxista. Conta-se que o encontro não durou mais do que meia hora, deixando Sartre decepcionado. Se a presença de Heidegger é marcante em *O ser e o nada*, todavia, os textos posteriores de Sartre mostram um envolvimento cada vez menor com o filósofo alemão.

Esta modesta reflexão não pretendeu ser uma *exortação* de um habitar que, para ser propriamente *poético*, pode parecer depender da *ruralidade* da erva na qual se possa deitar – *contra a urbanidade* que esconde, muito mal, nosso secreto deserto. Pretendi, antes de tudo, elucidar o que *se dá*, para a palavra poética ou para o pensamento filosófico. Por meio de dois filósofos, vemos o que um poeta nos mostra, a saber, duas formas de encarar a realidade. Não se trata, portanto, de exortar algum modo de existir a ser assegurado por decisões éticas ou políticas mas, antes disso, de mostrar os diferentes enquadramentos que emergem de distintas atitudes existenciais. Em *O sol e a morte*, Peter Sloterdijk (2011, p. 38) observa que a utopia de Heidegger é uma “época pós-missionária, pós-científica, pós-universalista e pós-voluntarista. Mas uma época assim não existe”. Também Gerd Bornheim (2015, p. 132) pensa que o “vigor de Heidegger concentra-se por inteiro neste ponto: onde sua verdade, toda suspensa no que virá? Mas até lá, sobram os dissabores sartrianos” – razão pela qual Bornheim (2000, p. 301) declarou que “de certo modo, somos todos sartrianos” e que, por isso mesmo, *convém não ignorar o deserto*, os desertos que são *grandes*, que *crescem* e que condenam, de saída, tudo o que sobre ele é erigido. Dito isso, penso que não há melhor maneira de encerrar essa meditação do que com os versos por meio dos quais Pessoa (1974, p. 381), *enquanto* Álvaro de Campos, encerra sua própria meditação poética sobre os desertos:

Grandes são os desertos e tudo é deserto,
Salvo erro, naturalmente.
Pobre da alma humana com oásis só no deserto ao lado!

Mais vale arrumar a mala.
Fim.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERARDINELLI, Cleonice, HÜHNE, Leda Miranda, PEGORARO, Olinto. *Fernando Pessoa, Martin Heidegger: o poeta pensante*. Organização de Leda M. Hühne. Rio de Janeiro, Uapê, 1994.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.

BRAVER, Lee. *Heidegger's later writings: a reader's guide*. London and New York: Continuum, 2009.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Tradução de Milton Persson. – Porto Alegre: L&PM, 1985.

COOREBYTER, Vincent de. *O Ser e o nada ou o romance da matéria*. Tradução de Fernanda Alt. *Ekstasis: Revista De Hermenêutica E Fenomenologia*, 7(2), 132–141, 2019.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis – RJ: Vozes, 2016.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FELL, Joseph. *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.

FELL, Joseph. *Battle of giants over being*. In SCHILIPP, Paul Arthur. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. The Library of Living Philosophers, Volume XVI, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

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

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. Em *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. - 8ª

edição. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da linguagem*. Em *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1ª edição, 2002.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Tradução de Jorge Bastos. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MCMULLIN, Irene. Ideal value and exemplary experience. In: AHO, Kevin; ALTMAN, Megan; PEDERSEN, Hans. *The Routledge handbook of contemporary existentialism*. New York, Routledge, 2024.

MEGILL, Allan. *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987.

MÜLLER, Marcos Lutz. *Sartre e a crise do fundamento*. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol.3, n.2, p. 11-28, outubro, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2005.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguillar, 1974.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Sartre místico: existência e liberdade em A náusea*. Em: *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre / organizadores Diego Ecker, Ézio Francisco Salvetti; Cecília Pires... [et al.]* – Passo Fundo: IFIBE, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. Traducción de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *O Sol e a Morte*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2011.

VALLEGA-NEU, Daniella. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.