

Dissertação de Mestrado em
FILOSOFIA EM PORTUGAL

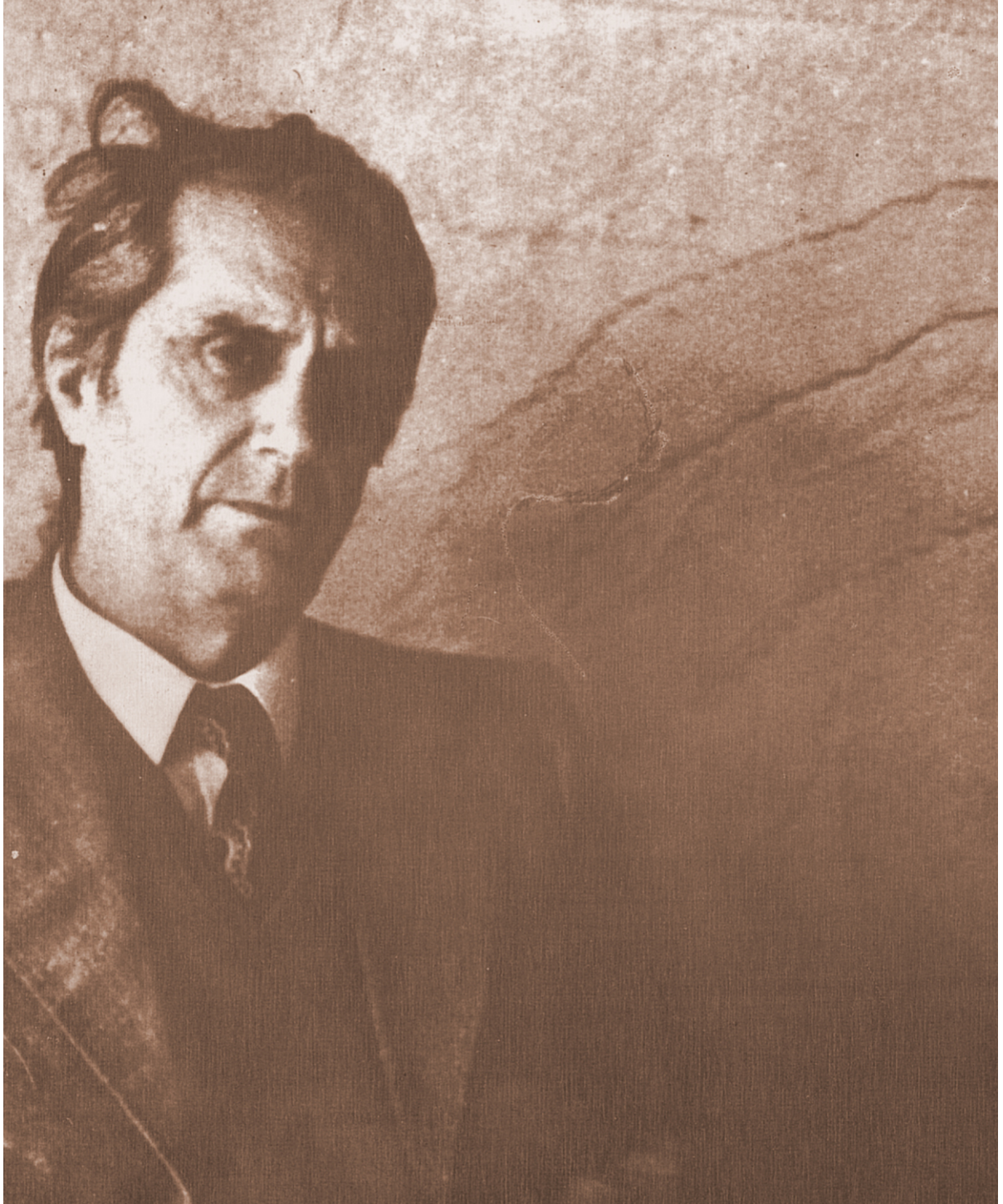
**UMA LEITURA DE VERGÍLIO FERREIRA NO
CONTEXTO DO EXISTENCIALISMO**

Mestrando: Dionísia Maria Rodrigues Sá

Orientador: Prof. Doutora Celeste Natário



2009



“ A maior alegria de que me lembro, é a de
estar vivo: e a maior dificuldade também”.

Vergílio Ferreira

A meus pais

Cumpre-me agradecer, no contexto deste trabalho, a todos quantos me apoiaram e incentivaram na sua concretização. Muito especialmente à Professora Doutora Maria Celeste Natário pela orientação dedicada, solicitude permanente e sábios conselhos; aos funcionários da Faculdade de Letras em geral, e em especial, a todos aqueles que se encontram na biblioteca, pela sua prontidão e simpatia permanentes; a todos os meus amigos, pelas palavras de incentivo e pela compreensão do meu afastamento temporário; por último, à minha família que jamais deixou de acreditar que este trabalho seria possível.

PLANO DA TESE

Introdução

Parte I

Capítulo Primeiro:

1. Breve introdução às filosofias da existência e ao existencialismo
- 1.1. Evolução das doutrinas existencialistas
- 1.2. As vertentes cristã e ateia das filosofias da existência

Capítulo Segundo:

2. Como falar de existencialismo “contemporâneo”:
Breve introdução às principais questões e concepções

Parte II

Capítulo Primeiro:

1. Nos trilhos do existencialismo em Portugal
- 1.1. Quatro variações sobre o sentido da existência: Domingos Tarrozo, Raul Brandão, Delfim Santos e Eduardo Lourenço
- 1.2. A singularidade da existência no universo de Vergílio Ferreira
- 1.2.1. Entre o *Caminho Fica Longe* e *Para Sempre*

Capítulo Segundo:

2. Filosofia e Literatura ou a procura de um absoluto que dignifique a existência humana no pensamento português

Conclusão

RESUMO

O presente trabalho tem por objectivo principal mostrar a aproximação do pensamento filosófico do escritor português Vergílio Ferreira às chamadas filosofias da existência ou existencialismo. Um itinerário que se inicia sobretudo a partir da obra *Mudança*, marcando o romance-problema uma metamorfose e uma «evolução» do plano psicológico para o ontológico, nitidamente já de carácter existencial, reflectindo-se ulteriormente em obras romanescas como *Cântico Final*, *Aparição* ou *Para Sempre*, entre outras.

No panorama do pensamento português, este escritor-filósofo afigura-se assim como exemplo privilegiado do encontro inequívoco, sublinhe-se, da relação umbilical, entre Literatura e Filosofia.

A inspiração autêntica, espontânea e audaciosa, que interrogava o Homem e a sua situação de estar-no-mundo, leva-o a assumir um percurso semelhante ao de escritores-pensadores estrangeiros, como Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, ou Karl Jaspers, com os quais nitidamente se encontrou e dialogou, traduzindo um espírito e uma dialéctica que marca a consciência das grandes problemáticas existenciais, no início da segunda metade do século XX.

Todavia, algumas das questões que viriam a constituir a “imagem de marca” dos existencialistas, tais como, o primado da existência sobre a essência, o existir concreto, a solidão, a angústia, a ausência da possibilidade de comunhão, a busca incessante de um Absoluto para uma existência sustentada, dignificada e – fundamentalmente – compreendida, levaram Vergílio Ferreira a afastar-se dos existencialistas que mais o marcaram, como é o caso de Sartre, um autor para quem a vida representava uma «paixão vã e inútil»; e por outro lado, a aproximar-se do existencialismo alemão de Karl Jaspers, enquanto manifestação de cariz onto-metafísica perspectivada a partir do mundo humano concreto.

Desta problematização onto-metafísica do absoluto, a partir do mundo concreto, como veremos, dão testemunho a sua obra sentida, não resignada, em suma, esperançada. Querendo fazer justiça à perspectiva existencialista, a partir da qual revelamos o pensamento filosófico de Vergílio Ferreira, o presente trabalho procura, assim, dar conta do percurso espiritual vivido – sentido – mostrando que, sem o primado da existência, a compreensão deste universo ficcional permaneceria talvez uma vã tentativa.

ABSTRACT

The main purpose of this work is to show the approach of the philosophic thought of the Portuguese writer Vergílio Ferreira to the commonly known philosophies of existence or existentialism. A route that mainly starts from the work *Mudança*, marking the anti-novel a metamorphosis and an «evolution» of the psychological idea to the ontological, clearly already of existential nature, reflected later on Romanesque works like *Cântico Final*, *Aparição* or *Para Sempre* among others.

In the panorama of the Portuguese thought, this writer-philosopher comes out as a privileged example of the unequivocal meeting, I must stress, of the strict connection between Literature and Philosophy.

The genuine, natural and audacious inspiration that questioned the Man and his situation of being-in-the world, leads him to assume a similar course to some foreign writer-thinkers, such as Jean-Paul Sartre; Martin Heidegger, or Karl Jaspers, with whom he clearly met and dialogued, expressing a spirit and a dialectic that marks the conscience of the big existential problematic subjects, in the beginning of the second half of the twentieth century.

However, some of the questions that would comprise the «principles» of the existentialists, such as the primacy of the existence over essence, the concrete being, loneliness, anguish, the absence of the possibility of communion, the incessant search for an Absolute to a sustainable, dignified and – mainly- understood existence, that led Vergílio Ferreira to keep away of the existentialists who most marked him, as is the case of Sartre, an author to whom life represented a «vain and useless passion», and on the other hand, approaching from the German existentialism of Karl Jaspers, as an expression of onto-metaphysic nature viewed from the concrete human world.

From this onto-metaphysic questioning of the absolute, from the concrete world, as we will see, give evidence his feeling work, not resigned, in short, hopeful. Desiring to do justice to the existentialist perspective, from which we reveal the philosophic thought of Vergílio Ferreira. This work aims, in this way, be answerable for the – felt – lived spiritual course, showing that, without the pre-eminence of the existence, the understanding of this fictional universe would remain, perhaps, as a vain attempt.

INTRODUÇÃO

O encontro com a obra de Vergílio Ferreira, o seu pensamento de pendor existencialista, levou-nos a querer dar uma continuidade ao diálogo (literário e filosófico) que inevitavelmente se abriu, sendo esta dissertação de Mestrado justamente o registo dos primeiros passos deste diálogo (inacabado) com o mundo complexo de Vergílio Ferreira – um autor que bem sabia reconhecer o significado dos livros: “*um livro é o registo do nosso diálogo com o mundo*”.

Circunscrevendo-nos embora à dimensão existencial do pensamento de Vergílio Ferreira, a nossa análise pretende mostrar como o percurso filosófico deste autor se iniciou nos contornos do neo-realismo e encontrou o seu fundamento maior nas correntes existencialistas difundidas, em Portugal, sobretudo a partir da segunda metade do século XX.

Por outro lado, a proposta de abordagem do pensador português, como exemplo de um encontro feliz entre Literatura e Filosofia, resulta das características filosóficas reveladas pela sua obra literária, quer se trate de romances como *Estrela Polar*, *Até ao Fim*, *Aparição*, *Para Sempre*, quer de ensaios como *Espaço do Invisível* e *Invocação ao Meu Corpo*; sem esquecer o extenso prefácio que escreve na edição portuguesa da obra *O Existencialismo é Um Humanismo*, de Jean-Paul Sartre¹, onde claramente se assume face ao existencialismo como um autor que inscreve as suas vivências nos temas principais da análise existencial.

No panorama filosófico europeu do século XX, sobretudo a partir da 1ª guerra mundial, os ecos do existencialismo começam a fazer-se sentir com alguma intensidade. A fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), ao combater o empirismo positivista e o idealismo metafísico, iria dar o mote e ser tributária do existencialismo ao transferir o absoluto do ser espiritual para a vivência, ou seja, para a existência.

Algumas das obras mais representativas do existencialismo, tais como, *O Ser e o Tempo*, publicado em 1927, por Martin Heidegger (1889-1976), são referências incontornáveis com as quais também o nosso autor se identificou, não obstante outras fontes de inspiração e os inúmeros os pensadores com os quais dialogou.

¹ *Da Fenomenologia a Sartre* (prefácio a *O Existencialismo é um Humanismo* de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira), Lisboa, Bertrand Editora, 2004

Na década de 40, principalmente após a 2ª Guerra Mundial, os filósofos alemães irão marcar a filosofia francesa. O existencialismo como corrente filosófica, pela voz de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e mais tarde Merleau-Ponty, afirma-se cada vez mais como a doutrina que apazigua os espíritos inquietos e mais atentos ao contexto social e político de uma época devastadora e em que a própria Filosofia carecia de respostas. Nestes tempos de especial emergência, a experiência originária da existência é o ponto obrigatório da reflexão filosófica, assumindo particular destaque a publicação de *O Ser e o Nada*, em 1943, de Jean-Paul Sartre – o criador do existencialismo ateu.

Todavia, se em Portugal o existencialismo não parece ter grande relevância, são exceções significativas as obras e pensamento de autores, tais como, Raul Brandão, Domingos Tarrozo, Delfim Santos e Eduardo Lourenço.

Mas, será Vergílio Ferreira, sem dúvida, a grande exceção, sobretudo a partir da obra *Aparição*, o seu primeiro “romance-problema” isto é, o romance que marca o confronto com os limites da existência e onde estes se equacionam e problematizam. É verdadeiramente a questão da vida como realidade observável, a natureza profunda da existência e o seu sentido como intuição original.

O pensamento filosófico de Vergílio Ferreira tem um estilo ao qual é impossível ficar indiferente, quer pela escrita, quer pela temática de teor existencialista. Esta terminologia e emotividade próprias permitem-lhe encetar um diálogo fecundo com percursos filosóficos similares e seus contemporâneos.

A história do pensamento mostra-nos que houve, desde sempre, um desejo incessante de repensar o homem e a vida a fim de configurar um verdadeiro sentido para o existir. Também em Vergílio Ferreira reencontramos um espírito interrogador, um esforço de sistematização de um pensamento que dotasse o homem de respostas sobre o seu destino e respectivos valores de orientação. Por outras palavras: saber como se reencontrar na busca de harmonia consigo mesmo, no mundo concreto de uma experiência de existência que se comunica. Ora, este desejo e reconhecimento da experiência pessoal do eu – e a exigência, que lhe é inerente, de comunicação do homem com o homem – constituem a marca do pensamento do autor beirão enquanto existencialista. O homem é analisado em todas as suas dimensões e o sentido a dar à existência é o que mais importa, sublinhe-se.

Tal como no filósofo do existencialismo francês, Jean-Paul Sartre, com quem Vergílio se encontrou, para a maioria das correntes de cariz existencialista a tarefa primordial reside na atormentada busca de sentido ou sentidos para o existir.²

O mesmo acontece no autor português. Desvelar o homem no seu íntimo, onde os valores existenciais assumem um papel decisivo, tornou-se um facto unanimemente reconhecido na obra de Vergílio Ferreira, onde sobressai o desesperado esforço intelectual para esclarecer o «eu ontológico».

Assim, com esta leitura filosófica de Vergílio Ferreira pretendemos:

Por um lado, responder à pergunta que nos tem acompanhado desde o primeiro confronto, ou seja:

- Em que medida a presença da Filosofia se faz sentir nesta obra, nomeadamente, sob a forma de uma doutrina existencialista, num autor que maioritariamente nos legou romances?

E, por outro, contribuir para cimentar a ideia de que a Filosofia e a Literatura caminham juntas neste autor, à semelhança do que acontece em autores da tradição do pensamento filosófico português e de que destacamos: Antero de Quental e Teixeira de Pascoas.

Todavia, tratar um autor como Vergílio Ferreira numa dissertação de mestrado em Filosofia – ainda que de “Filosofia em Portugal”, obriga-nos a tecer algumas considerações prévias, visto tratar-se sobretudo de um romancista, segundo os cânones da classificação e teoria literária, e por isso, sermos obviamente catapultados para o campo da Literatura. Contudo, como nos ensina a Filosofia, e também a Literatura, nada é óbvio quando se trata de estabelecer fronteiras rígidas no âmbito da experiência de criação e de apropriação do sentido que ambas partilham.

De facto, se numa dissertação desta área se espera “grosso modo” que a temática e/ou os autores em análise sejam “filósofos”, no sentido estrito, seria decerto curioso perguntar quais os temas e problemas a que os filósofos prestam mais atenção. E, sabe-se que muitas poderiam ser as respostas. Mas também temos consciência que responder a essa questão poderia constituir um tema para uma outra dissertação. Mesmo que nos pareça uma pergunta com pouco sentido, considerando que esta dissertação se inscreve

² Cf. Sartre, Jean - Paul, *O existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p.28

no universo do pensamento filosófico português, sabemos que alguns não resistirão a perguntar se Vergílio Ferreira é (ou não) um filósofo.

Na verdade, as primeiras referências de Vergílio Ferreira provêm dos estudos literários. Os estudos que maioritariamente foram levados a cabo pertencem a essa área. Contudo, em Portugal, a Filosofia e a Literatura têm caminhos muito paralelos, talvez semelhantes àqueles que são os da Filosofia e da Teologia que, sobretudo desde a Idade Média, se estabeleceram pelas razões que conhecemos. Mas, mesmo aí, Filosofia e Literatura nunca estiveram separadas como, aliás, nunca estiveram ou quase nunca. Ao longo da História do Pensamento e da Filosofia em Portugal, a Filosofia, a Literatura, a Poesia, sempre se articularam numa presença que, embora podendo suscitar alguma crítica, não deixa de ser uma evidência. Desde o Cancioneiro Geral, as célebres Cantigas de Amigo, que não nos parece despropositado falar de uma grande cumplicidade entre Literatura e Filosofia.

Esta relação vai estar presente na História do pensamento português sem que nenhuma perca as suas características. Pelo contrário, perspectivadas juntas ganham maior sentido. Na contemporaneidade pensemos, por exemplo, em Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, Alberto Caeiro, Eduardo Lourenço, Vergílio Ferreira ou Agostinho da Silva.

Consideramos os primeiros pensadores gregos sob a designação de filósofos. Mas, pergunte-se, não escreveram eles poesia? A especulação filosófica do belo poema do *Ser* de Parménides não pode considerar-se um ensaio literário?

Ou, por exemplo, um escritor e pensador ateu como Albert Camus, autor do célebre “O Mito de Sísifo”, que usa somente a forma de escrita dita “romanesca”, não pode ser considerado um filósofo?

Quanto ao pensamento português é certo que não se apresenta de uma forma sistemática, como o pensamento kantiano que tem por base um rigoroso ensaísmo; é um pensamento assistemático, onde existe um confronto visível entre ortodoxia e heterodoxia, onde as ideias podem revestir-se de um carácter mais importante do que a forma de expressão.

As “vertentes” romancista e ensaística da obra vergiliana, aparentemente, apresentam-se como dois aspectos contraditórios. Numa relação antagónica.

Ora, o nosso estudo pretende demonstrar que o pensamento existencial de Vergílio Ferreira, que usa maioritariamente a forma de escrita romanesca, configura e expõe temáticas comuns ao existencialismo, tais como, por exemplo, a solidão – que

nas palavras do próprio autor o tornará “irmão de ideias”, perfilhadas em Portugal por Raul Brandão e em França André Malraux. Para estes autores, como mostraremos, só a partir das vivências a aproximação a um sentido da existência se torna possibilidade.

De acordo com o nosso autor esse papel cabe à Filosofia, em particular à doutrina existencialista que permitiu romper com o horizonte das essências puras do platonismo – ou não fosse o existencialismo “um humanismo” – e aceder a uma verdadeira ontologia da existência. O pensamento de Vergílio adquire características existenciais, no que respeita sobretudo às temáticas do eu, à questão de Deus, da solidão, da angústia, presentes em autores do “existencialismo cristão”, como por exemplo, Karl Jaspers.

De facto, não se limita a uma dimensão meramente “pragmática”, mas radica numa dimensão ontológica do homem e da vida. No encontro do homem com o absoluto que o reclama; a noção de Deus, de Absoluto, acabará por preencher um lugar de destaque ao longo de toda a sua obra.

Estamos na presença de um autor que pretende levantar o véu da aparência em busca de uma essência segura e gratificante, aspecto comum aos autores existencialistas.

Por isso, a tese que defendemos exige, em primeiro lugar, a delimitação dos alicerces da sua filosofia. A apresentação de uma (breve) “definição” ou ideia de filosofia da existência, uma vez que o próprio autor admite influências de autores existencialistas tão diversos como: Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Karl Jaspers, e sobretudo André Malraux.

Por outro lado, sublinhe-se igualmente a necessidade de contextualizar o existencialismo do pensamento de Vergílio Ferreira, no panorama teórico de existencialistas seus contemporâneos, e/ou de uma interpretação de autores que podem não ser considerados sobre o ponto de vista filosófico existencialistas.

Deste modo, na primeira parte, abordamos sumariamente o existencialismo enquanto corrente ou doutrina filosófica de carácter histórico e evolutivo. Na consolidação desta filosofia, a questão relevante gira em torno da essência e da existência, temas que ao longo da História da Filosofia não foram ignorados, mas assumem uma nova radicalidade pela mediação de autores alemães que são a fonte do existencialismo: Husserl, Jaspers, Heidegger.

Distinguimos no âmbito do existencialismo dois tipos de posições, a do existencialismo ateu (Sartre) e cristão (Jaspers). Vergílio Ferreira irá herdar uma

vertente agnóstica mas que o leva a caminhar em direcção a algo que pretende que seja firme e seguro.

Analisaremos também a situação das doutrinas existencialistas, na nossa contemporaneidade, mostrando que mesmo assumindo as suas diferenças é nelas que o homem se consolida como um existente no mundo.

A primeira parte terá, pois, como finalidade mostrar como o nosso autor sofreu as influências de André Malraux, Jean-Paul Sartre e Albert Camus.

Por sua vez, na segunda parte, destacamos a forma como o existencialismo se consolidou em Portugal. Ressalvando que não podemos falar propriamente de um existencialismo mas antes de uma filosofia da existência, como sugere Pinharanda Gomes³. Neste sentido esclarecemos as posições de alguns autores que consideramos representarem a corrente em Portugal, como sendo, Domingos Tarrozo, Raul Brandão, Delfim Santos e Eduardo Lourenço. Este último autor permite-nos, aliás, estabelecer um paralelismo com Vergílio Ferreira.

A peculiaridade de Vergílio Ferreira resulta do facto de o existencialismo ter sido corrente que mais apelou ao seu «equilíbrio interior». Daí, na terceira parte, termos procurado ilustrar isto mesmo no fulcro da sua obra, ou seja, na metamorfose de neo-realismo para o existencialismo, com a problemática antropológica que lhe subjaz; tendo sempre como base obras escolhidas pelo próprio autor, mas sem descurar a ideia de que são as obras romanescas que marcam o encontro do pensador com o homem.

No caso de Vergílio Ferreira, como procuramos demonstrar, impossível fazer a separação entre Filosofia e Vida, ou seja, separar e interpretar a sua obra sem ter em conta a existência autêntica do homem na sua liberdade concreta e que se busca na comunicação consigo mesmo.

O que nos leva a debruçarmo-nos sobre a questão de Deus, sobretudo a partir de *Manhã Submersa*, por considerarmos ser nesta obra que se inicia o seu percurso de maior questionamento.

No final da terceira parte, retomando a questão do existencialismo, mais uma vez mostramos quão o pensamento vergiliano tem afinidades com autores existencialistas, no sentido em que o seu percurso filosófico foi o de um homem que se debateu com as questões essenciais da existência (mais ou menos sofridas e concretamente vividas pelo pensador enquanto homem). Questões existenciais que

³ Cf. Gomes, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987, p.94

soube intelectualizar e teorizar enquanto pensamento para um futuro que eternamente se invoca, escapando sempre à essência, em nome da verdade irreduzível da existência.

PARTE I

CAPÍTULO PRIMEIRO

1. BREVE INTRODUÇÃO ÀS FILOSOFIAS DA EXISTÊNCIA E AO EXISTENCIALISMO

O existencialismo pode entender-se como corrente filosófica (e literária) que defende a vivência e a consciência subjectiva na sua interioridade, em detrimento das metafísicas essencialistas associadas aos grandes sistemas conceptuais.

Por inspiração dos filósofos alemães (Husserl, Heidegger, Jaspers), sentem-se os primeiros ecos a partir da I Guerra Mundial, tendo atingindo o seu auge nas décadas de 50 e 60. Na sequência de II Guerra Mundial e do clima que se fazia sentir, os temas em discussão na época eram evidentemente propícios à difusão e popularidade do existencialismo, sobretudo entre os jovens universitários e os intelectuais. O existencialismo, neste contexto, aparece como fruto da derrocada de valores e imperativa necessidade de reordenação do humano no universo.

A fama do existencialismo surge por iniciativa do escritor e filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), considerado o seu principal representante. A publicação da obra *Ser e Nada* (1943) e as posições filosóficas, continuamente expostas nos seus romances, peças de teatro, ou artigos da revista *Les Temps Modernes* (1944) de que foi fundador, demonstram que este estatuto lhe assenta na perfeição.

O pensador, inspirado por Heidegger, faz da existência uma finitude radical ao afirmar que «A existência precede a essência»⁴; crença que o levou a sustentar que o ser humano é liberdade absoluta no sentido em que, enquanto ser pensante, se vai fazendo ou construindo a si mesmo, pois o homem já não tem uma essência que o delimite. Estamos, naturalmente, na presença de um existencialismo ateu de que foi o mais conhecido defensor.

Em campos opostos surge o filósofo Gabriel Marcel (1889-1973), por sua vez representante do existencialismo cristão, sobretudo a partir da publicação do artigo *Existência e Objectividade*⁵, consolidando-se a sua doutrina em obras ulteriores como *Ser e Ter* (1935) e *Homo Viator* (1945). A tese fundamental do pensamento de Marcel consiste na ideia de que existir é ter em conta o mistério, o transcendente.⁶

⁴ Cf. Lalande, André, *Vocabulário Técnico e Crítico – Da Filosofia*, Coordenação de António Manuel Magalhães, Porto Rês Editora, I Volume, p.431

⁵ In, *Revue De Metaphysique et Morale*, Paris, Puf, 1925

⁶ Cf. Richard, Michel, *As Grandes Correntes do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Moraes Editores, 1978, p.109

Para este autor, o existente está rodeado de mistério do próprio Ser e ao qual, pelo esforço e conquista, é capaz de aceder. A liberdade humana consiste na invocação do Ser e no reconhecimento de que só neste o homem verdadeiramente se pode encontrar em situações de conforto e paz, presumindo assim que o ser seja dotado de generosidade e acolhimento.⁷

Sob um ponto de vista filosófico talvez seja preferível falar-se em filosofias da existência. Aquilo a que chamamos “existencialismo” aparece sob a forma de doutrinas revestidas de conceptualizações profundas e íntimas, como por exemplo, no “sentido da angústia existencial” de Kierkegaard (1813-1855), um filósofo considerado seu precursor. Pode ainda entender-se como uma corrente que tem como objecto o esclarecimento das questões existenciais da vida humana, por exemplo, como acontece em Karl Jaspers (1883-1969).

Será preferível falar em filosofias da existência a existencialismo, visto alguns dos filósofos mais importantes da filosofia do século XX, como Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers não quererem ser qualificados de meros existencialistas, pela suspeita de este ser um termo reducionista,⁸. O termo Filosofias da existência, usado no plural, deixa transparecer alguma abertura, uma vez que se trata de pensamentos que analisam a existência enquanto realidade ou existência humana.

Deste modo, todo o existencialismo será filosofia da existência, mas nem toda a filosofia da existência é existencialismo.⁹

Se pensarmos no pensador alemão Martin Heidegger, os termos existencialismo e filosofia da existência são inadequados, pois este pensador considera que a interrogação metafísica deve ser posta no seu conjunto, enquanto busca incessante pela questão do ser. O existente, Dasein ou Ser aí, é o “projecto” do pensador para chegar à questão

⁷Cf. Ibidem, p.112

⁸ Heidegger, em diversos momentos, manifestou-se contra uma teoria a que chama existencialismo, e Jaspers, por exemplo, entendia o existencialismo como a morte da filosofia da existência. Para estes filósofos o existencialismo não deixa de ser uma doutrina e as doutrinas estabilizadas são a morte da própria filosofia.

Por outro lado, filósofos como Sartre ou Simone de Beauvoir, aceitam o título de existencialistas; Já Gabriel Marcel aceita também o título mas de existencialista cristão. Note-se que Heidegger para além de não aceitar o rótulo de existencialista, também rejeitava o título de filósofo da existência por entender que a sua filosofia se debruçava sobre o problema essencial, a questão do ser. Por isso, no seu entender a filosofia da existência seria a de Jaspers e a sua uma filosofia do ser. Neste sentido, o termo que Heidegger aceitaria seria de filósofo existencial. Cf. Lalande, André, *Vocabulário Técnico e Crítico – Da Filosofia*, Coordenação de António Manuel Magalhães, Porto, Rés Editora, I Volume, p.431

⁹ Alguns intérpretes como Ferrater Mora e Jean Wahl, sustentam que filosofia da existência é apenas a de Karl Jaspers. Cf. Mora, José Ferrater, *Dicionário de Filosofia*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, Volume II, p. 1090 e Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, p.10

fundamental que é a questão da revelação do Ser. Sendo assim, estamos no domínio de uma existência com conotações ontológicas, isto é no domínio existencial, em que o existente, o Dasein participa e assume as reacções de toda a ordem em busca do ser em geral, ou seja, é o existente concreto que possibilita a ontologia geral.¹⁰

Nesta ordem, se partirmos da análise de Ferrater Mora sobre o pensamento de Heidegger, a sua filosofia só poderá ser considerada um existencialismo se a considerarmos também uma preparação para uma ontologia.

Todavia, o termo existencialismo pretende colocar em relevo as características irreduzíveis da existência humana. É uma espécie de regresso à existência tal como é vivida e nisto se assemelha à filosofia existencial, na medida em que esta coloca a realidade como uma espécie de objecto que, na presença de um sujeito com existência, tenderá a que este participe na realidade com as suas reacções sentimentais e passionais face às coisas; para esta corrente o que importa é o homem nas suas vastas dimensões, pois importa saber o que fazer com ele e a vida que lhe coube. É sempre do homem concreto que nos fala, do homem sujeito à morte, nas suas relações com o mundo e com os outros, buscando um sentido para o existir.

Dar uma definição de filosofia da existência é complexo, segundo Jean Wahl¹¹, mas não de todo absurdo, pois há qualquer coisa que a distingue das outras, sobretudo no que concerne a uma característica fundamental. Trata-se do privilégio da existência sobre a essência, mas também das experiências íntimas e subjectivas do humano, tais como a angústia, a náusea, a liberdade¹².

Assim, são existencialistas todas as filosofias que reivindicam o primado da existência sobre a essência.

Contudo, é tarefa vã reduzir as filosofias da existência ou o existencialismo a uma única definição, pois seria demasiado redutor, nela não caberia o que maioritariamente as caracteriza, ou seja, o ensejo de tornarem a vida humana possível no seio da liberdade e da subjectividade.¹³

¹⁰ Cf. Mora, J. Ferrater, *Dicionário De Filosofia*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, Volume II; p.1089

¹¹ Cf. *As Filosofias da Existência*, tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, p. 11

¹² Estas são noções, valores, sentimentos bem presentes e que analisaremos na terceira parte desta dissertação ao falarmos do pensamento de Vergílio Ferreira.

¹³ Cf. Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, pp.11-12

1.1. EVOLUÇÃO DAS DOUTRINAS EXISTENCIALISTAS

A filosofia da existência ou existencialismo terá tido a sua origem na tradição do pensamento religioso que remonta a Sören Kierkegaard (1813-1855) ou mesmo a Pascal¹⁴.

Tendo Kierkegaard frequentado os cursos de Schelling, onde se falava do pensamento de Hegel, muito em voga na altura, desde cedo se insurgiria contra este. De facto, opõe-se e critica o pensamento hegeliano tomado como símbolo de racionalidade, pois não releva a existência como fruto da decisão e da escolha livres, tomando-o apenas como lógica. Para este pensador que ousava nos caminhos de uma filosofia nova o indivíduo no seu drama existencial nascido do sentimento do absurdo é mais do que simples conceptualidade – é o próprio inconceptualizável, o incomensurável.¹⁵

Deste modo, o crucial na filosofia de Kierkegaard é a determinação da existência como existência reflectida, ou seja consciência da angústia do existir, nascida da sua relação com Deus. Sem a ideia de Deus a ideia de existente não seria também possível, já que o existente é aquele que está sempre envolvido de mistério na sua relação com a transcendência. A ideia de Deus tomará em Kierkegaard a força de uma categoria.

O seu pensamento tem como base a procura daquela verdade que pressupõe a não distancia entre ela e si mesmo. Daí se compreende que a sua obra seja fruto da inquietação que sentia enquanto existente, por reconhecer que não vivia completamente a verdade. E nisto se assemelha à consciência dos poetas, onde o pensamento é primordial à acção: “*O poeta não pode cumprir aquilo que o herói realiza: só lhe resta admirá-lo, amá-lo e rejubilar com ele. (...) O poeta é o génio da recordação. Nada mais pode fazer do que recordar, nada mais senão admirar o que foi cumprido pelo herói*”¹⁶.

Ora, nesta perspectiva, o existencialismo deve ser a doutrina segundo a qual o filósofo vive a verdade antes de a pensar. Muitos estudiosos de Kierkegaard afirmam

¹⁴ Cf. Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, Tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, p.20

¹⁵ A ideia de incomensurabilidade do indivíduo, de uma forma geral, parece-nos estar presente em todos os filósofos da existência. O indivíduo encerra em si mesmo uma dimensão do domínio da inefabilidade. Para J. P. Sartre o diálogo absoluto com o outro que nos confronta fenomenologicamente será impossível. “*E, pela aparição um do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objecto, pois é como objecto que apareço ao outro.*” Sartre, J.P., *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p.290

¹⁶ Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Tradução de Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1990, p. 29

que a sua obra não é senão “uma expressão da sua própria vida,”¹⁷. Tal interpretação levou a que o seu pensamento fosse apresentado como baseando-se exclusivamente em si mesmo, pois para o pensador dinamarquês, os escritos seriam a forma de desvio do existente em relação à verdade e o poeta aquele que, através da recordação, elabora versos e os publica para que todos sintam admiração. Mas uma vida autêntica, na sua perspectiva não se publica, ela é vivida.

Nesta medida, o cogito racionalista cartesiano é contrariado: «Eu penso, portanto não existo».

Não há mais nada senão o existir: a verdade é a própria existência, sempre singular e incomunicável (pelo menos directamente) aos outros.

Kierkegaard enquanto indivíduo seria o homem do silêncio, vivendo na escuta atenta de si próprio, mas assumindo a sua condição de filósofo e seria essa escuta que o projectaria para um conhecimento cada vez mais profundo da sua própria existência.

Segundo a perspectiva de Jolivet, a verdade para Kierkegaard assume um critério, o da subjectividade, uma vez que esta permite o encontro feliz com a verdade e a objectividade.¹⁸

Deste modo, o existencialismo do pensador dinamarquês configura-se como um modo de estar que define mais a personalidade do que propriamente a filosofia.

Compreende-se assim que o autor se tenha insurgido contra a filosofia hegeliana, na medida em que esta se constitui num sistema racional e lógico em que parece não haver lugar para a própria existência concreta.

Como salienta Régis Jolivet, a existência será algo inefável, insusceptível de se meter na forma.¹⁹

Para Hegel, a existência transforma-se num objecto como qualquer outro, abolindo o sujeito enquanto existente, sem ter em conta que negar o sujeito enquanto existente é negar a sua subjectividade e o seu existir concreto.

Por oposição, Kierkegaard vê o homem como existente concreto e que só se compreende existindo; não aquele sujeito que poderá ser definido exclusivamente pela lógica.

¹⁷Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957,p. 35

¹⁸ Cf. Ibidem, p. 38

¹⁹ Cf. Ibidem. P.38

Nesta medida, a oposição de kierkegaard fundamenta-se se a entendermos como uma negação do pensamento racionalista hegeliano, uma vez que o homem será uma espécie de síntese entre o «eterno» e o «contingente».²⁰

Régis Jolivet e J. Wahl sustentam que estamos perante uma filosofia do único, do indivíduo, do isolado, contrariamente à ideia de uma filosofia em que o indivíduo cabe num puro sistema intelectual e racional.

A descoberta do existente provoca no sistema de Kierkegaard, em simultâneo, a descoberta do contingente. O homem não é redutível a qualquer espécie de sistema visto ser único, irrepetível – e sobretudo irreduzível, como o próprio refere: “*Aquilo a que chamo propriamente humano é a paixão, através da qual cada geração compreende inteiramente a outra e se compreende a si próprio*”.²¹

No que concerne à filosofia, o pensador somente a aceita se esta for entendida como expressão da existência e não como pensamento abstracto que se possa perder algures entre a existência possível e a não concreta.²²

Além de Hegel uma outra influência marcou profundamente o pensamento de Kierkegaard contribuindo, de uma forma decisiva, para o seu pensamento existencialista. Trata-se do cristianismo que será, talvez, a forma mais vincada do seu existencialismo pois o pensador via nele – e mais concretamente na figura de Cristo – a tábua de salvação da humanidade. Supõe-se, desta forma, que o homem esteja ligado a Deus por uma espécie de fé na transcendência. Mas a transcendência não se apreende, apenas se experimenta no reconhecimento da finitude humana na relação com a infinitude. Deus é esse para além do humano, testemunhável pela fé dos cristãos.²³

O homem encontra em Deus a existência mais autêntica, uma vez que vê nele um despojamento de si mesmo. A fé não é apenas um momento do pensamento como em Hegel, mas o caminho da verdade. A fé apresenta-se como caminho em direcção ao mistério, ao oculto, caminho que só se faz com amor, o que em última análise equivale à perda da razão e à consolidação de um “sobre-humano” no humano²⁴.

²⁰ “*L’homme est une synthèse d’infini et de fini, de temporel et d’éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse.*” Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, Editions Gallimard, 1949, p.61

²¹ Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Tradução de Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1990, p. 148

²² A filosofia para o existencialismo deverá assumir como objecto de estudo a existência enquanto contingência, tendo em conta a pluralidade de sujeitos existentes. O que faz que para esta doutrina a liberdade e a contingência dos sujeitos seja algo fundamental e a considerar.

²³ Cf. Richard, Michel, *As Grandes Correntes do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Moraes Editores, 1978, p.100

²⁴ Cf. *Ibidem*, p.100

Acima de tudo, Kierkegaard é o existente movido pela fé, aquele que assume a relação com Deus no momento da encarnação.²⁵

O autor cristão, tal como sugere Régis Jolivet, via no cristianismo a expressão da fé e temor a Deus, constituindo-se este cristianismo no verdadeiro existencialismo. A filosofia consistiria numa espécie de propedêutica para a vida cristã. Só a atitude religiosa, com tudo o que ela implica de angústia, de escolha, de liberdade é que na realidade se adapta à vida real do homem.

Desta forma, só uma existência apoiada nos fundamentos de um cristianismo redentor poderá corresponder a um existencialismo coerente, ou seja, leal a todas as exigências e contradições da existência humana e autêntica.²⁶ O existencialismo é a expressão da sua própria vida, da sua personalidade, o convite ao homem para os caminhos da fé.

A natureza deste existencialismo parte do primado da subjectividade, da sua angústia e desespero. O Homem deve agir de tal forma que a sua acção livre e espontânea coincida consigo, pois só esta espontaneidade é correlativa da verdade e do bem. A fé é o comportamento mais verdadeiro do homem porque lhe permite instaurar a sua existência no mundo e na eternidade como um só.²⁷

Contudo, é no mundo concreto e através das coisas do mundo, que o homem se descobre a si mesmo por meio da angústia e do desespero, simultaneamente categorias do espírito e reveladoras de um Absoluto que é eminentemente mistério.²⁸

Estamos assim, incontestavelmente, no seio de um pensamento onde o cristianismo ganha força colocando o existente no caminho de algo que, em última instância, o defina e no qual se reconheça.

²⁵ “A fé é a mais alta paixão de todo o homem. Talvez haja muitos de cada geração que não a alcancem, mas nenhum vai mais além dela. Se se encontram ou não muitos homens do nosso tempo que não a descubrem, não posso decidi-lo, porque apenas me é lícita a referencia a mim próprio, e não devo ocultar que me resta ainda muito que fazer, sem por isso desejar trair-me, ou trair a grandeza, reduzindo isto a um assunto sem importância. (...) aquele que chegou até à fé e pouco importa que tenha dons eminentes ou que seja uma alma simples, esse não se detém na fé, porque toda a sua vida se encontra jogada aí.” Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Tradução de Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1990, p.149

²⁶ A filosofia de Kierkegaard vê na tomada de consciência da reencarnação de Jesus Cristo à terra o verdadeiro cristianismo. Sobre este assunto ver Jolivet, R., *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, pp. 42 e 43

²⁷ “É preciso ir mais além, é preciso ir mais além. Esta necessidade é velha sobre a terra.” Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Tradução de Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1990, pp. 149 e 150

²⁸ “Le désespoir est la discordance interne d’une synthèse don’t le rapport se rapporte à lui-même.” Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, Editions Gallimard, 1949, p. 65

1.2. AS VERTENTES CRISTÃ E ATEIA DAS FILOSOFIAS DA EXISTÊNCIA

No âmbito da filosofia da existência ou existencialismo são inúmeros os autores que podemos apelidar de “filósofos da existência”. Desde Nietzsche, Chestov (1866-1938), Unamuno (1864-1936), passando por Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, como já vimos anteriormente, sem esquecer Gabriel Marcel (1889-1973), considerado o principal representante francês do existencialismo cristão, entre outros.

Contudo, falar da doutrina existencialista, implica falar em filosofia da essência ou, em termos místicos, de Deus. Isto é, implica falar, por um lado, dos que crêem nessa mesma essência e, por outro, dos que à priori a contestam. De um lado, temos o pensamento existencialista cristão ou religioso; do outro, o pensamento existencialista ateu ou não religioso.

O existencialismo cristão ou religioso teve como seu maior representante, para além de pensadores como Karl Jaspers ou Albert Camus, o francês Gabriel Marcel.

Neste grupo de pensadores patenteia-se a recusa de uma ontologia existencial reflectindo de uma forma geral as influências do pensamento de Kierkegaard.²⁹

Mas o crucial neste tipo de pensamento é a oposição existente no que respeita ao problema de Deus.

O existencialismo, como referimos anteriormente, teve como origem a derrocada axiológica oriunda das duas grandes guerras mundiais. Esses trágicos acontecimentos originaram uma angústia extrema no homem, bem como o regresso à subjectividade. Era necessário tirar o homem dessa situação de desespero e descobrir uma doutrina mais próxima deste, ou seja, que coincidisse melhor com a realidade da dramática existência quotidiana. A par de outros pensadores como Heidegger, por exemplo, Gabriel Marcel foi um filósofo interessado pelo abstraccionismo, mas a actuação durante a guerra de 1914 e o contacto com as misérias levaram-no a escolher outra orientação filosófica mais próxima do homem e da sua vida real.³⁰

²⁹ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p.272

³⁰ “Senti-me obrigado pela força das circunstâncias, a concentrar a minha atenção sobre os desaparecidos e, assim, a ter sempre no espírito um dos aspectos mais horríveis, mais injuriosos para a razão e para o coração (...) perante a qual senti o odioso de nada mais poder ser do que simples espectador...”

Mas houve ainda outra coisa que em mim influiu grandemente. As investigações a que ia procedendo levaram-me a concluir que não é possível transcender a ordem quando a actividade do espírito se limita ao registo de perguntas e respostas.” Marcel, Gabriel, *Un Existencialisme Chrétien*, Paris, Plon, 1947, p.312

Efectivamente, para além de uma especulação em torno da existência humana, desde cedo orientou a sua investigação no sentido de esclarecer o que vulgarmente se designa como existência de Deus, concluindo que este problema se prende com o da existência humana se a entendermos como a existência concreta.³¹

Neste sentido, Régis Jolivet refere que a ambição de Marcel foi a tentativa de estabelecimento de uma filosofia do existir ou de uma filosofia do concreto.³²

A filosofia do concreto assenta na ideia segundo a qual a filosofia não se deve deixar cair nas tentações de um abstraccionismo e de um racionalismo sistemático exacerbado. Parte da experiência vivida, do eu singular e concreto. De forma alguma se rege por um sistema, por mais lógico e bem acabado que seja,³³ pois recusa encerrar o universo num misto de fórmulas vazias. Para este existencialista cristão, salienta Régis Jolivet, não somos apenas pensadores de problemas, mas vivemo-los, somos esses problemas, estamos no seu interior.³⁴ Assim se justifica a preocupação do autor em não descurar o homem enquanto existente concreto: *“No aspecto dinâmico, toda a minha obra filosófica é um combate obstinado e sem tréguas contra o espírito de abstracção. Isto explica em grande parte a atracção duradoura do hegelianismo sobre mim, porque, apesar das aparências, Hegel fez um esforço admirável para salvaguardar o primado do concreto, acentuando fortemente que em nenhum caso ele se confunde com o imediato”*³⁵.

Da mesma forma, se uma ontologia se afigurar possível só poder ser pela via da experiência vivida, pois nela estará incluído o existente enquanto indivíduo concreto.

Gabriel Marcel coloca a possibilidade da dialéctica da participação do homem no ser, ou seja, a possibilidade de o homem não se encerrar a si mesmo no domínio do objectivo e partir para o mistério da subjectividade: *“Se nos esforçarmos por traduzir fielmente essa exigência, seremos levados a dizer mais ou menos isto: é necessário que*

³¹ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, pp. 355 e 356

³² «Filosofia do concreto» é o nome pelo qual ficou conhecido o pensamento de Gabriel Marcel. Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p.356 e Tavares, M^a de La Salette, *Aproximação do Pensamento Concreto de Gabriel Marcel*, Lisboa, Gráfica Boa Nova, 1948, p.23

³³ Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1933, p.40

³⁴ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p.358

“Uma filosofia que negue a possibilidade de transcender o cogito, que se limite a pô-lo como irreduzível a qualquer conteúdo empírico, não pode parecer satisfatória, e por isto – é que não se pode negar que haja entre o eu pensante e o eu empírico uma relação.” Tavares, M^a de La Salette, *Aproximação do Pensamento Concreto de Gabriel Marcel*, Lisboa, Gráfica Boa Nova, 1948, p. 26

³⁵ Marcel, Gabriel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto, Editora Educação Nacional, 1993, pp.5 e 6

haja – ou seria necessário que houvesse – Ser; é necessário que nem tudo se reduza a um jogo de aparências sucessivas e inconsistentes – e talvez esta exigência já seja em si mesma uma participação, embora muito rudimentar”³⁶.

Mas, então, se a filosofia toma como primado o íntimo e singular da existência, qual é o sentido da vida do homem num tal contexto?

Para o pensador religioso, o homem jamais se pode explicar a si mesmo, compreender-se, a não ser pela abertura à transcendência. Contudo, a existência de Deus não é demonstrável, nem sequer podemos estabelecer Deus como existente, porque isso envolveria o recurso à verificação. Só pela fé se pode abrir para a transcendência, pois esta não exige verificação empírica. Pelo facto de Deus não ser “verificável” espaço-temporalmente não significa que não exista ou não seja possível a transcendência.³⁷

A esta possibilidade de transcendência alia-se sempre a dimensão da esperança que coloca o homem numa situação de amparo, visto permitir-lhe a liberdade de uma nova escolha, de uma finalidade em que o universo parece ter sentido e do qual o espírito humano participa.³⁸ A existência concreta constitui a verdadeira ontologia. O mundo está enraizado no ser.³⁹

Vemos assim que o pensamento de Marcel representa, de acordo com os ideais do existencialismo, a tentativa de conciliação entre o universal e o múltiplo. O ser é

³⁶ Marcel, Gabriel, *Homo Viator. Prolégomènes à une Metaphysique de L'esperance*, Paris, Aubier, 1944, p.173

³⁷ “O filósofo não é profeta em sentido algum, isto é, não pode pôr-se no lugar de Deus, o que no âmbito do seu pensamento seria não só absurdo mas sacrilégio. Conviria aqui lembrar que o profeta não se coloca também no lugar de Deus, apaga-se para que Deus fale, o que é muito diferente. Mas esta vocação sublime não é a do filósofo. Hoje o seu primeiro dever é defender o homem contra si mesmo, contra a extraordinária tentação do inumano. (...) Mas aqui surge uma dificuldade trágica: há um século, talvez mais, o homem foi levado a pôr-se em discussão e necessariamente assim é desde que já não se reconheça como criatura de Deus.

A relação ante estas duas afirmações – «Deus está morto», «O homem está na agonia» é não só complexa mas profundamente equivocada.” Marcel, Gabriel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto, Editora Educação Nacional, 1993, pp. 16-236

³⁸ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. 368

“A esperança é disponibilidade de uma alma intimamente comprometida numa experiência de comunhão para completar o acto transcendente à oposição do querer e do conhecer”. Marcel, Gabriel, *Homo Viator. Prolégomènes à une Metaphysique de L'esperance*, Paris, Aubier, 1944, pp.90-91

De uma forma geral, entendemos que os filósofos da existência, sobretudo ateus vêem na dimensão da esperança a possibilidade de reconhecimento da responsabilidade não só a nível individual, mas também colectiva e no caso do existencialismo religioso a possibilidade do homem se reencontrar consigo mesmo em toda a sua harmonia. O pensamento de Vergílio Ferreira, como veremos mais adiante, comporta essa esperança ainda que por vezes apenas vislumbrada, mas que propicia ao homem o encontro com tudo aquilo que o dignifica em harmonia e plenitude.

³⁹ “A abstenção pura e simples perante o problema do ser é insustentável”. Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1933, p. 168

“acolhimento, abertura, generosidade”⁴⁰, mas o homem que não deixa de ser um ser entre seres tem uma existência positiva. A única coisa que pode fazer é apelar, invocar este ser generoso para que possa reconhecer a paz e a plenitude. Cabe-lhe desvelar o ser, captá-lo em todo o seu mistério, participar dele porque nele também se funda, ou seja, o universal apreende-se melhor se for por um aprofundamento do singular.⁴¹

É nas experiências existenciais que o homem apreende o ser nas suas relações imediatas: “ *O regresso ao próximo aparece como condição de aproximação efectiva do ser; acrescentarei que quanto mais nos afastamos dele mais nos perdemos em uma noite onde já não podemos distinguir o ser e o não-ser*”⁴².

Para alcançar o mistério do ser há experiências vivenciais mais propícias, tais como, o amor, a esperança, a arte, dimensões nas quais o homem se reconforta e reconhece o ser que nele participa.⁴³ Podemos afirmar que o existencialismo se assume como oposição ao racionalismo – que crê nos poderes da racionalidade para a descoberta do mistério do mundo e de Deus. Por outro lado, os temas de Deus e da morte, recorrentes nesta doutrina, são para alguns pensadores as problemáticas que os levam a concluir que o mundo é composto de uma absurdidade radical⁴⁴. Mas Gabriel Marcel, por seu lado, crê que o pensamento cristão ajudará a filosofia a desembocar no mistério do ser, na medida em que todo o ser humano está enraizado na dimensão do ser e do seu mistério.

Em suma, a filosofia de Marcel revela-se uma ontologia concreta onde o homem é uma existência particular mas também alguém que participa da dimensão da eternidade. Não se trata de uma filosofia em que seja necessária a demonstração de Deus, o mais importante é a relação dos entes com Deus, na justa medida em que esta

⁴⁰ Richard, Michel, *As Grandes correntes do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Moraes Editores, 1978, p. 112

⁴¹ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. 370

⁴² Marcel, Gabriel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto, Editora Educação Nacional, 1993, p.242

⁴³ “O melhor para o espírito é tomar para ponto de apoio as mais altas expressões do génio humano, as obras de arte, que apresentam um carácter supremo. Músico eu próprio, penso por exemplo nas últimas obras de um Beethoven. Como não ver que é impossível introduzir aqui uma noção qualquer de generalidade?” Idem, ibidem, p. 244

“O amor enquanto distinto do desejo, enquanto oposto ao desejo, enquanto subordinação de si a uma realidade superior – esta realidade que é no fundo de mim mais eu mesmo do que eu mesmo – enquanto ruptura da tensão que liga o mesmo ao outro, é aos meus olhos o que se poderia chamar o dado ontológico essencial.” Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1933, p. 244

⁴⁴ Referimo-nos a pensadores como Camus e sobretudo Sartre para quem o mundo é totalmente desprovido de sentido e a vida do homem radicalmente é uma paixão vã e inútil. Cf, Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, pp. 216-217

relação proporciona ao existente a esperança e vontade de este se reconhecer e comprometer no Ser.

Nesta linha de pensamento religioso, perfilha-se outro autor: Karl Jaspers⁴⁵. O filósofo da existência alemão construiu um pensamento onde são retomadas as questões tradicionais da filosofia e lançadas por Kant: o que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar?

A sua filosofia apresenta-se sob a capa de uma metafísica ou ontologia concreta, pois Jaspers defende que, em qualquer altura da nossa vida, qualquer um de nós coloca este tipo de questões.⁴⁶

O seu pensamento procura exprimir o “modo de ser” deste homem, ou seja, trata-se de uma filosofia que recupera a visão do homem em todas as suas dimensões, mesmo nas mais espontâneas: *“O amor por uma filosofia fundamentante da vida protestava contra essa filosofia científica, que precisamente se impôs com os seus esforços metódicos e as suas exigências de um pensar severo, e com isso realizou uma obra educativa, mas na sua base era modesta, ingénua e cega para a realidade”*⁴⁷.

O existencialismo afigura-se como uma corrente que procura compreender a realidade na óptica concreta do existente, como vimos anteriormente. Para os seus teorizadores, nomeadamente Jaspers, ela é a base para construir uma concepção da realidade, sendo o objectivo fundamental o esclarecimento da existência do homem.⁴⁸ E o homem, para a maior parte destes pensadores, não será uma essência definida, mas sim o que escolher ser na concordância com a imprevisibilidade da sua vida.⁴⁹

Jaspers reconhece que a vida humana se identifica com as escolhas que o homem fizer. Mas, ao contrário de Sartre, a liberdade não é ilimitada, concretiza-se dentro de

⁴⁵ Jaspers é incontestavelmente reconhecido com o título de filósofo da existência, ainda que de certa maneira rejeite este rótulo, pois o pensador acredita que a filosofia da existência, por vezes designa um movimento histórico amplo cujo conceito não tem um início definido, bem como, se tende a gerar alguma confusão com antropologia, sendo a filosofia da existência na realidade uma forma alargada de pensar o problema do ser a partir da situação concreta na qual cada um mergulha. Nesta ordem, para o filósofo a filosofia só tem valor se for uma elucidação sobre a existência concreta. Cf. Carvalho, José, *Filosofia e Psicologia, o Pensamento Fenomenológico-Existencial de Karl Jaspers*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006, p.18

⁴⁶ Cf. Ibidem, pp.36-38

⁴⁷ Jaspers, Karl, *Filosofia de la Existência*, Traducción del alemán y prólogo de Luís Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, S. A. De Ediciones, 1958, p. 27

⁴⁸ Esta preocupação pelo esclarecimento da existência do homem fez-se ouvir nos diversos filósofos da existência. Mais adiante, numa terceira parte deste trabalho, veremos essa preocupação em Vergílio Ferreira, para quem o homem e a vida assumiam um valor fundamental e único.

⁴⁹ Sartre é talvez o maior exemplo que traduz que a vida do homem não é definível essencialmente. O homem será aquilo que da sua vida fizer em total e plena liberdade. Cf. Sartre, Jean-Paul, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p.216

estritos limites. A existência assume uma característica fundamental e que é o facto de ser única, irrepetível, inacabada, mas representa sempre uma possibilidade para cada um de nós. Estamos sempre em puro devir ou constantemente em contacto com o mundo.

Jolivet refere que a existência em Jaspers é a relação dos existentes com o mundo, na medida em que este é o campo onde a existência se manifesta, sempre no âmbito de uma liberdade limitada pelas próprias circunstâncias e pelo mistério que nos envolve.⁵⁰

Mas afinal o que é o homem para Jaspers? O autor sugere-nos que ao longo da história o homem tem sido estudado pelos diferentes campos científicos. No entanto, estes campos não nos dão a visão de totalidade, apenas o homem fragmentado.

Para Jaspers, o homem apesar de poder ser objecto de estudo situa-se no domínio do incognoscível. Tem a sua existência no mundo, mas os objectos, bem como os outros entes, são sempre o outro. É impossível apreendê-lo, é incompreensível no seu todo.⁵¹

Portanto, o indivíduo é inefável, inesgotável e dentro do seu próprio mundo pode até nem ter limites e ser infinito no âmbito das possibilidades de escolha mais ou menos ilimitadas que encerra. Não há ciência alguma que o decifre definitivamente mas, por outro lado, o homem só se efectiva como existente quando se interroga pela origem da sua existência.⁵² Só através do contacto com o ser do mundo se descobre, na medida em que reconhece a sua liberdade; pois é como se o sujeito se voltasse para si próprio originando um auto-conhecimento⁵³. Neste contacto com o mundo, aliado à sua própria liberdade, o homem é confrontado com situações-limite que o obrigam a colocar-se perante uma possível transcendência ou Deus. Vejamos o que a propósito nos diz o autor:

⁵⁰ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. 271

⁵¹ “O que seja o homem não se conhece exhaustivamente pelo que acerca dele se sabe; pode apenas pressentir-se na origem dos nossos pensamentos e actos. O homem é fundamentalmente mais do que o que pode saber acerca de si próprio. Tomamos consciência da nossa liberdade quando reconhecemos certas exigências em relação a nós próprios.” Jaspers, Karl, *Iniciação Filosófica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, pp. 65 e 66

⁵² As interrogações pelo ser do homem, assim como a sua origem, como iremos ver na terceira parte deste trabalho constitui um dos maiores propósitos do pensamento de Vergílio Ferreira. De um certo modo, parece-nos que o existente tem como sua própria condição o ser um ser que está sempre a caminho, em constante busca de algo que o dignifique.

⁵³ Cf. Carvalho, José, *Filosofia e Psicologia, o Pensamento Fenomenológico-Existencial de Karl Jaspers*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006, p. 105

“Assegurada a nossa liberdade, logo um segundo passo se impõe para a nossa auto-apreensão: o homem é o ser relativo a Deus”⁵⁴.

Mas que significa esta afirmação, num autor como Jaspers? Em primeiro lugar, refira-se que estamos perante uma filosofia da criação que aparentemente não deixa margem para a chamada contingência.⁵⁵

Portanto, Jaspers considera Deus um aspecto importante na vida dos existentes uma vez que a cada escolha o homem se vê inserido em algo que o sustenta continuamente. A filosofia assume como tarefa a decifração de todos os sinais que Deus dá ao homem. Estes sinais ou «cifras» na linguagem Jasperiana, nunca serão clareados, pois trata-se de uma tarefa interminável. A divindade nunca será clareada apesar das falsas pretensões da filosofia ao longo dos tempos como, por exemplo, na Idade Média, em que a teologia parecia ter descoberto o sentido e a realidade de Deus.⁵⁶ O resultado é que Deus foi pensado de modo específico, como um objecto antes da filosofia kantiana, pois Kant veio concluir que, tomado como realidade empírica, o ser possui algo de inalcançável pelo pensamento⁵⁷. Chegamos, portanto, a uma situação em que a transcendência aparece na existência, ela está presente no pensamento mas permanece de algum modo incognoscível. Da existência podemos apenas retirar a sua existência porque eu sou um ser que estou aí, é inegável, enquanto que da transcendência podemos apenas ter uma representação ou um conceito.⁵⁸

⁵⁴ Jaspers, Karl, *Iniciação Filosófica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p.66

⁵⁵ De uma certa maneira, na nossa opinião, parece existir uma ideia de não contingência em Jaspers, pois a sua filosofia tem como pano de fundo o facto de o autor apesar de não ser um cristão como Kierkegaard, mas sim um religioso (teísta) não vinculado a qualquer religião afirmar que os homens são criaturas criadas por Deus e a contingência que habitualmente os autores existencialistas preconizam parece não existir. O homem em Jaspers é livre, mas uma liberdade que necessariamente lhe é assegurada pela vontade de uma transcendência. “*Não nos criamos a nós próprios. Cada qual pode pensar que teria sido possível não existir. Viver é algo de comum a humanos e a animais. Mas nós vivemos na nossa liberdade, pela qual decidimos sem sujeição automática à lei natural, não por nós próprios, mas porque a liberdade nos é concedida. (...) Quando tomamos uma decisão livre e assumimos a nossa vida, totalmente convictos do seu sentido, temos consciência de que não é a nós que a devemos. Quando os nossos actos nos parecem necessários, temos a consciência de que a nossa liberdade é uma dádiva da transcendência; quanto mais autenticamente livre maior é a certeza que o homem tem de Deus.*” Cf. Ibidem, pp. 66-67

⁵⁶ “*As discussões das diversas escolas para fundamentarem o seu ponto de vista não conseguiram durante milénios demonstrar a verdade de uma em detrimento das outras. Todas têm algo de verdadeiro, isto é, uma concepção e um modo de investigação que ensina a ver melhor qualquer coisa do mundo. Mas todas são falsas quando se consideram únicas e pretendem explicar tudo o que é pela sua concepção fundamental. E porquê? Todas elas têm um elemento comum: apreendem o ser como algo que me defronta como objecto para o qual pensando-o me dirijo como a algo que se me contrapõe.*” Cf. Ibidem, p. 34

⁵⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp.500-501

⁵⁸ Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, Tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, p. 105

Assim, Jaspers defende que todo o esforço para falar do infinito, do transcendente não é uma busca em vão. Não obstante, a linguagem parece estar como que impedida de alcançar certos conteúdos infinitos e temporais, com precisão e clareza, pois implicaria trazer a dimensão da intemporalidade para a temporalidade. Nesta ordem, resta ao homem o reconhecimento dos limites da sua própria linguagem e, em última instância, o silêncio⁵⁹. O conhecimento humano é, pois finito, na medida em que quer a filosofia quer a ciência traduzem os limites do existente, ou seja, nada que o homem conhece é definitivo tal como o próprio autor nos elucida em *Filosofia da Existência*: “*Em primeiro lugar, cada coisa indivisível é inexcedível e, em segundo lugar, cada facto está sujeito à interpretação não limitada e à reinterpretação. Se se deseja captar um facto de uma forma determinada, tem-se de construí-lo. Todos os factos são já teoria*”⁶⁰.

Portanto, o conhecimento da realidade quer pela ciência, quer pela tentativa de esclarecimento da realidade põe a nu os limites do existente. A compreensão do mundo e dos seres mostra os limites da própria existência humana, a marca da finitude. Jaspers entende que a morte é uma situação-limite, irreduzível, mesmo quando não se tem consciência dela.⁶¹

Jaspers era também psiquiatra mas foi enquanto pensador que tentou ascender aos limites mais altos da existência, onde o mundo aparentemente parece não cair em absurdidade e a existência assegurada por uma transcendência que a cria e a funda no seu ser. A esta visão de um ser transcendente que funda a existência e a garante aparentemente, contrapõe-se a de um outro autor existencialista que não assume a transcendência como algo fundamentado e garantido para a existência⁶². Falamos naturalmente do escritor e pensador francês Albert Camus.

⁵⁹ Cf. Carvalho, José, *Filosofia e Psicologia, o Pensamento Fenomenológico- Existencial de Karl Jaspers*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006, p. 108.

“*Enquanto existência, estamos referidos a Deus – a transcendência – por intermédio da linguagem das coisas que são cifras ou símbolos. Nem o nosso entendimento nem os nossos sentidos apreendem a realidade desta linguagem cifrada. Deus como objecto é realidade para nós apenas enquanto existência e situa-se em dimensão totalmente diversa da dos objectos reais empíricos necessariamente concebidos que afectam os sentidos.*” Jaspers, Karl, *Iniciação Filosófica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, p. 37

⁶⁰ Jaspers, Karl, *Filosofia de la Existência*, Traducción del alemán y prólogo de Luís Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, S. A. De Ediciones, 1958, p. 78

⁶¹ “*Aqueles que me são mais caros e eu próprio cessaremos de existir. A resposta a essa situação há-de ser encontrada na consciência existencial de mim mesmo.*” Cf. Ibidem, p.127

Acerca deste assunto, veremos mais adiante, que Vergílio Ferreira estabelece que a morte é de facto irreduzível e incompreensível para o humano, mas no entanto inexorável temporalmente.

⁶² Cf. Borralho, M^a Luiza, *Camus*, Porto, Rés-Editora, 1984, p.130

Nascido na Argélia, no seio de uma família pobre, Camus enfrenta o drama familiar da mobilização do pai para a 1ª Guerra Mundial onde encontrará a morte.

Este facto psicológico terá eventualmente contribuído para o autor, desde cedo, se posicionar negativamente quanto à religião cristã⁶³: “ *A minha posição face ao cristianismo é, aliás, fácil de compreender. Nasci pobre e sem religião sob um céu feliz*”⁶⁴. Toda a sua obra será marcada pela negação da transcendência, ainda que o seu pensamento se adense de dúvidas, sobretudo se pensarmos no conceito de perfeição atribuível a Deus⁶⁵. De facto, o homem religioso tem a vida facilitada ao integrar-se no seio de algo que o fundamenta, como reconhece Camus: “*Como esquecer, neste momento, o frade dominicano que me dizia com grande simplicidade e com o ar mais natural deste mundo. «Quando estivermos no paraíso...»? Há então homens que vivem com uma tal certeza enquanto outros a procuram a muito custo? (...) A sua serenidade magoara-me. Noutras circunstâncias ter-me-ia afastado de Deus. (...) Sim, são faltas que originam os nossos piores sofrimentos. Mas que importa, na verdade, o que nos falta, quando o que possuímos se não esgotou? Tantas coisas são susceptíveis de ser amadas que nenhum desfalecimento pode ser mais definitivo. Saber sofrer é saber amar. E quando tudo rui, tudo recomeçar, com simplicidade, enriquecidos pela dor, quase felizes com a sensação da nossa infelicidade*”⁶⁶.

O pensamento de Camus é marcado por um agnosticismo que o leva a dedicar-se a uma série de questões comuns aos seus contemporâneos (da década de 30 e 60 do século XX), alertando os que acreditam na mentira e nos falsos mitos: “*Acredite-me, as religiões enganam-se desde o momento que pregam moral e fulminam mandamentos. Deus não é necessário para criar a culpabilidade, nem para castigar. Para isso bastam os nossos semelhantes, ajudados por nós mesmos*”⁶⁷.

⁶³ Cf. Ibidem, p.130

⁶⁴ Camus, Albert, *Escritos da Juventude*, Compilação de Paul Viallaneix, Livros do Brasil, s.d., p.221

⁶⁵ Cf. Borralho, Mª Luiza, *Camus*, Porto, Rés-Editora, 1984, p.130

⁶⁶ Cf. Ibidem, p. 222

⁶⁷ Camus, Albert, *A Queda*, Tradução revista de José Terra, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, p.118

Em Camus assim como, em Vergílio Ferreira assistimos a uma espécie de denúncia em relação à pretensão da humanidade e da Filosofia de tudo conhecer e afirmar como válido. Para ambos os autores, na nossa opinião, como veremos mais adiante, estaremos na presença de um agnosticismo, quase um cepticismo que os levam a caminhar em direcção a um pensamento onde a transcendência, ainda que não descurada, não é um tema prioritário, pois as ditas questões existenciais assumem, parece-nos uma maior prevalência e preocupação. Serão as questões existenciais que falam mais alto ainda, que cada um deles advenham do campo da literatura. Mas como salienta Luís de Araújo, é irrelevante que o autor não se tenha considerado a si mesmo como filósofo, mas o facto é que a sua obra demonstra uma constante preocupação em construir um saber fundamental, bem como a inadiável missão de entender o sentido da vida e o seu valor para um agir humano. Uma obra assim só poderia ser considerada filosófica. Sobre este

Como podemos ver, também este escritor e pensador partilha as sempre actuais questões kantianas ou, como sugere Levi Malho, as eternas questões da vida, da morte, da solidariedade entre os homens, o problema da liberdade, da solidão, da justiça, do bem e do mal⁶⁸. Problemas fundamentais para a existência, sem dúvida.

Todavia, Camus vai destacar a questão do suicídio como único problema filosófico verdadeiramente sério e fundamental, tal como se pode comprovar pelas primeiras palavras d'*O Mito de Sísifo*⁶⁹. O suicídio e a constatação do absurdo são dois temas que nas suas obras se encontram interligados.⁷⁰

De facto, o homem parece sentir-se como um estrangeiro-estranho no seu próprio mundo, na sua própria vida. Entre as coisas e a consciência existe um fosso quase intransponível.⁷¹ É esse abismo entre o «eu» e o mundo que origina o absurdo. O sentimento do absurdo vivido em *O Estrangeiro* (1942), foi teorizado um ano mais tarde em *O Mito de Sísifo* (1943), onde Camus descreve esta condição como uma espécie de intuição da consciência despoletada pelas situações quotidianas. Trata-se de um sentimento que deixa o homem excluído do seu ambiente natural, sentindo-se um estranho⁷², rodeado de um caos intransponível que o mergulha na solidão profunda, entre milhares de homens e em relação ao próprio mundo⁷³. Jean-Paul Sartre refere que *O Estrangeiro* não é um livro que explica a condição humana, mas que a tenta descrever, na medida em que para lá das palavras resta o silêncio e há por princípio situações injustificáveis.⁷⁴

Mas importará assim tanto a solidão? Será a incomunicabilidade a verdadeira realidade para um «eu» e para um «tu» que jamais a sente?

Apesar de o homem ser um ser deslocado face ao mundo, o homem absurdo jamais se suicidará, quer, sim, viver, enfrentar a vida sem esperança, sem ilusões, sem

assunto consultar, Araújo, Luís, *Albert Camus, 30 Anos Depois*, Universidade do Porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de filosofia, nº7, 2ª Série, 1990, p.2

⁶⁸ Cf. Malho, Levi, *Albert Camus – Filósofo?* In, Universidade do Porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Vol.I – Fascs. 2/3 – Porto – 1971, p. 205

⁶⁹ “*Il n’ya a qu’un problème philosophique vraiment sérieux : c’est le suicide*», Camus, Albert, *Le Mythe De Sysyphe*, Paris, Librairie Gallimard, 1942, p. 15

⁷⁰ In, Enciclopédia Logos, Vol.I, p.823

⁷¹ Cf. Malho, Levi, *Albert Camus – Filósofo?* In, Universidade do Porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Vol.I – Fascs. 2/3 – Porto – 1971, p. 207

⁷² In, Enciclopédia Logos, Vol.I, p.823

⁷³ “*Assim, o censor proclama o que proscreve. A ordem do mundo é também ambígua.*” Camus, Albert, *A Queda*, Tradução revista de José Terra, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, p.121

⁷⁴ Cf. Camus, Albert, *O Estrangeiro*, Tradução de António Quadros, 1ª Edição, Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2006, p.12

resignação mas na revolta. É neste confronto com o absurdo que a liberdade emerge.⁷⁵ O existente para Camus teve de escolher entre uma transcendência que o pudesse salvar e aceitação sofrida e revoltante das condições da sua existência.⁷⁶ Efectivamente, o seu pensamento denota um amor imenso à vida e uma enorme vontade de viver, o que explica que o suicídio seja uma alternativa condenável para o homem,⁷⁷ na medida em que, em Camus existe um desejo de imortalidade profundo⁷⁸, ainda que estejamos perante um homem para quem o mundo se encontra despido de qualquer sentido como acontece, por exemplo, com Mersault de *O Estrangeiro*. Na realidade, este personagem no meio dos seus gestos mecânicos, da sua indiferença pelo mundo e pelos outros existentes, não deixa de representar um herói que deseja ardentemente viver, lutar contra a destruição.⁷⁹

Para concluir, podemos dizer que estamos perante um pensamento inquietante, onde as ancestrais questões sobre a existência são levantadas⁸⁰. A existência está mergulhada no abandono por parte de Deus, o que inexoravelmente mergulha os existentes numa solidão profunda, tendo como única saída a união mas de uma forma individual, praticando o bem pelo bem, de modo a poderem tornar a sociedade mais justa e equilibrada porque, como sugere Levi Malho, a felicidade permanece algo a conquistar.⁸¹

⁷⁵ Cf. Ibidem, p. 10

⁷⁶ Cf. Malho, Levi, *Albert Camus – Filósofo?* In, Universidade do Porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Vol.I – Fascs. 2/3 – Porto – 1971, p. 208

⁷⁷ “Como sei que não tenho amigos? É muito simples: descobri-o no dia em que pensei em matar-me para lhes pregar uma boa partida, para os castigar, de certa maneira. Mas castigar quem? Alguns ficariam surpreendidos; ninguém se sentiria castigado. Compreendi que não tinha amigos. De resto, mesmo que os tivesse, não adiantaria nada. Se eu pudesse suicidar-me e ver em seguida a cara deles, então, sim, valeria a pena.” Camus, Albert, *A Queda*, Tradução revista de José Terra, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, p. 80

⁷⁸ “Sim, eu ardia em desejos de ser imortal.” Cf. Ibidem, p.109

“Mas se não morrer agora, morrerá mais tarde. Voltará a pôr-se o mesmo problema. Como irá abordar a terrível prova? Respondi que a abordaria como agora.” Camus, Albert, *O Estrangeiro*, Tradução de António Quadros, 1ª Edição, Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2006, p. 115

⁷⁹ Cf. Malho, Levi, *Albert Camus – Filósofo?* In, Universidade do Porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Vol.I – Fascs. 2/3 – Porto – 1971, p. 210

⁸⁰ “Por vezes, de longe em longe, quando a noite é verdadeiramente bela, ouço um riso longínquo, e novamente duvido. Mas depressa esmago todas coisas, criaturas e criação, sob o peso da minha própria enfermidade, e aí estou eu novinho em folha.” Camus, Albert, *A Queda*, Tradução revista de José Terra, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, p. 151

Numa terceira parte deste trabalho, tentaremos ainda que de um forma sucinta ver mais claramente que o pensamento de Camus, bem como o de Sartre, são na nossa opinião, aqueles que mais se presentificam na obra de Vergílio Ferreira, talvez, com o mesmo tipo de perturbações e interrogações, na medida em que, na ausência de um Deus garante só resta ao existente a interrogação.

⁸¹ Cf. Malho, Levi, *Albert Camus – Filósofo?* In, Universidade do Porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Vol.I – Fascs. 2/3 – Porto – 1971, p. 216

As questões basilares da existência, bem como a constatação da absurdidade do real, transformam alguns autores em partidários do cepticismo, como acontece por exemplo, com André Malraux.

Este autor é incontestavelmente um dos pensadores/escritores mais influentes na história do pensamento francês e europeu. O seu romance *A Condição Humana*, pela grandiosidade e originalidade das temáticas queridas à corrente existencialista, constitui um livro decisivo e de grande importância filosófica.

Efectivamente, com um estilo original – se considerarmos que se trata de um romance e não propriamente de um ensaio – André Malraux esboça uma análise surpreendente do comportamento humano, convidando-nos a uma meditação moralista.⁸²

O romance *A Condição Humana* é uma meditação desesperada e solitária sobre a tragicidade do destino humano. Jorge de Sena, no prefácio à tradução portuguesa da obra, salienta que este romance se afirma pela sua universalidade interpelativa e perturbadora: “*uma obra em que o nosso tempo palpita com as suas esperanças e as suas desilusões, com as suas verdades e os seus erros, com principalmente, uma análise magnífica daquilo a que Camões (outro aventureiro, muito contraditório, de um período crítico da história humana) chamou, com evidente conhecimento de causa, «estranha condição»*”⁸³. Nela se mostra uma realidade física onde o homem é um ser incognoscível mas, simultaneamente, exhibe as suas grandezas, fraquezas e misérias, a efemeridade, a ilusão, a desilusão da tão ímpar condição humana. À semelhança de Vergílio Ferreira, Malraux desvenda a «estranha condição» humana através de personagens que pela sua acção e reflexão pessoal se vêem ou revêem na sua individualidade, ainda que pareça imperar mais o seu realismo descritivo do que as suas ideias. A visão humana apresentada no início do romance parece chocante ao suscitar a ideia de mal, de anti-valores, de degradação do ser humano⁸⁴. Nas primeiras páginas, o leitor enfrenta um desafio na medida em que o autor o faz participar de um homicídio, ou seja, confronta-o com o poder de matar. A grande questão é: como é possível que

⁸² Este tipo de pensamento invoca uma meditação moralista explícita, a nosso ver, porque de um certo modo parece que nós, os leitores quase que somos obrigados a formular juízos de valor em relação aos personagens, devido à abundante descrição que nos surge nesta trama.

⁸³ Malraux, André, *A Condição Humana*, Tradução e Prefácio de Jorge de Sena, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1998

⁸⁴ “*Com uma pancada capaz de atravessar uma tábua, Tchen deteve-o num ruído de musselina rasgada, misturado a um choque surdo. Sensível até à ponta da lâmina, sentiu o corpo saltar de ricochete para ele, devolvido pelo colchão de arame.*” Malraux, André, *A Condição Humana*, Tradução e Prefácio de Jorge de Sena, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1998, p.15

uma vida se deixe terminar por outra vida? Daí que *A Condição Humana* se possa incluir na categoria de romance-problema, semelhante ao que acontece em Vergílio Ferreira, pois estamos na presença de dois autores que privilegiam o estilo literário não deixando de problematizar as interrogações que colocam em causa o homem, o seu destino, os seus valores e tudo aquilo que o possa orientar. Estes romances são um convite ao leitor para questionar a realidade, a ordem do mundo e a si próprio. Existe um convite à acção e não tanto à contemplação, apesar da inquietação e perturbação ontológica que atravessa a obra destes autores⁸⁵, em particular a de Vergílio Ferreira.

Para Malraux, o Homem é um ser angustiado em virtude dos seus actos, da consciência de não união entre os homens e principalmente pela suspeita da inexistência de um Deus e ou Cristo que sustente e dignifique a alma humana⁸⁶. A alusão frequente à questão da morte, como algo inexorável e iminente ao humano⁸⁷, constitui-se como a causa de um vazio, solidão extrema, que leva à procura de um Absoluto, sempre aliado a um desejo de imortalidade porque os homens ainda não deixam de desejar ser Deus e imortais⁸⁸. Do ponto de vista fenomenológico, no confronto do homem com o mundo, com a vida e os outros, a relação eu-tu surge em Malraux como relação dilacerada, onde o eu não conhece o tu e vice-versa. À semelhança de – relembramos igualmente – Jean-Paul Sartre para quem o eu tende a ser para o outro aquilo que ele reconhece como tal, a forma como o vê na sua globalidade⁸⁹.

Portanto, estamos face a uma filosofia onde a vida caminha a par da morte, facto menos aceite do que escolhido num destino onde o homem individualmente vive situações extremas, tais como, a solidão e angústia originárias de um mundo dilacerado; mas onde não deixa de mostrar a sua grandeza, ainda que se depare com algo que o ultrapassa e aniquila.

No existencialismo contemporâneo, Heidegger e Sartre ocupam posições um pouco distintas dos outros “filósofos da existência”. Ambos propõem fundar uma

⁸⁵ “O seu pensamento rodava no entanto em torno do mundo, em torno dos homens, com uma violenta paixão que a idade não extinguiu.” Cf. Ibidem, p.56

⁸⁶ “Que fazer de uma alma, senão há Deus nem Cristo?” Malraux, André, *A Condição Humana*, Tradução e Prefácio de Jorge de Sena, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1998, p.54

⁸⁷ “Pensara sempre que é belo morrer da nossa morte, de uma morte que condiga com a vida.” Cf. Ibidem, pp.227- 228

⁸⁸ “A quimérica doença, de que a vontade de poder é a justificação intelectual, é a vontade de divindade: todo o homem sonha ser deus.” Cf. Ibidem, p. 173

⁸⁹ Cf. Sartre, Jean-Paul, *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p.290

“Não possuímos de um ser senão o que nele mudamos, diz o meu pai... E depois? (...) Os homens não são meus semelhantes, são quem me olha e me julga...” Malraux, André, *A Condição Humana*, Tradução e Prefácio de Jorge de Sena, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1998, pp.47-48

ontologia onde a grande preocupação é a consolidação de uma “metafísica do Ser”, resultante da existência humana. Diversos autores recusam ver Heidegger como um filósofo da existência, preferindo chamá-lo de “filósofo existencial”, o que é diferente, uma vez que, o seu intuito era a fundamentação de uma ontologia mediante a análise da existência concreta e singular⁹⁰. Falar de Heidegger ou Sartre implica ainda falar de ateísmo, sendo que o primeiro o rejeita com veemência, ao invés de Sartre que proclama formalmente o seu ateísmo.⁹¹

Mas vejamos, então, as questões mais importantes contempladas pela filosofia de Heidegger. A existência humana tem, para o filósofo alemão, três momentos cruciais: a descoberta da própria condição que surge da existência ser um facto sem motivos, a necessidade de construir um sentido (projecto) em virtude da absurdidade do real e a constatação de que o existente na construção desse projecto se encontra só, sem garantias de um ser superior: “O decisivo é justamente o projecto e a determinação que, cada vez, abrem, as possibilidades de facto. A indeterminação que caracteriza cada poder-ser de facto lançado da presença pertence necessariamente à decisão. A decisão só está segura de si enquanto o decisivo”⁹².

Em Heidegger, a complexidade do problema da transcendência obriga a ter em consideração a estrutura do Ser como *Dasein* (ser-aí). Por um lado, o *Dasein* está inserido no mundo, a sua essência é existir, isto é, aquilo que ele pode ser enquanto projecto, uma vez que representa as várias possibilidades de ser. Por outro, o *Dasein* é quem retira do nada os outros entes, porque ele não tem uma definição abstracta e definitiva⁹³. Essencialmente, o *Dasein* pressupõe o existente concreto e singular no mundo (Welt) mas também o ser da existência humana em geral.⁹⁴

Assim pensado por Heidegger, ou seja, como finitude, o homem é um ser “projectado”, isto é, jogado na existência, no meio das coisas (*in media res*). Apresenta-se como possibilidade projectada, depara-se com o desafio de se construir, sem

⁹⁰ Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p.88

⁹¹ Cf. Ibidem, p. 86

Cf. Sartre, Jean-Paul, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), Prefácio e Tradução Portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, pp.216- 217

⁹² Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*, Parte II, 10ª Edição, Universidade de São Francisco, Editora Vozes, 2002, p. 88

⁹³ Cf. Pasqua, Hervé, *Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1993, p.36

⁹⁴ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. 91

garantias de que seja bem sucedido⁹⁵. Nesta medida, o existente é contingente, pois não sabe o motivo da sua entrada no mundo, cabendo-lhe elaborar o sentido para a mesma no contacto com este e com os outros, ou seja, a partir do momento em que toma consciência da situação de ser-no-mundo, da finitude enquanto “ser para a morte”. Este sentimento de estar-aí num mundo por construir é a própria facticidade, o assumir do carácter factual enquanto ser de projecto⁹⁶.

O sentimento com o qual o Dasein mais convive é a angústia, na medida em que o homem sente a indeterminação⁹⁷ em todos os aspectos da realidade, o absurdo ou o não sentido do mundo com o qual se depara. A angústia é uma espécie de consciência emotiva despoletada pelo contacto com a situação de ser-no-mundo: “*Enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo*”⁹⁸. O ser do homem só se revela na angústia, fazendo-o transcender os momentos individuais da existência, antecipando a morte e o nada em que previamente está inserido, embora, sublinha Heidegger, haja um esquecimento do ser: “*O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem*”⁹⁹.

A reviravolta operada no pensamento heideggeriano (Kehre), relativamente ao problema da transcendência, foi crucial na medida em que permite situar o homem como um ente angustiado, contingente e limitado. O findar da existência não é um limite longínquo, de tal forma que tudo que o existente faz passa a ter, com a finitude, alguma significação tendo-a sempre presente, uma vez que com ela se preocupa¹⁰⁰. A morte é inerente ao sujeito e constitui-se como algo de estritamente pessoal: “*A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num*

⁹⁵ “Como ex-sistente, o homem sustenta o ser aí, enquanto toma sob o seu «cuidado» o aí enquanto clareira do ser. Mas o ser-aí mesmo, é, enquanto «jogado». Desdobra o seu ser no lance do ser que dispensa o destino e a ele torna, dócil.” Heidegger, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, tradução revisitada de Pinharanda Gomes, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, s.d., p. 48

⁹⁶ Cf. Pasqua, Hervé, *Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1993, pp. 36-37

A ideia de contingência é de uma forma geral, muito vista na maioria dos autores existencialistas. Mais adiante, neste trabalho veremos como Vergílio Ferreira salienta esta ideia frequentemente se pensarmos na célebre frase de que «*Nenhum filho tem pais.*» Efectivamente, ninguém escolhe onde nasce, como nasce, em que circunstâncias espaço- temporais. O homem é totalmente contingente.

⁹⁷ “A indeterminação do poder-ser próprio, embora certa a decisão, só se revela totalmente no ser-para-a-morte. Cf. Ibidem, p. 100

⁹⁸ Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*, Parte II, 10ª Edição, Universidade de São Francisco, Editora Vozes, 2002, p. 101

⁹⁹ Heidegger, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, tradução revisitada de Pinharanda Gomes, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, s.d., p. 42

¹⁰⁰ “O nada trazido pela angústia desentranha a nulidade que determina o fundamento da presença que, por sua vez, é o estar lançado na morte.” Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*, Parte II, 10ª Edição, Universidade de São Francisco, Editora Vozes, 2002, p. 101

“Em sua morte, a presença deve, pura e simplesmente, retomar a si.” Cf. Ibidem, p.100

acontecimento público, que vem ao encontro no impessoal”¹⁰¹. Representando a convicção da falta de sentido da vida, a morte provoca todavia a vontade de construir um projecto à sua escala.

Em síntese, a filosofia de Heidegger concebe o homem como espaço de manifestação do próprio Ser, através do pensamento que lhe é inerente e lhe permite colocar as questões relativas ao Ser. É através da finitude e da contingência do Dasein que a (verdade) do Ser se vai desvelando¹⁰².

Por último, sublinhe-se a referência a Sartre como pensador inquietante do seu tempo (e do nosso). Um marco incontornável, sem dúvida, para reflectir sobre a “crise de valores” herdada da viragem do século XIX-XX. Fruto da revolução industrial e do positivismo, no século XIX o homem acreditava-se suficientemente resguardado no espírito do conhecimento científico, com confiança e enorme optimismo. Com a viragem de século, assistimos à derrocada dos valores religiosos e à devastação provocada por duas grandes guerras mundiais. No contexto dos problemas da época, o autor francês foi vidente ao aperceber de imediato a imperiosa necessidade de restaurar o valor do próprio homem como sujeito de liberdade, ou seja, primado do indivíduo em detrimento do Homem em abstracto¹⁰³.

Como autor que dá fama à filosofia existencial, Sartre não podia deixar de ver o homem como existência. E recorde-se que também para Vergílio Ferreira Sartre aparece, incontestavelmente, como o maior responsável pelo desenvolvimento da doutrina existencialista¹⁰⁴. A sua filosofia anti-essencialista tem por base o postulado da existência. O homem é antes de mais subjectividade, num mundo em que Deus não é o seu artífice. Ou seja, Deus não tem em relação ao homem um conceito e portanto não é seu criador¹⁰⁵ (como o homem é o artífice ou criador de um livro no sentido que dele tem um conceito e esse conceito reúne uma técnica de produção).

¹⁰¹ Cf. Ibidem, p. 35

¹⁰² “O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo não ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme a sua origem essencial.” Heidegger, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, tradução revisitada de Pinharanda Gomes, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, s.d., pp.34 -35

¹⁰³ Cf. Sartre, Jean-Paul, *Um Filósofo na Literatura*, *Actas do colóquio Comemorativo do Centenário de Nascimento de Jean-Paul Sartre*, Porto, 2005, pp.10-13

¹⁰⁴ Para Vergílio Ferreira, Sartre foi o grande responsável pelo desenvolvimento da doutrina existencialista. Cf. Sartre, Jean-Paul, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 57

¹⁰⁵ “Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor mais jamais alcançar, por ser “interior” ao objecto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si,

Nesta perspectiva, o homem significa aquilo que ele mesmo descobrir de si, na realização dos seus actos¹⁰⁶. Não existe natureza humana fixa, nem “lei” alguma original à qual tenha de obedecer. Não obstante, o homem não é um responsável egocêntrico, está atento e implica-se no resto da humanidade: “*Sou responsável por mim e por todos e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem*”¹⁰⁷. Por causa desta noção de responsabilidade, o pensamento do autor francês, segundo Luís de Araújo, surge como um convite à ética, na medida em que visa uma sociedade humana justa, uma sociedade onde o homem se confronta com o destino da humanidade¹⁰⁸.

O homem sente a angústia de ser responsável pela colectividade, está ligado aos outros por uma espécie de compromisso em que não quer o bem exclusivamente para si. Nesta medida, qualquer acção comporta a angústia, talvez até seja ela a condição das decisões do sujeito¹⁰⁹.

Outra dimensão importante – e que queremos sublinhar – reside no desamparo, uma vez que o homem existencialista é o habitante de um mundo sem Deus. Com Deus o homem estaria condenado a uma moral, um conjunto de normas e valores pelos quais regia a sua acção. Nesta modalidade existencialista, encontra-se abandonado ao próprio desespero. Por este facto, ou seja, pela falta de uma moral, está “*condenado a ser livre*”¹¹⁰, tudo lhe é permitido¹¹¹.

Como nos mostra Vergílio Ferreira, para o pensador francês a liberdade surge como possibilidade de negação, o que permite ao existente tomar uma posição de distanciamento face aos objectos e, simultaneamente, afirmar-se como subjectividade¹¹². O homem como negação afirma-se como «*ser-para-si*» – em vez de

remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada.” Sartre, Jean-Paul, *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p.15

¹⁰⁶ Cf. Sartre, J: P., *O Existencialismo É Um Humanismo*, (1962), prefácio e trad. portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 202

¹⁰⁷ Cf. Ibidem, p. 205

¹⁰⁸ Sartre, Jean-Paul, *Um Filósofo na Literatura, Actas do colóquio Comemorativo do Centenário de Nascimento de Jean-Paul Sartre*, Porto, 2005, pp. 46 e 47

¹⁰⁹ “Não se trata aqui de uma angústia que levaria ao quietismo, à inacção. Trata-se duma angústia simples, conhecida por todos os que têm tido responsabilidades.” Sartre, J: P., *O Existencialismo É Um Humanismo*, (1962), prefácio e trad. portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 207

¹¹⁰ “Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre.” Cf. Ibidem, p.209

¹¹¹ “E quando se fala de desamparo, expressão querida a Heidegger, queremos dizer somente que Deus não existe (...) estamos agora num plano em que há somente homens.” Cf. Ibidem, pp.207 e 208

¹¹² Cf. Sartre, J: P., *O Existencialismo É Um Humanismo*, (1962), prefácio e trad. portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 111

«ser-em-si» – a existência é um «ser-para-si». Sartre distingue duas dimensões do Ser: Por um lado, o «ser-em-si» designando tudo que não é consciência, a realidade bruta que não tendo consciência pressupõe a não significação. As coisas representam o absurdo, mas o homem também participa do «ser-em-si» pelo seu corpo enquanto oposto à consciência¹¹³. É objecto pelo determinismo familiar, económico, social, bem como perante o dado irreversível da morte que aniquila o ser; Por outro lado, o homem participa do ser enquanto «ser-para-si», na medida em que é consciência e esta permite o sentido de si e do mundo¹¹⁴.

Finalmente, a liberdade não é uma qualidade do homem, a liberdade é o que o define, o que o estrutura enquanto consciência, na medida em que faculta distanciamento do em-si (coisa). Segundo Ferdinand Alquié, Sartre “*rejeita com rigor as teses que pretendem ver o homem parcialmente (na sua vontade) e parcialmente determinado (pelas paixões)*”¹¹⁵. De facto, para o escritor-filósofo o existente assume-se como totalmente livre, não existindo determinismos. À excepção da experiência da morte que não faz parte das suas possibilidades, pois é-lhe exterior e não fere em nada a liberdade que permanece absoluta¹¹⁶. Todavia, por causa da morte que aniquila a vida e a torna absurda, o autor conclui que o homem é uma “paixão vã e inútil”.¹¹⁷

Assim, estamos perante um pensador extraordinário – mas não menos controverso – para quem a essência é suprimida, Deus uma rarefacção, e o Homem parece ter a possibilidade de criar uma comunidade humana justa.

¹¹³ “E é o homem aquele ser pelo qual o «não» veio ao mundo. Negar é com efeito, por um lado, possibilitar um «recurso» em face de um objecto (...) e paralelamente afirmarmo-nos como subjectividade, como autoconsciência, como indivíduos; e por outro lado é transcender o objecto, projectarmo-nos para além dele, visá-lo em significação e integrá-lo num complexo de significações. Assim, negando e porque negamos, recusamos a nós próprios a condição de «coisa», afirmamos em nós a condição de um pour-soi contra um en-soi.” Cf. Ibidem, p.112

¹¹⁴ “A minha liberdade é de facto consciente, mas só os meus actos claramente ma revelam. Em qualquer situação, portanto eu «sou consciencia (de) liberdade.” Cf. Ibidem, p. 114

¹¹⁵ Alquié, Ferdinand, *O Ser e o Nada de J. P. Sartre*, Tradução de A. Dias Gomes, Edição nº 102, Delfos, s.d., p. 54

¹¹⁶ Cf. Alquié, Ferdinand, *O Ser e o Nada de J. P. Sartre*, Tradução de A. Dias Gomes, Edição nº 102, Delfos, s.d., p. 57

¹¹⁷ Sartre, J: P., *O Existencialismo É Um Humanismo*, (1962), prefácio e trad. portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 76

Na terceira parte deste trabalho, veremos que Vergílio Ferreira apesar de muito se identificar com o pensamento de Sartre, acaba por dele se afastar em parte, quando conclui que no pensador existe um pessimismo radical que não salvaguarda o homem e também não é visível em Heidegger, apesar do seu possível ateísmo.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. COMO FALAR DE EXISTENCIALISMO “CONTEMPORÂNEO”:

Breve introdução às principais questões e concepções

Numa concepção denominada “existencialista”, como vimos anteriormente, a noção de “existência” significa «o que está aí» – e neste sentido é equiparada à realidade.

Mas falar de filosofia da existência na contemporaneidade implica, desde logo, assumir que esta é consequência de duas situações limites no pensamento ocidental – o idealismo e o realismo. Delfim Santos, no prefácio à obra *As Doutrinas Existencialistas*¹¹⁸, defende que o idealismo assumia como método o esquecimento da materialidade na passagem para o ontológico, enquanto que o realismo desvalorizava o «ideal» na metodologia do conhecimento. Ora, isto levou a que a existência fosse considerada um mero atributo, identificando-se o homem como coisa entre coisas e aplicando-lhe um método de conhecimento que só às coisas dizia respeito.

Na filosofia clássica o homem era esquecido na situação concreta, no seu estar-no-mundo. Para os primeiros pensadores gregos o importante era identificar as entidades que eram ou não existentes – e não tanto a questão da natureza dos existentes¹¹⁹. Por isso, como mostra Ferrater Mora, a noção de existência na filosofia existencial contemporânea não se coaduna com esta noção clássica de existência.

A correcção desta situação, sustenta Delfim Santos¹²⁰, dá-se fundamentalmente no existencialismo de Sartre, com a análise do complexo humano da vida e dos seus actos, entendendo este pensador que estamos perante uma nova filosofia que recusa a redução do homem ao puramente ideal ou essencial mas também a submissão do homem e dos seus problemas ao realismo, na medida em que, estas duas posições levariam a uma deturpação da existência humana.

Com pensadores “existencialistas”, tais como Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel, encontramos uma filosofia que reivindica para a existência humana o direito à subjectividade, tendo como pano de fundo uma temporalidade inalienável, quer esta existência seja garantida pela participação divina ou não. Em Sartre, por exemplo, esta

¹¹⁸ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p.VII

¹¹⁹ Cf. Mora, J. Ferrater, *Dicionário De Filosofia*, Madrid, ALianza Editorial, 1979, Volume II; p.1082-1089

¹²⁰ Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, pp.IX-X

participação divina é negada o que o coloca num sistema em que a existência precede a essência, com que esta existência tenha um projecto fundamental peculiar, como observa Vergílio Ferreira¹²¹.

Trata-se de uma filosofia que acentua o valor da individualidade do eu com o mundo. Os objectos empíricos, assim como o que é susceptível de ser conhecido, significam – para o eu – o «outro». Assim sendo, o existencialismo permitirá ao homem afirmar-se como existente, sendo pela existência e sob a forma da existência que o homem pode conceber o mundo, estabelecer com ele relações de parentesco, participar da sua própria vida. Desta forma, compreendemos que Sartre preconize que é pela existência que o homem se reconhece livre, dotado de uma abertura para o mundo da acção, no qual se projecta e se constrói.

A existência assume, pois, características peculiares na filosofia da existência, quer se trate de um pensador como Sartre, ou de um pensador como Heidegger – se classificarmos o seu pensamento como filosofia da existência e ou o mais lógico, filosofia existencial, visto ser um pensamento sobre o ser em geral.

Este autor – tal como, aliás, os restantes a que temos vindo a fazer referência – não nega a essência. Heidegger refere-se ao homem como existência, refere-se ao seu ser e mediante este ao ser em geral, esclarecendo-nos que a essência ou o ser do homem é a existência, o existir: *“O modo como o homem se apresenta na sua própria essência ao ser, é a ex-stática in-sistência na verdade do homem, as interpretações humanísticas do homem como animal rationale, como «pessoa», como ser espiritual-anímico-corporal não são declarações falsas, nem rejeitadas”*¹²².

Portanto, os autores citados, mostram-nos que estamos perante filosofias em que os binarismos/dualismos típicos da filosofia ocidental, tais como, corpo versus alma, matéria versus espírito, ideal versus real, existência versus essência, parecem terminar, bem como toda uma análise lógica e experimental (a que recorriam os sistemas filosóficos tradicionais), dando lugar a uma nova doutrina que parte do existir concreto para desvendar o sentido mais profundo da vida humana. Isto faz do existencialismo uma doutrina diferente dos sistemas tradicionais, uma vez que estamos no domínio do

¹²¹ Cf. Sartre, Jean - Paul, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, pp. 198, 200, 203, 204

Sartre, Jean-Paul, *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, pp.44, 45 e 47

¹²² Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, Tradução revisitada de Pinharanda Gomes, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, p.51

mistério, do desespero, da angústia, da morte, do fracasso, do absurdo, da esperança, da liberdade, da náusea para uma descoberta da autenticidade.¹²³

A filosofia existencial delimita o ponto de partida e opõe-se a todos os sistemas que se revistam de um carácter de intelectualismo através de extrapolações. Por isso, as filosofias da existência são filosofias de abertura - abertura a uma ontologia ou metafísica, ainda que não necessariamente garantida.

O caminho para esta ontologia anunciada fá-lo o existencialismo, pelo existente concreto enquanto individualidade, interrogação e indagação sobre si mesmo e com os entes com os quais se liga e confronta. Os diferentes autores concordam que o homem é fundamentalmente projecto, escolha, liberdade – o que o compromete a si mesmo mas também perante os outros.

A existência é algo não cognoscível objectivamente. Recorde-se que Jaspers sublinha o facto de só podermos falar de existência como passado, isto é objecto, no sentido de uma distanciação “de mim a mim”¹²⁴.

Deste modo, estas filosofias representam uma união do empirismo metafísico com os sentimentos de inquietação humana, apresentando-se como um convite ao existente para se criar ou recriar, evitando convicções milenares e falsos cultos, possibilitando de uma certa forma a ordenação do mundo por parte do homem.¹²⁵

Assumem-se, então, como filosofias “novas” porque rompem com a tradição escolástica, na medida em que a existência e a essência são agora contrapostas. Recorde-se que - na concepção do existencialismo proposto por Sartre - os entes criadores não são mais necessários.

Na perspectiva de Jean Wahl, estes pensamentos opõem-se “*a concepções clássicas da filosofia, tais como as que encontramos quer em Platão, quer em Espinosa, quer em Hegel*”, e também “*a toda a tradição da filosofia clássica desde Platão*”¹²⁶.

No que respeita às origens do existencialismo, Jaspers defende ser necessário remontar a Schelling, que pretendeu constituir uma filosofia positiva opondo-a ao que

¹²³Cf. Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, pp. XI e XII

Os temas aqui referidos são apontados mais adiante no pensamento de Vergílio Ferreira.

¹²⁴ “*Existência es una de las palabras que se emplean para designar la realidad, según el acento que le dió Kierkegaard: todo lo esencialmente real existe para mí solo en cuanto yo soy yo mismo.*” Jaspers, Karl, *Filosofia de la Existência*, Traducción del alemán y prólogo de Luís Rodriguez Aranda, Madrid, Aguilar, S. A. De Ediciones, 1958, p. 24

¹²⁵ Cf. Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, p. 15

¹²⁶ Wahl, Jean, *As Filosofias da Existência*, tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962, p.21

chamava de filosofias negativas ou racionais. Embora as origens do existencialismo remontem a datas mais longínquas, mesmo até à filosofia grega, com vestígios de uma atitude existencial a par de uma especulação teórica sobre o ser extremamente vinculada; Em alguns textos, como por exemplo, o belíssimo *Cântico dos Cânticos*, estão já também presentes reflexões sobre o amor e o sentido da vida sem recurso a sistemas racionais elaborados¹²⁷. Trata-se do homem, nas suas relações com Deus, o que origina não uma especulação abstracta mas, antes, uma reflexão acerca da existência vivida, fundada em verdades concretas e históricas sobre a origem, a condição humana e o destino. Por sua vez, como relembra Alexandre Morujão, o pensamento de Santo Agostinho - assim como de Pascal - estão impregnados de reflexões existenciais.

Podemos dizer que todos os sistemas filosóficos, mesmo os mais abstractos estão impregnados de reflexões existenciais, ainda que estas sejam mínimas e pouco vislumbradas.¹²⁸

Nos princípios do século XIX, Hegel, no seu sistema dialéctico racional e determinista parecia querer reduzir o homem a um momento evolutivo da ideia absoluta. Contra este abstraccionismo exacerbado toma posição Sören Kierkegaard¹²⁹, com a sua meditação essencialmente religiosa. Não podemos deixar de ter em conta que Kierkegaard seguiu os cursos de Schelling, em Berlim, onde se entusiasma com a noção de existência aí divulgada. Também poderíamos remontar a Kant, na medida em que este insistiu no facto de a existência valer por si mesma, sem nunca poder ser deduzida da essência¹³⁰. Por sua vez, Aristóteles referiu que o indivíduo apesar de ser substância, ou seja, essência, não podia ser reduzido às espécies e aos géneros: *“Dizemos que uma certa coisa é mais ou menos relativamente a si mesma, como por exemplo dizemos que um corpo branco é mais branco agora do que anteriormente ou que um corpo quente é mais ou menos quente agora do que anteriormente. Mas não dizemos que a substância é nenhuma destas coisas – nem dizemos que o homem é mais*

¹²⁷ In, *Logos*, volume II, p.391

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, p.391

¹²⁹ Kierkegaard está incontestavelmente na origem vincada do movimento existencialista, ainda que alguns autores admitam que o existencialismo tenha sido uma necessária consequência quer do contexto social e histórico, quer da necessidade de uma viragem no campo da filosofia tradicional fazendo frente a uma ontologia inoperante e um realismo científico que confundia o homem como objecto entre objectos. Veja-se, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. 32

¹³⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 500

homem agora do que anteriormente, nem dizemos isto de outra coisa que seja substancia -; é assim que a substancia não admite o mais nem o menos”¹³¹.

Contudo, para evitar confusões, como sugere Ferrater Mora, o termo existencialista remonta somente a Kierkegaard. Foi ele quem, pela primeira vez, tentou combater a filosofia especulativa, nomeadamente a de Hegel.

Na perspectiva de Régis Jolivet, o existencialismo teve a sua origem em Kierkegaard, mas não no filósofo. Ou seja, teve origem no indivíduo que ele era, na sua escolha: “*O existencialismo (...) só tem uma origem, que é (...) a sua personalidade concreta, o indivíduo que já era antes de se decidir a ser unicamente «Indivíduo».*”¹³² Isto sugere que o existencialismo de Kierkegaard foi um existencialismo quase “inevitável”, pois como sustenta Ferrater Mora existem influências de outros autores no seu pensamento, mas que não são decisivas. A obra e o homem seriam uma e a mesma coisa, suprimindo-se qualquer distância. Estamos na presença de um pensador que se vê ao espelho - e é esse espelho que tem a capacidade de mostrar a verdade: “*Porque me sinto capaz desse esforço e com coragem para segurar o espelho, mostre-me ele o que mostrar, o meu ideal ou a minha caricatura*”¹³³. O existencialismo seria, assim, o método que mais se adequaria ao conhecimento humano, pois este filósofo procura o conhecimento de si próprio na esperança de que através desse conhecimento profundo viesse o do restante, isto é, do mundo, do homem e de Deus.

Segundo a perspectiva de Jolivet, a filosofia kierkegaardiana resume-se à tomada de consciência, cada vez mais intensa, da sua própria existência no âmbito da autenticidade.¹³⁴ A subjectividade é o critério que assegura a verdade e a objectividade.

Desta forma, parece-nos que se explica que Kierkegaard se tenha oposto à filosofia racionalista hegeliana, porque era precisamente o contrário do seu próprio pensamento, na medida em que Hegel via na existência humana um objecto como outro qualquer e isto segundo Kierkegaard é deixar de existir, de ser sujeito. O existente não se explica, não se demonstra, não pode reduzir-se a um animal biológico, social.

Para o pensamento existencialista, tal como salienta Ferrater Mora, o homem não é “*consciência, ou consciência da realidade em si mesma, que se baste por si*

¹³¹ Aristóteles, *Categorias*, Tradução de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2000, p.60

¹³² Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. 33

¹³³ Kierkegaard, *Journal (Extractos)*, 1832-1864, tradução de Ferlov e Gateau, Gallimard, 1941, p.30

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 38

própria”¹³⁵. É esta posição que Kierkegaard assume e vai construir aquilo a que ele chama de «pensamento subjectivo», capaz de exprimir graças ao silêncio, à angústia e todas as características do existir concreto.

Finalmente, após o “declínio” da filosofia de Hegel, surge-nos, ainda no século XIX, Nietzsche (1844-1900) com uma revitalização da filosofia, no que concerne à racionalidade, optando por uma subjectividade extremamente vincada e um ateísmo que muitos consideram radical.

O existencialismo contemporâneo herdará, destes dois pensadores, temas como a miséria da filosofia, o primado da subjectividade, a ideia de existência como existência humana ou realidade humana, a par de um existencialismo cristão, por parte de Kierkegaard. Para este, somente uma existência apoiada no existencialismo cristão seria autêntica - ao invés de Nietzsche que via no seu «ateísmo agressivo» a maneira da humanidade se revitalizar criando valores novos. Recordemos, a propósito, as suas palavras: *“Diante de Deus! Mas esse Deus morreu! Homens superiores, esse Deus era o vosso maior perigo. Ressuscitastes depois de Ele jazer no sepulcro. É agora enfim que vai luzir o grande Meio-Dia, que o Homem superior se vai tornar – o Senhor!”*¹³⁶

¹³⁵ Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p.1089

¹³⁶ Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, p.333

PARTE II

CAPÍTULO PRIMEIRO

1. NOS TRILHOS DO EXISTENCIALISMO EM PORTUGAL

O século XIX português, na perspectiva proposta por Pinharanda Gomes, experimentou uma filosofia livre e assistemática resultante da visão anti-escolástica do século XVIII.¹³⁷ De facto, o pensamento europeu, do século XIX, comporta uma “desordem” intelectual que se repercutiu nos pensadores portugueses com alguns sinais de originalidade, tais como: Cunha Seixas (1836-1895), Domingos Tarrozo (1860-1933) ou Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), representantes respectivamente do panteísmo, evolucionismo e ecletismo.¹³⁸

Já em pleno século XX, sobretudo com a criação da Faculdade de Filosofia de Braga, destacam-se no nosso panorama intelectual figuras notáveis, tais como, Diamantino Martins (1910-1979) e Júlio Fragata (1920-1985). A partir dos anos 40, o existencialismo encontra em Portugal algum relevo através de Vergílio Ferreira que (em romances ou ensaios) marca um percurso singular nos caminhos do existencialismo. Neste sentido converge a perspectiva dos historiadores António José Saraiva e Óscar Lopes, segundo a qual o exemplo maior da metamorfose do neo-realismo para o existencialismo se deve ao escritor-filósofo Vergílio Ferreira que - na década de 50 - iniciou uma obra que viria a coadunar-se com a descoberta da doutrina existencialista e das suas temáticas, sobretudo pela ênfase dada aos instantes-limite e à questão da morte.¹³⁹

Mas começemos, então, por desvendar os trilhos do existencialismo em Portugal, no início do século XX. Segundo a perspectiva de Pinharanda Gomes, o pensador português que melhor teria conhecido as filosofias do concreto ou, por aproximação, a doutrina existencialista, seria o cónego António Leite Rainho (1921-1961)¹⁴⁰, com obras de títulos significativos: “*L’existencialisme de M. Gabriel Marcel*” (1955) e “*Filosofias do Concreto*” (1957). Pinharanda destaca Leite Rainho como o maior divulgador do pensamento de Marcel em Portugal,¹⁴¹ apesar de na sua obra *Filosofias do Concreto*, não ter aderido totalmente aos postulados da filosofia

¹³⁷ Cf. Gomes, Pinharanda, *Introdução à História da Filosofia em Portugal*, Braga, Editora Pax, 1967, p.122

¹³⁸ Cf. Ibidem, p.123

¹³⁹ Cf. Lopes, Óscar e Saraiva, António José, *História da Literatura em Portugal*, 4ª edição, Porto, Porto Editora, s.d., pp. 1042-1043

¹⁴⁰ Cf. Gomes, Pinharanda, *Introdução à História da Filosofia em Portugal*, Braga, Editora Pax, 1967, p.125

¹⁴¹ Cf. Gomes, Pinharanda, *Pensamento Português I*, Braga, Editora Pax, 1969, pp.96-97

existencialista, vendo nela carências de fundamentos éticos e essencialmente religiosos principalmente em Sartre.¹⁴² A referida obra é composta por duas partes, estudando numa primeira parte as linhas de pensamento que conduziram ao existencialismo, e numa segunda parte, uma análise crítica ao pensamento de Marcel e Sartre. Éis um exemplo do que escreve: *“O existencialismo não apareceu no horizonte da filosofia, nem como resultado dum conjunto mais ou menos fortuito de doutrinas filosóficas díspares, nem sequer (faça-se justiça aos seus paladinos) como produto dum desejo de produzir uma doutrina bizarra ou estruturalmente original.*

*Surgiu, sim, como reacção violenta e exagerada (...) contra a alienação do homem, a que haviam conduzido, (...) dois sistemas doutrinários fundamentais (...) a saber: o Idealismo Panlogístico, que reveste a forma dum optimismo racionalista e imanentista e o Positivismo de Augusto Comte, o famoso autor da lei dos três estádios, que pretendeu ficar na historia, não só como filósofo, mas também como fundador duma nova religião, toda dirigida ao culto da Humanidade, que ele considerou como a expressão máxima dos valores ontológicos no terceiro estádio da história”*¹⁴³.

Todavia – e ainda segundo o mesmo ensaísta – no cenário do existencialismo português é Diamantino Martins quem ganha maior evidência. Autor de diversas obras, tais como, *“O existencialismo”* (1955) e *“Filosofia da Plenitude”* (1966), trata-se de um autor que não busca *“uma originalidade livre”*, mas antes, *“uma adequação de dados profanos a uma verdade religiosa”*¹⁴⁴. Por outras palavras, será através do encontro do homem consigo mesmo que encontrará Deus e um Deus que se mostra ao homem.¹⁴⁵

Por sua vez, António Quadros referencia como principal intérprete da filosofia existencialista em Portugal Delfim Santos (1907-1966)¹⁴⁶. Este autor terá frequentado os cursos de fenomenologia e metafísica dos mestres N. Hartmann ou M. Heidegger, em Viena, Londres e Berlim. A partir de 1942, pautou o seu trabalho por um abandono do estudo da ciência dedicando-se à temática existencial, ou seja, orientou-se para uma perspectiva antropológica radicada no homem como «estar-no-mundo», construindo uma teoria do ser, ou uma ontologia existencial, radicada numa antropologia de fundo -

¹⁴² “As considerações que Sartre faz sobre a morte nada nos trazem de construtivo e dão-nos a entender, uma vez mais, a índole ateia da sua doutrina. (...) A posição que o «pour-soi» toma perante os mortos, na doutrina sartriana, não tem interesse ético, nem, muito menos ainda, religioso.” Rainho, Leite, *Filosofias do Concreto*, Lisboa, União gráfica, 1957, pp.486- 487

¹⁴³ Cf. Ibidem, pp.13-14

¹⁴⁴ Gomes, Pinharanda, *Pensamento Português I*, Braga, Editora Pax, 1969, p. 107

¹⁴⁵ Cf. Ibidem, p.108

¹⁴⁶ Cf. Ibidem, p.401

em que a base do homem é a sua existência concreta¹⁴⁷. Por isso, tanto António Quadros como Miguel Real destacam a importância deste pensador pelo legado de uma vasta obra de cariz fenomenológico-existencial. Miguel Real descreve mesmo o pensamento de Delfim Santos como um pensamento em que não vigora “*um existencialismo doutrinário católico ou ateu; (nacionalista ou universalista), mas um existencialismo estudado academicamente, teorizado com rigor em análise filosófica, excluído de ideologias sociais*”¹⁴⁸.

De facto, como se pode constatar nas suas *Obras Completas*, Delfim Santos jamais cessará de assumir a defesa da doutrina que elegeu, salientando as suas principais virtudes: “*A filosofia existencial veio lembrar-nos que os homens não são deuses, e que a maior parte dos sistemas filosóficos que o homem tem pensado vai longe de mais, explica demasiado, e nada esclarece do que ele é enquanto homem, como homem, num universo que lhe é sempre estranho, e não lhe mostrou ainda porque nele está e, sobretudo, para que está*”¹⁴⁹.

Curiosamente, no prefácio a *O Criacionismo - Síntese Filosófica* (1912), Delfim Santos vai escrever que Leonardo Coimbra (1883-1936) seria o precursor, em Portugal, do que mais tarde se chamaria “*existencialismo cristão*”: “*Como também em outro lugar afirmámos, a Síntese Filosófica é a parte nuclear da obra por nos indicar com a máxima clareza o vector antropológico e personalista que a filosofia europeia posteriormente veio confirmar. Também não é difícil nas páginas deste livro encontrar a valorização da «existência» como a mais alta expressão e o mais rico conteúdo de virtualidades criativas à face da Terra.*

O pensamento cristão existencial tem em Leonardo Coimbra um representante que, ao mesmo tempo, é precursor do que menos expressivamente se vai chamar existencialismo cristão e em nenhum outro livro, mais nitidamente do que em Síntese Filosófica, está exposto.”¹⁵⁰

Para António Quadros, ambos os autores - Delfim Santos e Leonardo Coimbra - partiram da desvalorização do sentimento metafísico da angústia, patente no existencialismo europeu, como modo de superação e determinação ontológica, para uma

¹⁴⁷ Cf. António Quadros, “Existencialismo e filosofia Existencial em Portugal”, In *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, pp. 400-404

¹⁴⁸ Real, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 2008, p.352

¹⁴⁹ Santos, Delfim, *Obras Completas*, Vol. I, 2ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s. d., p.504

¹⁵⁰ Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo*, Prefácio do Prof. Dr., Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958, p. XI

valorização das duas situações-limite, do modo de estar do homem enquanto existente concreto (como a alegria e a dor), para atingir a comunhão com Deus, verdadeiro objectivo do criacionismo humano. Assim, Leonardo Coimbra, para além de ser talvez o primeiro pensador português a comentar verdadeiramente a obra do filósofo alemão M. Heidegger, conseguiu também ultrapassar o seu pessimismo, na medida em que a síntese da graça é possível ao homem - entendida como conciliação entre o humano e o divino.¹⁵¹

Neste sentido, o próprio Delfim Santos adverte que a obra de Leonardo Coimbra, *O Criacionismo – Síntese Filosófica* “pretende significar que o espírito humano se move num mundo de noções que são criação própria, que o espírito é acto criador e não só recurso receptivo e fixante do já criado. Movemo-nos num universo de símbolos, de noções dirigidas para a compreensão das coisas, dos outros e de nós próprios, que também simbolicamente somos”¹⁵².

No prefácio à referida obra, Delfim Santos sugere que o propósito de Leonardo Coimbra é uma filosofia que valorize o concreto, a dimensão da dignidade, do ser pessoa, que parece apenas dedutível por um recurso à análise do mundo do existente, da acção. Por isso, esta obra pode definir-se como resultado da filosofia que já se fazia na Europa e “a mais alta expressão e o mais rico conteúdo de virtualidades criativas à face da Terra”¹⁵³.

Daí o próprio Delfim Santos apontar Leonardo Coimbra como precursor do existencialismo religioso (ou cristão) em Portugal¹⁵⁴. O caminho para o aparecimento de uma filosofia nova em Portugal seria aberto pela originalidade deste autor, ao contribuir para a “*estruturação séria da personalidade e da cultura nacional.*”¹⁵⁵

No prefácio à obra *As Doutrinas Existencialistas* de Régis Jolivet, Delfim Santos define o existencialismo como a reacção a duas correntes enraizadas na história da filosofia, o realismo e o idealismo que, respectivamente, ora desvalorizam o ideal, ora o

¹⁵¹Cf. António Quadros, “Existencialismo e filosofia Existencial em Portugal”, In *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, p. 401

¹⁵² Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, Prefácio do Prof. Dr. Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958, p. XIV

¹⁵³ Cf. Ibidem, p. XI

¹⁵⁴ “O pensamento cristão existencial tem em Leonardo Coimbra um representante que, ao mesmo tempo, é precursor do que menos expressivamente se vai chamar de existencialismo cristão e em nenhum, outro livro, mais nitidamente do que em *Síntese Filosófica* está exposto.” Cf. Ibidem, p. XI

“Mas a vida religiosa é mais que a inflexão do pensamento no sentido da pessoa activa. É o sentimento, referindo à sociedade universal todas as suas obras. Ser religioso é viver no Todo, é dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser o criador eterno de eterna beleza moral. Neste sentido, ser religioso é viver no Infinito.” Cf. Ibidem, p. 160

¹⁵⁵ Cf. Ibidem, p. XV

real, colocando o homem numa posição equívoca, isto é, o homem passaria a ser visto como coisa entre coisas e consequentemente estudado como objecto¹⁵⁶.

A mesma ideia está patente na obra do próprio autor, expressando que a filosofia existencial seria fruto desta oposição entre o realismo e o idealismo que parecia reduzir o homem a conceitos racionais: “ *A primeira e mais importante conclusão que interessa desde já pôr em relevo é a seguinte: Que se a metafísica tradicional buscava incessantemente a essência de tudo e tudo radicalmente transformava em algo sem qualquer semelhança com o seu ponto de partida, o existencialismo, superando e desvalorizando tanto o velho realismo como o igualmente velho idealismo, coloca-se numa situação de absoluto respeito pelo seu ponto de partida, que realmente é um ponto de demora e um ponto de chegada: o homem no mundo* ”¹⁵⁷.

Deste modo, poderia concordar-se também com Régis Jolivet quando entende que a filosofia parecia esquecer-se do homem como existência concreta, “ *irredutível a qualquer conceptualização ou artifício racional.* ”¹⁵⁸ Os esquemas pelos quais o homem era estudado não serviam para apreender o homem na situação concreta - de um ser mergulhado no mundo e na temporalidade - ideia que o próprio Delfim Santos esclarece ao afirmar que o homem é acima de tudo um ser de tempo: “ *A forma de existência típica própria do homem é a temporalidade. O homem é um ser de tempo e isto quer dizer que o seu passado é um trânsito para o seu futuro e que o futuro é a esperança do seu passado* ”¹⁵⁹.

Assim, para Delfim Santos, o valor da “ *existência humana é tanto mais significativa quanto mais concreta e irredutível a identificações* ”¹⁶⁰.

Neste sentido, parece ser na ideia da irredutibilidade que reside a originalidade do existencialismo, ao recusar a redução do homem ao plano conceptual e abstracto, característica da filosofia anterior. Segundo este pensador, a partir de Kierkegaard, a

¹⁵⁶ “ *O primado da objectividade e a passagem por subreção do metodológico a ontológico, com a desvalorização do «real» no idealismo e a desvalorização do «ideal» no realismo, levaram inevitavelmente a «existência» a ser considerada atributo entre atributos, e o homem, demitido da sua unicidade, a identificar-se como coisa entre coisas e a aplicar a si um método de conhecimento que só às coisas dizia respeito.* ” Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. VII

¹⁵⁷ Santos, Delfim, “ *Filosofia Existencial* ”, in *Obras Completas*, 2ª edição, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 505

¹⁵⁸ Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. VIII

¹⁵⁹ Santos, Delfim, *Obras Completas*, Vol. I, 2ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s. d., p. 505

¹⁶⁰ Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. IX

filosofia inverteu o seu ponto de partida; este seria agora o homem enquanto subjectividade,¹⁶¹ pois vê nela o caminho mais seguro para o conhecimento do homem enquanto existente.¹⁶²

Para Delfim Santos, a filosofia da existência é um pensamento analógico, meio “incoerente”, pois o seu objecto de estudo é o mistério, os instantes e sentimentos-limite, nos quais a existência humana se funda,¹⁶³ pelo que se pode dizer que a filosofia existencial parece ter ponto de partida, mas não ponto de chegada; não se apresenta como um conhecimento progressivo como a filosofia tradicional. Aqui, o conhecimento é suspenso para dar lugar a um conhecimento, por vezes, de “regressão”, onde o silêncio é sinónimo de sistema ainda que de uma forma assistemática, considerando que a filosofia tem como base o rigor e o ensaísmo.¹⁶⁴

Todavia, conclui o mesmo autor, mesmo revestindo-se de características menos comuns e visíveis na história da filosofia, a filosofia existencial em Portugal deveria consolidar-se, tal como na Europa: “*apenas nos resta desejar que os temas da filosofia existencial sejam meditados e tratados em Portugal com o interesse que lhes é devido, temas que podem contribuir fecundamente para novo surto e enriquecimento da nossa pobre, estiolada e insignificativa cultura filosófica*”¹⁶⁵.

O existencialismo em Portugal envolve sentimentos-limite – angústia, náusea, nojo, absurdo - especulados no existencialismo europeu e também presentes nos textos dos pensadores portugueses relativos à amargura, à dor, à agonia, à esperança e ao amor. Um exemplo disso é a obra do nosso autor, Vergílio Ferreira, onde manifestamente os sentimentos do amor - e da esperança que lhe subjaz - estão presentes, ou não fosse a esperança a dimensão sintetizadora entre o eterno e o efémero que no homem co-habitam e o sentimento do amor esse elo de conexão entre o eu, os outros e o mundo, à maneira do *mitsein* de Heidegger¹⁶⁶. Talvez possamos encontrar ainda o amor pelo outro, personificado no amor pela figura feminina, se pensarmos que esta figura está sempre presente desde o romance *Manhã Submersa* – o que permite

¹⁶¹ Cf. Ibidem, p. X

¹⁶² Cf. Ibidem, p. XI

¹⁶³ Cf. Ibidem, P.XI

¹⁶⁴ Cf. Ibidem, P. XII

¹⁶⁵ Cf. Santos, D., in Jolivet, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, p. XV

¹⁶⁶ Cf. Gomes, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987, pp. 93-94; Ver também, Lourenço, Eduardo, “*Discurso de encerramento*”, in “*Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Sumersa: Filosofia e Literatura*,” Lisboa, Universidade Católica Editora, 2008, p.400

também assumir Vergílio Ferreira como um autor feminista, no sentido mais literal do termo, ou seja, e para o dizer com Eduardo Lourenço, como um dos maiores e mais justos pensadores da mulher em Portugal.

O existencialismo em Portugal resultou de uma filosofia importada e “aculturada”, mas por parte dos pensadores portugueses existia uma forte disposição para esta doutrina. *Estes «parecem sustentar uma transcendência à partida possível pelas invocações religiosas da figura de Cristo, da Virgem Maria. O homem parece não extinguir-se nos seus limites, sendo estes superáveis»*¹⁶⁷. Há mesmo quem considere que, nos pensadores portugueses, a maneira de viver se reflecte na sua produção literária e filosófica, sobressaindo a tentativa de conciliação entre uma ontologia que se quer fundamentada e uma antropologia¹⁶⁸.

No nosso País, o existencialismo parece ter-se “iniciado” por intermédio de Nietzsche e Unamuno. Estes autores tornavam-se cada vez mais frequentes nos jovens estudantes universitários, a par de Kierkegaard, traduzido por Adolfo Casais Monteiro e Álvaro Ribeiro (1905-1981)¹⁶⁹. Paradoxalmente, o “repúdio” pela obra de Sartre e aparente aceitação pela obra de Jaspers e Marcel fizeram com que após a 2ª Guerra Mundial as obras mais emblemáticas destes pensadores tenham sido traduzidas para português, sendo isto claro pelas palavras de Vergílio Ferreira no prefácio *Da Fenomenologia a Sartre* (1962)¹⁷⁰.

Na sua versão da História da Filosofia em Portugal, além dos nomes acima citados, Pinharanda Gomes invoca outros autores mais recentes que também enveredam por estas temáticas, como Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003), Dalila Pereira da Costa e António Braz Teixeira.¹⁷¹

Em jeito de conclusão, parece-nos particularmente pertinente sublinhar a perspectiva de Miguel Real. Este autor salienta que o existencialismo sofreu uma aculturação que se coadunou com as nossas posições ideológico-filosóficas; daí que na década de 30 e 40 tenha havido um interesse privilegiado pela fenomenologia em detrimento do existencialismo que acabou, inclusive, por ser um pouco negligenciado;

¹⁶⁷ Gomes, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987, p. 94

¹⁶⁸ Cf. Ibidem, p.93

¹⁶⁹ Cf. Ibidem, p.95

¹⁷⁰ Cf. Ibidem, pp.95-96

¹⁷¹ Cf. Ibidem, p.96

ao invés das décadas de 50 e 60, onde se verificou uma enorme aceitação desta corrente, bem patente nas obras de Diamantino Martins e Vergílio Ferreira¹⁷².

Com efeito, para Miguel Real, nestas décadas os autores anteriormente citados simbolizam num primeiro momento uma geração empenhada em denunciar as injustiças económico-sociais; o que, num segundo momento, viria a revelar-se insuficiente, encontrando nos temas da filosofia existencialista uma nova forma de apresentar as suas visões ideológicas.¹⁷³

Os efeitos do período pós 2ª Grande Guerra, a importação dos autores estrangeiros, o cepticismo axiológico vivido em Portugal e originado sobretudo por uma ditadura de mais de duas décadas, o início da interrogação pelo sentido da vida, do destino do homem, a liberdade, a responsabilidade individual e pela colectividade, a descoberta da morte, as contradições entre a vida pessoal e as normas sociais, a constatação de sentimentos como a angustia, a saudade, a ausência de um pensamento religioso estabelecido, inspirado nos romances de Sartre e Camus principalmente, perfazem uma panóplia de factores que levam a geração de 50 - entre eles, particularmente, Vergílio Ferreira - a questionar e a questionarem-se sobre o sentido da existência, agora vista não como uma substância mas uma existência concreta - no sentido de uma antropologia individual¹⁷⁴.

¹⁷² Cf. Real, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 2008, p.350

¹⁷³ Cf. Ibidem, p.361

¹⁷⁴ Cf. Ibidem, pp.361-362

1.1. QUATRO VARIAÇÕES SOBRE O SENTIDO DA EXISTÊNCIA:

Domingos Tarrozo, Raul Brandão, Delfim Santos e Eduardo Lourenço

Domingos Tarrozo, nascido em Ponte de Lima (1860-1933), foi um publicista, deputado, pensador, novelista, tendo sido nos últimos anos presidente do Instituto Histórico do Minho.

Aos 21 anos de idade publicou a sua primeira obra filosófica, *Philosophia Da Existência Esboço Synthetico D`uma Philosophia Nova* (1881), procurando elaborar um sistema filosófico novo e que Delfim Santos designou por “monismo evolucionista curioso e original”, reactivo ao sistema positivista de Augusto Comte (1789-1857), perfeitamente consolidado na época em Portugal¹⁷⁵. Esta obra coloca Domingos Tarrozo no panorama dos pensadores do século XIX, merecendo a atenção crítica de Oliveira Martins (1845-1894) e Delfim Santos que lhe dedicaram vários artigos¹⁷⁶.

Na sua obra *O Pensamento Filosófico em Portugal* (1946), Delfim Santos esclarece que a “epidemia positivista”¹⁷⁷ preencheu todo o final do século XIX, ocupando-se deste tema diversos pensadores portugueses. O livro de Domingos Tarrozo teria servido, fundamentalmente, para reagir desfavoravelmente ao positivismo de Comte.¹⁷⁸ É aliás esta a interpretação de José Couto Viana que descreve o pensamento do autor como uma resposta ao «positivismo» dos três estádios de Augusto Comte: o teológico, o metafísico e o positivo - a que Tarrozo se opõe com um percurso evolucionista marcado por três fundamentos: o pré-atomo, a consciência humana e Deus, consistindo nestes a sua filosofia da existência.¹⁷⁹

Assim, segundo Delfim Santos, o princípio que orientou Domingos Tarrozo foi: tudo no universo tende à não existência, deduzindo a partir deste pressuposto as leis da espiritualização progressiva da matéria, ao que chama pré-átomos, caminhando para

¹⁷⁵ Cf. Enciclopédia Logos, Vol.5, p.21

¹⁷⁶ “EIS-NOS agora perante a filosofia nova, à qual entendemos conveniente dedicar as linhas de hoje, não por causa da novidade, mas pela importância dos problemas eternos agitados temerariamente, e pela atenção que deve merecer-nos todo aquele que, como o nosso autor, possui um cérebro capaz de raciocínio, na significação superior da palavra.” Martins, Oliveira, *Obras Completas Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & C. A Editores, 1955, p. 223

¹⁷⁷ A expressão que usamos é de Antero de Quental e citada por António Quadros em Logos, Enciclopédia Luso - Brasileira de Filosofia, na página 401.

¹⁷⁸ “Esse livro, que é ainda digno de ler-se, representa um extraordinário esforço da parte do seu autor, que se mostra bem informado das tendências científicas da época, sistematizadas no seu trabalho. Estamos no período áureo do evolucionismo e do cosmogonismo. A sua capacidade discursiva é posta à prova e o autor sai-se bem do difícil empreendimento.” Santos, Delfim, *O Pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, Edição do S.N. I., 1946, p. 270

¹⁷⁹ Cf. Carvalho, José Couto Viana de, *Domingos Tarrozo, Vida, Obra e Pensamento*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, p.13

uma perspectiva evolucionista de natureza teológica ou metafísica mas que tem como base a filosofia da existência.¹⁸⁰

Num primeiro momento, este autor é peremptório ao afirmar que a «filosofia positiva» de Comte terá entrado em Portugal por uma enorme confusão de ideias por parte dos pensadores portugueses que a elegiam na altura como filosofia nova e sólida, afirmando que “*as doutrinas de Comte são hoje insustentáveis e já ninguém as admite a não ser algumas incapacidades que não têm importância nenhuma. O positivismo repousa sobre um erro de lógica que consiste em admitir como certo e decidido aquilo mesmo que ainda estava em questão, isto é, 1º - se as ideias que possuímos daquilo que julgamos conhecer são ou não positivas ou definitivas; 2º - se o ainda desconhecido é ou não é incognoscível*”¹⁸¹.

Na análise de José Couto Viana, Tarrozo entende a filosofia como uma todo indissociável das ciências, pelo que não poderá existir filosofia sem ciência nem ciência sem filosofia, concebendo que ambas se combinam o que dá ao filósofo a possibilidade de fazer experimentação e ao cientista a possibilidade de expressar um pensamento filosófico.¹⁸² Deste modo, o seu pensamento apresenta uma nova teoria sobre a classificação das ciências sustentando que estas não se classificam, mas apenas se estudam, tal como a natureza¹⁸³.

Contudo, apesar de se ter debruçado sobre uma nova classificação das ciências, sustentou a sua filosofia em duas realidades distintas: a do espírito ou pensamento e a existência da realidade exterior.¹⁸⁴

É na obra *Philosophia da Existência Esboço Synthetico d`uma Philophia Nova* que o jovem filósofo, na análise de Oliveira Martins (1845-1894), parte de um realismo para uma cosmogonia, na medida em que negou Deus como o criador do universo, não conseguindo fundamentar posteriormente a origem ou a causa da existência¹⁸⁵. Concebe

¹⁸⁰ Cf. Santos, Delfim, *O Pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, Edição do S.N. I., 1946, p. 270

¹⁸¹ Tarrozo, Domingos, *Philosophia da Existência Esboço Synthetico D`uma Philophia Nova*, Biblioteca do Norte, _ Editora, 1881, p. XXXII; As citações que apresentamos mantêm a ortografia original da obra.

¹⁸² Cf. Carvalho, José Couto Viana de, *Domingos Tarrozo, Vida, Obra e Pensamento*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, p.14

“*A` parte ser mais ou menos científica, mais ou menos experimental, nunca houve, não há nem póde haver um philosophia que não parta da experiência.*” Tarrozo, Domingos, *Philosophia da Existência Esboço Synthetico D`uma Philophia Nova*, Biblioteca do Norte, _ Editora, 1881, p. 11

¹⁸³ Idem, ibidem, p. 20

¹⁸⁴ Cf. Carvalho, José Couto Viana de, *Domingos Tarrozo, Vida, Obra e Pensamento*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, p. 14

¹⁸⁵ Cf. Martins, Oliveira, *Obras Completas Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & C. A Editores, 1955, p. 226

a causa da existência como um “*mecanismo mais ou menos engenhoso*”¹⁸⁶, onde os átomos não podem ser o ponto de partida, pois são realidades infinitamente pequenas que, por isso, não têm realidade, formando-se a matéria através de uma substância especial (substância-força), a *não-matéria* que por condensação formou os preátomos, que mais tarde dariam origem aos átomos actualmente estudados pela química.¹⁸⁷ A partir desta passagem de preátomos para átomos estamos na metamorfose do não-ser para o ser. É nesta perspectiva que escreve: “*O próprio Pensamento-Supremo não podia ter nenhuma ideia do que fosse espaço antes que ele se afirmasse, antes que o espaço fosse criado por distinções operadas na Substancia até ali, una, igual, sem diferenças, indistinta*”¹⁸⁸.

Oliveira Martins sugere que esta teoria revela equívocos, pois o autor minhoto não fundamentou a causa da «substância-força»¹⁸⁹ avançando com a ideia de se poder tratar de um pensamento onde não há uma entidade ou uma vontade que tenha presidido ao acto da criação. Essa substância especial será um todo absoluto que segue o seu destino, desde o preátomo até aos homens numa constante dinâmica de evolução.¹⁹⁰

Sendo assim, e agora segundo a análise de José Couto Viana, podemos concluir que - para Tarrozo - viver significa lutar pela existência num processo de evolução.¹⁹¹

Entre o final do século XIX e o início do século XX, outros autores portugueses se aproximaram do existencialismo literário e filosófico, revelando no mesmo gesto uma relação inequívoca entre Literatura e Filosofia. É o caso de Raul Brandão (1867-1930), herdeiro da visão positivista que se fazia sentir no final do século XIX. Na medida em que este trabalho tem por finalidade mostrar a consolidação de Vergílio Ferreira como exemplo maior de um escritor e filósofo da existência, não poderíamos deixar de referir que o próprio Vergílio Ferreira sugeria a leitura dos livros de Raul

¹⁸⁶ Cf. Ibidem, p. 226

¹⁸⁷ Cf. Ibidem, p. 227

“*Antes da condensação da matéria ponderável que hoje constitui o conjunto das coisas distintas não existe ainda nem um só átomo. Momentaneamente, grupos inumeráveis de pequeninos pontos de matéria condensada, a que a nossa filosofia chama preátomos, começam de surgir no seio da imensidade*”.

Tarrozo, Domingos, *Philosophia da Existência Esboço Synthetico D`uma Philophia Nova*, Biblioteca do Norte, _Editora, 1881, p.15

¹⁸⁸ Cf. Ibidem, p.53

¹⁸⁹ “*A imaginação não supre a razão; as visões não substituem os raciocínios.*” Martins, Oliveira, *Obras Completas Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & C. A Editores, 1955, p. 228

¹⁹⁰ Cf. Ibidem, p.229

¹⁹¹ Cf. Carvalho, José Couto Viana de, *Domingos Tarrozo, Vida, Obra e Pensamento*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, pp. 52-53

Brandão, como sendo dos mais importantes no contexto nacional da afirmação do existencialismo no universo filosófico e literário¹⁹².

Este autor abarca, sem dúvida, toda uma problemática existencial perfeitamente consolidada no pensamento europeu durante o século XX, podendo situar-se, ainda que não decisivamente, na continuidade do pessimismo de Schopenhauer (1788-1860) e de Hartmann (1842-1906).¹⁹³

A obra de Brandão, marcada pelas questões sociais, exprime «a consciência de que a miséria transforma o homem num insulto, a que a morte ou ausência de Deus parece já não dar esperança de um futuro melhor»¹⁹⁴. A radical separação entre ricos e pobres do mundo moderno surge na obra do escritor portuense na linha de uma crise axiológica profunda,¹⁹⁵ originando o desprezo pela dignidade humana e fomentando ódios entre os homens. Como resultado do fosso de classes temos, em *Húmus*, o momento das interrogações profundas pela existência do eu, a visão infernal de um Deus aparentemente ausente ou até inexistente. A questão de Deus permanece no domínio das interrogações e não no das respostas claras: “*Deus existe – Deus não existe. Cabe nestas palavras todo o problema da vida*”¹⁹⁶. O pensamento de Raul Brandão pode, assim, assemelhar-se ao de Vergílio Ferreira no que concerne à questão de Deus. Estamos sempre perante o domínio da interrogação, e não da resposta concreta, pois o que guia ambos os autores, na nossa opinião é o espanto e o sentimento do absurdo face à existência. Assistimos a um pensamento onde as temáticas da filosofia existencial estão patentes, destacando-se a questão do eu, da angústia perante o absurdo da existência face à sua morte, à «morte de Deus», que abandona o homem ao seu próprio destino: “*É que a morte regula a vida. Está sempre ao nosso lado, exerce uma influência oculta em todas as nossas acções. Entranha-se de tal maneira na existência, que é metade do nosso ser. Incerteza, dúvida, remorso... nunca se cerra de todo a porta*

¹⁹² Ferreira, Vergílio, *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981, p.63

¹⁹³ Cf. Reynauld, Maria João, *Metamorfoses da Escrita; Para uma leitura das três versões de Húmus, de Raul Brandão*, Dissertação, Porto, 1997, p.18 e Calafate, Pedro, *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 391

¹⁹⁴ Cf. Calafate, Pedro, “Raul Brandão”, in *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 392

¹⁹⁵ Partindo da análise de Maria João Reynauld e Jacinto Prado Coelho, em Raul Brandão existe uma consciencialização axiológica a todos os níveis, desde o social, o económico, ao religioso, em que nem o regime anárquico nos poderia salvar. Sendo assim, o assunto brandoniano por excelência é a dicotomia entre o homem e a vida, ressaltando o absurdo da condição humana. Pensamos também que talvez, se possa fazer um paralelismo com o pensamento de Vergílio Ferreira, ainda que de certa forma, nos pareça uma crise axiológica profundamente marcada por um Deus que tudo indica se extinguiu ou «gastou.».

¹⁹⁶ Brandão, Raul, *Húmus*, 1ª Edição, Lisboa, Edição Vega, s.d., p. 22

do sepulcro, sentimos-lhe sempre o frio. Agora não, a vida pertence-nos. A morte não existe, desapareceu a morte...”¹⁹⁷. O sonho personifica o único remédio para a miséria e desumanização, restando ao homem o consolo da morte: “É a vida e o sonho, é a tragédia – não existe. Não tem nome. Chama-se a vida e a morte. É uma coisa absurda. Mete-me medo e extasia-me”¹⁹⁸. O homem acaba por ser um actor, uma espécie de marioneta criada por Deus e comandada pelos seus desígnios, sublinha Maria João Reynauld¹⁹⁹.

Trata-se de uma concepção trágica da vida, na qual cabe também um sorriso capaz de esconder a amargura, a dor, o sofrimento, a humilhação “*transformando a vida numa inutilidade*”,²⁰⁰ mas aqueles que se dedicam ao espírito, acabam por descobrir a verdadeira autenticidade do seu ser.

A filosofia de Raul Brandão é marcada pelo «espanto» ou perplexidade face às coisas da vida, mas também face ao absurdo da existência; por tudo aquilo que a torna dura e severa e, sobretudo, pela morte que provoca dor e tristeza.²⁰¹

E, por isso, a sua obra está repleta de reflexões sobre a existência, que se lhe apresenta angustiada, marcando a crise do racionalismo que se fez sentir no final do século XIX, sobretudo pelas filosofias de Schopenhauer e Hartmann (com os temas do sofrimento, da dor, do tédio, o refúgio na arte e na contemplação estética) e, em Portugal, de Antero de Quental e Oliveira Martins que reagiram contra o positivismo²⁰².

¹⁹⁷ Cf. Ibidem, 2ª edição, Edição Vega, 1986, pp. 44-45

¹⁹⁸ Cf. Ibidem, p.53

¹⁹⁹ Cf. Reynauld, Maria João, *Metamorfoses da Escrita; Para uma leitura das três versões de Húmus*, de Raul Brandão, Dissertação, Porto, 1997, p.18

²⁰⁰ Calafate, Pedro, “Raul Brandão”, in *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 393

“Oh! Como a vida pesa, como este único minuto com a morte pelas eternidade pesa! Como a vida esplêndida é aborrecida e inútil! Não se passa nada, não se passa nada. Todos os dias dizemos as mesmas palavras, cumprimentamos com o mesmo sorriso e fazemos as mesmas medidas. Petrificam-se os hábitos lentamente acumulados. O tempo mói: mói a ambição e o fel e torna as figuras grotescas. (...) Chegamos todos ao ponto em que a vida se esclarece à luz do inferno.” Brandão, Raul, *Húmus*, 2ª edição, Edição Vega, 1986, p. 22

²⁰¹ Cf. Calafate, Pedro, “Raul Brandão”, in *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 395

“O maior drama é o das consciências. O maior drama é arredar todos os trapos da vida, para poder olhar a vida cara a cara. O maior drama é ficar só com o vácuo e em frente ao espanto. E dizer: nada disto existe. Só dou no meio deste assombro com uma coisa desconexa e abjecta, a discutir comigo mesmo, levada por impulsos. O maior drama é não encontrar razão para isto que vive de gritos e se sustenta de gritos – e ter de arcar com isto. Perceber a inutilidade de todos os esforços e fazer todos os dias o mesmo esforço.” Brandão, Raul, *Húmus*, 2ª edição, Edição Vega, 1986, p. 73

²⁰² Cf. Calafate, Pedro, “Raul Brandão”, in *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 393

O pensamento de Brandão constitui-se num debate profundo entre o abismo do eu que reclama ser revelado e a pressão das normas sociais de que emerge o absurdo²⁰³: “o homem que sofre e que da dor escorre a beleza, atinge a sublimidade e se projecta em Deus, mas, ao mesmo tempo, o homem capaz de deixar explodir o seu egoísmo, tornando-se capaz dos actos mais vergonhosos, das maiores incoerências, ficando só, com a sua verdade diante um Deus em que desesperadamente pretende crer”²⁰⁴.

A «morte de Deus” é um dos seus temas recorrentes, surgindo este como vontade de infinito do existente, a fonte de eternidade mas, ao mesmo tempo, parecendo existir uma resistência que origina um abismo cada vez maior entre o homem e o ser, onde se visiona uma nostalgia de algo em que se acreditava²⁰⁵: “Mal posso dar um passo no mundo sem tremer. O mundo é Deus, Deus rodeia-me. Tudo para mim é uma causa de espanto – e através deste espanto pressinto ainda um espanto maior. Sinto-me como baloiçado num sonho imenso”²⁰⁶.

Todavia, a não existência de Deus implica consequências, isto é, a não existir Deus, interessa ao homem criá-lo, como condição de um mundo mais pleno e digno: “A questão suprema é esta e só esta: Deus existe ou Deus não existe. Se não há Deus, a vida, produto do acaso, é uma mistificação. (...) Se Deus não existe, não há força que me detenha. Não há palavras, nem, regras, nem leis. Tudo é permitido”²⁰⁷.

Assim, podemos dizer que o pensamento de Raul Brandão encarna as tendências de parte do século XX, onde dominam as filosofias existenciais, em que o homem assume um carácter divino ao parecer que se engrandece à altura do espanto de si próprio face ao mundo, à vida, à morte e a Deus. Como adverte Delfim Santos, Raul Brandão teria construído uma filosofia em que visionou a complexidade dinâmica das várias possibilidades do existente, aproximando-se, por isso, de Dostoiévski ou Andreiev.²⁰⁸

²⁰³ “ O que me interessa são as figuras invisíveis: é a dor dessas figuras imóveis, e sobre elas outra figura maior, curva e atenta, que há séculos espera o desenlace.” Brandão, Raul, *Húmus*, 1ª Edição, Lisboa, Edição Vega, s.d., p. 23

²⁰⁴ Calafate, Pedro, “Raul Brandão”, in *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 397

²⁰⁵ Cf. Calafate, Pedro, *História do Pensamento Filosófico Português, o Século XX*, Vol. V, Tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 399 e Reynauld, Maria João, *Metamorfoses da Escrita; Para uma leitura das três versões de Húmus, de Raul Brandão*, Dissertação, Porto, 1997, p. 166

²⁰⁶ Brandão, Raul, *Húmus*, 2ª edição, Edição Veja, 1986, p. 63

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 62

²⁰⁸ Cf. Santos, Delfim, “A Propósito da Obra de Raul Brandão”, in *Obras Completas*, Vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d., p.332

Estabelecendo uma afinidade com os filósofos anteriormente apresentados, pretendemos destacar aqui um autor que temos vindo a citar como hermenêuta existencialista: Delfim Santos, apontado por muitos como um dos principais divulgadores do pensamento existencial em território português.

Contudo, como já vimos, foi Leonardo Coimbra (professor de Delfim Santos aquando da sua licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas, pela Faculdade de Letras do Porto), na sua obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de 1935, o primeiro pensador a comentar a obra de Heidegger, até então muito pouco conhecida e onde uma tendência existencial do seu pensamento emerge.

Delfim Santos contactou com Heidegger, aquando da sua estada na Alemanha, de Novembro de 1937 a Novembro de 1942. Interessa-nos mencionar este facto porque é o momento em que se abre à filosofia existencial propriamente dita, sendo igualmente influenciado pela fenomenologia de Hartmann²⁰⁹. A partir daqui, segundo Cristiana Abranches de Soveral, a sua trajectória de pensamento é marcada por uma “deslocação” - e não abandono total de temática (a onto-gnosiologia) –, para a filosofia da existência. Para o pensador é o homem na sua condição existencial de “estar-no-mundo”, no sentido heideggeriano, o objectivo primeiro da Filosofia. E enquanto «incorporado» no mundo é pelo conhecimento que se relaciona com o outro, numa infatigável tarefa de busca de sentido para o existir.²¹⁰

Em Vergílio Ferreira existe essa mesma preocupação, sob o desejo de um mundo mais digno, sobretudo se pensarmos que a constante busca de sentido para a vida atravessa toda a obra e radica naquela dimensão da esperança que se perpetua no seu pensamento.

Ainda na perspectiva desta autora, se para Delfim Santos o homem se reconhece na situação existencial, estabelecendo relações com o mundo, essa relação é pedagógica mas não implica necessariamente uma identificação entre filosofia e pedagogia. O objectivo é a total realização existencial do homem num contexto: “*em que cada homem aprenda a conhecer as suas condições existenciais, e aprenda a definir-se a si mesmo, (...) da forma mais adequada;*” tendo em vista que o sucesso “*dessa relação existencial depende fundamentalmente da acção pedagógica*”²¹¹. O homem ao

²⁰⁹ Cf. Calafate, Pedro, “A Filosofia em Delfim Santos: trajectória de um pensamento”, in *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol. V, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 428

²¹⁰ Cf. Ibidem, p. 42

reconhecer-se no mundo quer «incorporá-lo» porque só assim dissipa a angústia e a estranheza que este causa. A relação de conhecimento alia-se à relação de intervenção ou acção. O homem ao conhecer, age, actua sobre o mundo. Daí que a relação de conhecimento favoreça a cooperação social, bem como a solidariedade humana. A sua pedagogia é fomentar o encontro do homem consigo próprio, ou seja, a busca de sentido para a existência individual como pessoa única, irrepetível, particular e consciente²¹²: “O estar-no-mundo, não como dado prévio e constituído, mas criação humana, é situação privilegiada do homem enquanto existe (...). Implica correlação com as coisas, com os outros e consigo próprio como agente de descobrimento e de esclarecimento do que se é”²¹³.

Na análise de Cristiana Soveral, a problemática do pensamento de Delfim Santos situa-se no “campo da onto-antropologia”,²¹⁴ ou seja, paralelamente à concepção existencialista que o próprio autor admite, poderá existir “um conjunto conceptual vinculado a esta corrente filosófica que serve de patamar para a reflexão de Delfim Santos.”²¹⁵

De facto, o ponto de partida é a experiência do «eu», o ser que experimenta a própria existência, sendo esta a mais profunda do existente e a única que verdadeiramente interessa analisar a Delfim Santos: “ não se existe porque se possui um ser, mas possui-se um ser porque se existe. A existência não é um acidente a atribuir à essência, mas a essência é um tributo do existente.”²¹⁶ Esta ideia podemos também vê-la sustentada no prefácio à obra *As Doutrinas Existencialistas* de Régis Jolivet: “A existência não é acidente a atribuir à essência, mas a essência acidente a atribuir ao existente. As noções de existência e de essência, pendor irresistível do pensamento filosófico da idade moderna, pressupõem o mesmo nível a duas noções originariamente diferenciadas e cuja ordenação é oposta à tradicionalmente admitida. (...) Os esquemas gerais estruturados (...) pela filosofia não serviam a hermenêutica do existente, isto é, a interpretação do homem na sua situação concreta do «estar-no-

²¹¹ Paszkiewicz, Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 12

²¹² Cf. Ibidem, p.13-61

²¹³ Santos, Delfim, *Sentido Existencial da Angústia, Obras Completas*, Vol. II, p. 156

²¹⁴ Paszkiewicz, Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 61

²¹⁵ Cf. Ibidem, p. 61

²¹⁶ Santos, Delfim, *Fundamentação da Filosofia, Obras Completas*, Vol. II, pp. 208-209

mundo», situação que, por incómoda, era também deixada «entre parênteses» nos grandes sistemas»²¹⁷.

O estar no mundo é criação humana, uma vez que o homem está no mundo e orienta-se de uma forma que é irrepetível e própria. Estar no mundo é estabelecer relações de entendimento com o que o liga a este e aos outros, na medida em que se preocupa em encontrar um sentido para a existência. Contudo, o pensador aceita que a existência possa tomar dois caminhos, ser autêntica ou inautêntica: *“ A existência, a preocupação que a exprime, pode manifestar-se de forma autêntica ou inautêntica. Todos nós somos arremessados para a existência inautêntica; temos dela experiência e, de tal modo, que muitos homens jamais a abandonam. Aqueles que conquistam a existência autêntica, ou dela têm fundo sinal, também não podem libertar-se totalmente da inautenticidade, porque a vida obriga a manter essa relação. (...) A existência inautêntica caracteriza-se pela forma catabólica do comportamento, pela subordinação do «eu» ao «ele», ao «ser como todos» em função da opinião, da curiosidade, da loquacidade. Este é o mundo fácil que o adolescente encontra e não quer, e no qual vive a maior parte dos homens. (...) Ao contrário, a existência autêntica, descoberta pelo adolescente, não teme a solidão resultante da plena consciência da personalidade, e os que a pretendem temem a morte na massa anónima, sentem a angústia da morte na vulgaridade»²¹⁸.*

A existência autêntica resulta, como vimos, da assumpção da personalidade de cada um, não deixando de viver a angústia ou o temor de se perder no comum dos homens. Portanto, é nesta dialéctica entre o finito e infinito que o homem permanece e abre o espírito à transcendência, reconhecendo a situação “entre limites” e à qual terá de permanecer fiel porque *lhe é imanente*²¹⁹. Mais adiante veremos justamente que também o homem vergiliano se vai situar entre este limitado e ilimitado, numa luta incansável de busca de sentido para a sua existência.

Quanto a Delfim Santos não restam dúvidas que foi um pensador bastante afecto à filosofia da existência. E, para concluir, não poderíamos deixar de assinalar a forma como elogia o realismo tomista, considerando o pensamento de S. Tomás de Aquino pertinente para a filosofia contemporânea e mostrando que as meditações medievais se

²¹⁷ Santos, Delfim, prefácio a *As Doutrinas Existencialistas* de Régis Jolivet, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957, pp. VIII-IX

²¹⁸ Santos, Delfim, *Sentido Existencial da Angústia, Obras Completas*, Vol. II, pp.160-161

²¹⁹ Paszkiewicz, Cristiana Abranches de Soveral, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 63

aproximavam das filosofias que no seu tempo reclamavam ser a existência o princípio dos princípios da realidade: “O exemplo que hoje pretendemos pôr em relevo é o sentido de actualidade da filosofia de S. Tomás para a clarificação de algumas noções fundamentais da filosofia contemporânea. A primeira obra de S. Tomás como filósofo, que ele escreveu com 27 ou 28 anos, é um estudo *De Ente et de Essentia* ou, em linguagem mais moderna, um estudo acerca das noções de existência e da essência, ou *Dasein und Sosein*, como é conhecida esta problemática na filosofia alemã contemporânea.”²²⁰.

Um outro pensador que nos permite mostrar como o existencialismo impregnou a cultura portuguesa dos anos 40 e 50 é Eduardo Lourenço (1923), sem dúvida o nosso maior ensaísta do século XX.

Autores como Kant, Hegel, Nietzsche, Sartre, Camus, Kierkegaard são alguns dos mais importantes com que Eduardo Lourenço se encontrou, essencialmente a partir da década de 40.

Partindo de um discurso heterodoxo, ou assumindo-se como heterodoxo, para quem a verdade não satisfazia, o pensador impar (e então professor da universidade de Coimbra) tem como objectivo principal a “desestruturação do estabelecido”, percorrendo um caminho onde os autores existencialistas assumem um papel fundamental²²¹.

Na sua recente obra sobre *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa* (2008), Miguel Real revela o pensador-filósofo situado perfeitamente no seu tempo, nas tendências que na Europa vigoravam, reduzindo a filosofia da existência menos a uma problemática e mais a um «caso sociológico»²²².

Em *Heterodoxia, I e II*, agora reunida em *Heterodoxia*, (1987), Eduardo Lourenço declara que os seus estudos pertencem mais ou menos aos anos 1952-56, do

²²⁰ Santos, Delfim, *Essência e Existência segundo S. Tomás, Obras Completas*, Vol. I, p. 416

²²¹ A nosso ver, ainda que talvez, por caminhos diferentes, quer Eduardo Lourenço, quer Vergílio Ferreira, ora no ensaio, no primeiro, ora sob a forma do romance, no segundo, percorreram caminhos paralelos, essencialmente, o da busca de explicação para a existência e para o mundo, ainda que no fim continuemos no domínio das interrogações, e não das respostas claras, e a decepção, possa em parte ser grande, em ambos, que parece que pela força do hábito se foi esbatendo, mas jamais caiu no esquecimento.

²²² Real, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 20008, p. 347

A influência dos autores existencialistas, como já vimos em ponto anterior neste trabalho, não se fez sentir demasiado forte em Portugal. Contudo, fez-se sentir em diversos autores, nomeadamente em Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira que ou no ensaio, no que concerne ao primeiro, ou sob a forma do novo romance, no segundo, bem de acordo com os estilos literários dos anos 50 e 60, e no caso vergiliano, de certo modo, repercutindo os estilos de Camus e de Sartre.

século XX²²³. Considerando portanto que não existe um existencialismo, mas tantas filosofias existenciais quanto os seus autores, e na sucessão da segunda Guerra Mundial, o existencialismo ter-se ia imposto a partir daí com muita mais força, atingindo uma divulgação semelhante à do marxismo e à da psicanálise.²²⁴

Por sua vez, na obra *Heterodoxia*, Eduardo Lourenço fornece as explicações para o facto de considerar o existencialismo como um «caso sociológico», apoiando-se em Kierkegaard²²⁵. À semelhança deste pensador reconhece a existência como absolutamente incognoscível: “A existência humana, afirmando-se como irredutível e incomensurável em face de outras existências, em particular a inelutável existência do Absoluto (...) e resume em si a intenção do existencialismo”²²⁶; reconhece a crença de que a verdade é subjectiva, afirmando que “...Kierkegaard exemplifica verdade como subjectividade referindo-se a dois grandes problemas através dos quais a existência se põe em questão: Deus e a imortalidade” e preconiza o papel do indivíduo face à sociedade, escrevendo: “a questão central (...) foi a de conciliar a ideia de Indivíduo no primeiro sentido, (...) de tal modo que pudesse ao mesmo tempo ser cristão sem deixar de ser Kierkegaard.”²²⁷.

Assim, face a estas possíveis influências do pensamento de Kierkegaard em Eduardo Lourenço, ou seja, a recusa por parte do pensador cristão dinamarquês em aceitar a teoria do absoluto de Hegel, na primazia dada ao conceito de existência concreta e ao facto de Kierkegaard viver e sentir um Cristianismo completamente diferente da igreja católica, o pensador português conclui que o existencialismo parte de um saber não-filosófico, como o religioso, pelo que “a filosofia da existência é antes de tudo a luta contra a ideia mesma de filosofia, luta essa conduzida de um núcleo doutrinal considerado como não especificamente filosófico: a religião. Não é por acaso que o seu iniciador é um teólogo”²²⁸.

²²³ Cf. Lourenço, Eduardo, *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 103

²²⁴ Cf. Ibidem, p. 107

²²⁵ “O Serviço de deus, aparentemente vão e vazio, revela-se tão eficaz e sério que a cidade inteira se tornará criminosa para se livrar desse exercício que lhe revelou a angústia sob a forma de uma ignorância insondável e sem verdadeira resposta.” Cf. Ibidem, p.146

“Seu pai, (...), revelara-lhe a o Cristianismo sob o aspecto do Cristo abandonado, traído, crucificado pela humanidade. A sua melancolia incurável que gerará a do filho é a de uma participação activa nessa mesma crucificação de que nenhum detalhe é poupado à criança excepcional. Kierkegaard, jamais esquecerá que os homens cospem sobre Deus.” Cf. Ibidem, p. 147

²²⁶ Cf. Ibidem, p. 110

²²⁷ Cf. Ibidem, p. 161

²²⁸ Cf. Ibidem, p.110

Estamos, portanto, perante um pensamento novo, como salienta Miguel Real²²⁹, pois Eduardo Lourenço parece que se sente na necessidade de justificar esta tese, acabando por referir que a corrente existencialista talvez tenha sido tão bem aceite porque o mundo estava no seio de uma crise axiológica a todos os níveis.²³⁰

Contudo, parece ser já no século XVIII, fruto da decadência dos ideais filosóficos de que a razão já não poderia conhecer absolutamente a totalidade do real, que as filosofias da vontade e da vida ganham relevo, como refere Eduardo Lourenço: *“Todavia ao contrário das filosofias da existência nenhuma dúvida ocorre, até Kant, sobre a própria razão, matriz insuspeita e insuspeitada da ordem universal. Kant porá a claro que essas essências, a sua hierarquia e a própria inteligibilidade que elas constituem, não é um em si, mas um para nós, isto é, que a ausência não é senão o essencial. A filosofia da existência rejeitando toda a pretensão de uma universalidade a priori por uma atenção desconhecida ao particular, irá mais longe e rejeitará ao mesmo tempo todo o universo de essências”*²³¹.

Na perspectiva de Miguel Real, o surgimento das correntes que privilegiam a existência como irredutível, única, inefável e singular deve-se, em parte, a uma recusa de aceitação do primado da objectividade sobre a subjectividade como fundamento e garantia da descoberta do sentido do existir²³². E daí Eduardo Lourenço, por sua vez, concluir que *“o existencialismo marca a ressurreição de um interesse pelo intrinsecamente humano de que a história não oferece segundo exemplo fora das doutrinas religiosas”*²³³.

Por estes motivos, que acabámos de expor, sem dúvida que também Eduardo Lourenço é um pensador existencialista, ainda que *“assuma uma posição singularíssima face às tendências existencialistas cristãs e nacionalistas que em Portugal (...)”*²³⁴ tenham porventura existido.

Tomando contacto com a obra *Heterodoxia*, dela se pode deduzir que o pensador tem da vida e do seu valor uma ideia de sofrimento. Isto porque o autor esclarece que a

²²⁹ Cf. Real, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 20008, p. 364

²³⁰ Cf. Lourenço, Eduardo. *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 112

²³¹ Cf. Ibidem, p. 115

²³² Cf. Real, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 20008, p. 366

“Repúdio das explicações imanentistas de toda a espécie – idealismos ou naturalismos.” Lourenço, Eduardo. *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 116

Como anteriormente salientamos, Delfim Santos aponta o nascimento da corrente existencialista em paralelo ao decrépito do idealismo germânico e do realismo que aparentemente não davam resposta para o sentido da existência concreta.

²³³ Cf. Ibidem, p. 117

²³⁴ Real, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 20008, p. 347

obra não teria sido elaborada se não fosse a experiência da morte de seus pais: “*Este livro existe, nasceu sobre a sua morte, não de meros seres humanos, mas de gente que sentia, vivia, pensava, no interior de uma visão da vida que deixara de ser a minha, e lhes seria incompreensível como inconcebível lhes pareceria, e justo título, que alguém encontre justificação para o acto (...) a minha escrita aparece à nascença por um intenso sentimento de culpabilidade e remorso*”²³⁵. Este motivo, quase freudiano, permite-nos traçar uma ponte entre Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira, na medida em que ambos têm a visão existencialista da urgência em encontrar uma significação para a vida e para si próprios. Isso mesmo reconhece, o primeiro autor, a propósito da obra *Heterodoxia*: “*(...) já então, era mais que um livro, uma opção existencial, em ultima análise, irreversível. Não há muito descobri que esse livro-acto, para além da marca que possa ter ou não deixado na memória de outros, foi ainda outra coisa. Virado para o lado de dentro, para aquele onde sou suposto ser, e não para o hipotético espaço da nossa cultura portuguesa ou do seu ensaísmo, Heterodoxia I foi bem menos a espécie de desafio que a mim mesmo me lançava imaginando desfiar os outros, do que uma ruptura dolorosa e de certo modo, uma fuga*”²³⁶. A estas palavras de Lourenço, juntam-se as de Vergílio Ferreira: “*Para que escrevo eu? Para me cumprir como homem nos limites em que me descobri. Se o publico me lê, é porque repete consigo a minha própria experiência. Com que fim? Com muitos fins, possivelmente, para lá do que mais importa: tomar consciência da zona humana que proponho e que o público se proporá – se propuser*”²³⁷.

De facto, quer o ensaísta-filósofo, quer o romancista-filósofo, partem da mesma situação-limite (a morte), como elemento impulsionador da “ferida” do auto-confronto, com o indizível, o insustentável da dor e do sofrimento. Aliás, o próprio Eduardo Lourenço, aquando do discurso de encerramento do colóquio *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manha Submersa*, em 2007, nota que a obra *Manhã Submersa* foi o primeiro contacto que Vergílio Ferreira teve com a morte, a do seu amigo Gaudêncio: “*No último capítulo, desencadeia-se uma espécie de epidemia. (...) Já no final da sua permanência no seminário, ainda Gaudêncio não tinha saído do seminário contra o que tinha prometido – uma espécie de balanço continuo entre sair e não sair, sabendo que jogam ali o sentido da vida deles e o seu próprio futuro, no sentido mais banal -, há*

²³⁵ Cf. Ibidem, p. XIV

²³⁶ Lourenço, Eduardo. *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. XIV.

²³⁷ Ferreira, Vergílio, *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefacio e notas de Maria da Gloria Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981, pp. 78-79

uma epidemia e Gaudêncio morre”²³⁸. Através da dimensão existencialista podemos, assim, aproximar intelectualmente estes os dois autores cuja amizade mútua se perpetuou durante longo tempo, pois é conhecida a admiração que o ensaísta nutria pelo romancista e o romancista pelo ensaísta.

A propósito recordamos aqui um pequeno mas significativo episódio. Quando alguém perguntou a Vergílio Ferreira: “Que acha da crítica literária e dos críticos?”, este respondeu: “ *Quem todavia eu mais gostaria de que me estudasse toda a obra (e já o fez, embora sumariamente) é Eduardo Lourenço.*”²³⁹

²³⁸ Lourenço, E., Discurso de encerramento, in Vários, *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p.401

²³⁹ Ferreira, Vergílio, *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Gloria Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981, p. 85

1.2. A SINGULARIDADE DA EXISTÊNCIA NO UNIVERSO DE VERGÍLIO FERREIRA

«Num Frémio de angústia, Carlos adivinhava que qualquer coisa ia ruir na harmonia perfeita da vida. Um ódio desvairado tirava-lhe, em arrancos, o último alento de senhor do mundo. Uma noite de ameaças erguia-lhe à roda um destino de solidão. (...) E outra vez, pedra por pedra, sistemas, leis, doutrinas ruíam, miseravelmente, no entulho histórico. De novo os homens levantavam uma harmonia de ideias, coroada de eternidade; de novo um destino cego de águas subterrâneas lhe escava a segurança.»

(Vergílio Ferreira)

“*Um narrador com fortes intuitos filosóficos*”²⁴⁰, um humanista de raiz existencialista, são designações que assentam perfeitamente ao estilo de pensamento de Vergílio Ferreira, pois ele mesmo destaca o humanismo como sendo “o grande tema” de toda a sua obra, ou seja, “*a possibilidade de fundar em dignidade e plenitude a vida do homem*”²⁴¹. Para o efeito, desenvolve um pensamento nitidamente antropológico onde os planos do filosófico, do estético, do mítico, político e do religioso, são preferenciais, como nos mostra *Invocação ao Meu Corpo*, entre outras obras.

Recordemos os temas da existência humana e do seu sentido, o seu valor, a ausência ou não ausência de Deus, o que é o mundo quando Deus parece ter-se ausentado. Valores existenciais que ganharam, sem dúvida, merecido destaque ao longo da sua vida e obra, como o próprio autor sublinha: “*o grande problema importante é a reabsorção, (...) de tudo quanto no homem fala a voz do transcendente, e a recuperação aí da plenitude que numa religião se executava. O meu grande tema é, pois, a interrogação fundamental sobre a justificação da vida e do destino do homem, sem que todavia isso implique o esquecimento de tudo quanto aí de «religioso» se*

²⁴⁰Cf. Cantista, Maria José, *O mistério do existir ou o excessivo do humano*, (texto não publicado) s.d, p.5.

²⁴¹Vergílio Ferreira, in *Ferreira Vergílio. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 207

inclui, implicando antes a sua superação. Assim a temática dita «existencial» me tocou...»²⁴².

Por outro lado, podemos também apelidar Vergílio Ferreira de “filósofo da cultura” como propõem diversos autores, entre eles Eduardo Lourenço - salienta Maria Manuel Baptista²⁴³. Esta designação prende-se, sobretudo, com a forma como o nosso autor e existencialista valoriza Dostoievski e Malraux, ou seja, a cultura não é entendida, somente como um englobar de conhecimentos mas sobretudo capacidade de nos interrogarmos, e ao tempo em que nos coube viver: “*a cultura começa quando se nos põe a vida em questão*”²⁴⁴. Esta característica leva Vergílio Ferreira a destacar Dostoievski como o grande “inquiridor” do século XX, porque nele as ideias são a parte mais nobre e importante da sua obra, são elas que nos interrogam e colocam na palavra pronunciada. Quanto a Malraux, valoriza sobretudo a capacidade interrogativa que o seu génio de escritor parecia assumir²⁴⁵.

Assumindo-se escritor existencialista, Vergílio Ferreira elegeu diversos autores para o seu percurso ficcionista e ensaístico. Entre os estrangeiros, foram essencialmente Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Martin Heidegger, André Malraux, e Karl Jaspers, enquanto que no panorama do pensamento português valorizou, sobretudo, Raul Brandão. É o primado da existência sobre a essência que mais aproxima Vergílio Ferreira do existencialismo, nomeadamente: por um lado, de Sartre; por outro, de Heidegger, com a concepção da efemeridade e finitude da vida, do homem como «ser para-a-morte». Sendo, todavia, o filósofo e existencialista cristão Karl Jaspers o pensador que mais prefere, como faz questão de dizer: “*De todos estes, é de Jaspers que me sinto mais próximo*”²⁴⁶.

A obra de Vergílio Ferreira revela um pensamento cuja singularidade e grandeza se manifesta pela decidida e infatigável tarefa de perscrutar o «visível», ou o mundo da existência concreta e sensível, na busca incessante de algo que se esconde no «espaço do invisível» e que seria a justificação para aquele «visível» que se impõe como destino.

²⁴² Cf. Ibidem, p. 207. Sobre este assunto ver também, Natário, Maria Celeste; “Vergílio Ferreira até ao Fim”, in *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p. 387-388

²⁴³ Cf. Baptista, Maria Manuel, “*Filosofia e Literatura na obra de Eduardo Lourenço - paradigmas teóricos e posicionamento hermenêutico*”, p. 6

²⁴⁴ Vergílio Ferreira, in *Ferreira Vergílio. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 371

²⁴⁵ Cf. *Espaço do Invisível I*, 3ª edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, pp. 201-210

²⁴⁶ In *Ferreira Vergílio. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 173

Orientou-se, sobretudo, por uma dimensão afectiva que o ligou ao mundo, à vida e aos outros, acreditando poder aí encontrar a harmonia ansiada.

Perdida a fé na transcendência, que acima de tudo justificava a vida no além-vida, o primado da essência deu lugar a uma existência fundada no existir concreto e na efemeridade, deslocação essa que forçou a uma procura da verdade, já não em Deus, mas no mistério do mundo real, onde a existência dos homens se cumpre, como escreve Paulo Borges: “*Vergílio Ferreira, que assume como domínio do homem exactamente o do desconhecido, o das «sombras», o do «insondável», ou seja, o da não dominação, o indomesticável, o «além de si sem limite...*”²⁴⁷.

O autor beirão inicia a sua vida ficcionista confessando, em *Um Escritor Apresenta-se*, que se encontrou “*desde muito cedo (pelos doze, treze anos) a fazer versos e peças de teatro – formas de arte que afinal pus de parte*”²⁴⁸. Temos desde logo um pensamento povoado de espaços que remetem para a Beira, mais concretamente a aldeia de Melo, para a rudeza ingénua e triste das gentes, da montanha, de silêncio, de nevões, de tristeza, de solidão; ou para o Alentejo cuja voz das planícies em tudo é semelhante no seu significado (silêncio e solidão) ao da montanha que o viu nascer e onde se criou. Tudo isto ressoa em Vergílio desde sempre, na obra como na vida, o que o leva a descrever as impressões, por exemplo, sobre a capital portuguesa, nos seguintes termos: “*Lisboa é um sítio de se estar, não de se ser. Detesto Lisboa, sobretudo porque Lisboa me detestou...Porque era um contencioso político, esse que me opôs aos meus confrades, quando um dia, com Aparição, contestei a excelência do realismo socialista e a sua segurança para a sua salvação e glória literária*”²⁴⁹.

Os lugares citadinos ou rurais, a que Vergílio Ferreira frequentemente alude, não são apenas lugares geográficos mas, acima de tudo, lugares que não esqueceu, que de um ou outro modo, lhe contaminaram a sensibilidade, favorecendo a evocação e presentificação através de um tempo que já não é o seu - o tempo de escrita, de memória, de «transfiguração». Deste modo, o tempo, para o autor, é um tempo com qual nos confundimos, não há um nós e um tempo independentes, mas apenas uma

²⁴⁷ Borges, Paulo, “Amor e Erotismo em Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p. 347

Sobre este assunto ver também: Teixeira, António Braz, “O sagrado e o Mito no Pensamento de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p. 25

²⁴⁸ Vergílio Ferreira. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 32

²⁴⁹ Ferreira, Vergílio, *Autopercepción interlectual de un processo histórico. Para un auto-análises literário*, in *Anthropos*, nº 101, p. 12

transformação por ele em nós, ou seja, “*o tempo não passa por nós, senão na medida em que nos confrontamos com o que à nossa volta se modifica*”²⁵⁰. Estes lugares, tal como o próprio autor esclarece, são uma espécie de “balada” que pode ser em si mesma o que da sua juventude vem à superfície ou a pura evanescência da própria evocação-emoção. Os sentimentos que o levam a escrever estão sempre presentes, num interrogar as questões sociais e económicas, num primeiro momento, mas também gradativa e profundamente pelas questões que não são, nas suas palavras, tão «urgentes», mas «importantes», aquelas que visam o homem em dignidade e plenitude - acrescentamos nós - as de ordem metafísica²⁵¹. Daí não surpreender que o autor, em *Um Escritor Apresenta-se*, ao ser confrontado com a pergunta: “- Qual crê ser finalidade da sua obra?”, tenha respondido nos seguintes termos: “*para que escrevo eu? Para me cumprir como homem nos limites em que me descobri. Se o publico me lê, é porque repete consigo a minha própria experiência*”²⁵².

A escrita e a literatura, como ele próprio reiteradamente afirmou, foi a experiência de arte que lhe coube em destino, pois não resultou de propriamente de uma escolha mas sim de uma vocação. De certa forma, a literatura e não só a literatura na sua forma romanesca mas também ensaística, representam uma espécie de fogo do qual Vergílio não conseguia libertar-se, funcionando o processo de escrita como uma catarse libertadora, uma realização interior: “*em mim o escritor não se cala nunca (...) se a literatura é o meu modo de estar vivo, não me é fácil morrer de vez em quando*”²⁵³.

²⁵⁰Cf. “Do Impossível Repouso”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, p. 36; Cf. *Da Fenomenologia a Sartre*, prefácio a O existencialismo é um Humanismo de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 95

Sobre este assunto ler também: Godinho, Hélder, “Vergílio Ferreira, hoje”, *Anthropos*, nº 101, Outubro de 1989, Madrid, p. 66

²⁵¹ In *Vergílio Ferreira. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 44

²⁵² Cf. *Ibidem*, p. 78

²⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 39

1.2.1. ENTRE O CAMINHO FICA LONGE E PARA SEMPRE

«Valerá a pena lembrar o quão difícil, por exemplo, me tem sido explicar o que se me revela no «eu»! Talvez porque ele é uma vivência irredutível a um conceito, como todo o indizível e misterioso da sensibilidade. Sei portanto (...) que o que se manifesta é só uma porta que se abre para outras até a um muro que já não as tem.»

(Vergílio Ferreira)

«...desejaria ser o que fui, mas não o que em mim foi o que não dependia de mim. (...) Mas como não desejar ser o que fui, se aquilo que fui sou eu? E como è possível não queremos ser nós? (...) Decerto tive sorte no azar, sendo de longe preferível ter tido azar na sorte. Mas mesmo assim. Só o simples facto de ter vivido valeu a pena.»

(Vergílio Ferreira)

De acordo com Palma-Ferreira é usual, para facilitar a compreensão da obra narrativa de Vergílio Ferreira, dividi-la em dois grupos: um primeiro, que coincide com início da sua carreira, dependendo da realidade exterior e concreta; e um segundo, mais recente no tempo, “*que revela a preocupação pelo enunciado de uma problemática profundamente íntima, onde os valores existenciais desempenham um papel decisivo*”²⁵⁴.

De facto, o início da década de 40, do século XX, coincide com o percurso da sua actividade literária sob o signo do neo-realismo, presente nas obras: *O caminho fica longe* (1943), *Onde tudo foi Morrendo* (1944) e *Vagão J* (1946). Nesta fase, o abismo entre ricos e pobres, opressores e oprimidos, a injustiça do Portugal das décadas de 30-40, aproximam-no da dialéctica marxista, denunciando os contrastes sociais através da sua arte literária²⁵⁵. É considerando estas perspectivas que Vergílio Ferreira afirmará: “...eu entrei no neo-realismo, ou seja, na arte social, como quem entra para o convento, quer dizer pela abdicação. Recordo o meu primeiro livro e por entre o seu doloroso infantilismo, reconheço agora que o que então já me preocupava era outra

²⁵⁴ Palma-Ferreira, *Breve perspectiva de la obra literária de Vergílio Ferreira*, Salamanca, 1972, p. 5

²⁵⁵ Cf. Cantista, Maria José, *O mistério do existir ou o excessivo do humano*, (texto não publicado), s.d, p.1

coisa.”²⁵⁶. O autor descobre que tanto o artista, como o pensador, têm como *leitmotiv* a problematização do real, indagando acerca dos porquês dessa realidade. Esta postura de ruptura, melhor dizendo, de «evolução», confirma a passagem à fase existencialista: “Do interesse «colectivo» (referido preferentemente a uma problemática socioeconómica) não passei (...) para um interesse «individual», mas, para, digamos, um «colectivo» de outra ordem: o «homem»”²⁵⁷.

Assim se justifica a posição, assumida por Vergílio Ferreira, relativa à distinção de dois tipos de romance: o romance-espectáculo e o romance-problema, também chamado “romance-ensaio”, cuja característica maior é a reflexão. Este romance tem como objectivo fundamental pôr um problema, concluindo o autor que este tipo de romance não soluciona, mas coloca problemas, ou seja, nas suas palavras: “... aquilo a que chamo o romance-problema, interroga”²⁵⁸. O problema e a interrogação constituem «a charneira do humano existir», constituindo assim o «núcleo das preocupações e da temática do segundo Vergílio Ferreira e a marca do novo-romance de que o nosso autor é, em Portugal, pioneiro», refere Maria José Cantista em sintonia com Fernanda Irene Fonseca para quem o «novo-romance» francês favorece, na sua essência, a investigação filosófica e linguística, pois como que se vê implicado nela como sugerem os estruturalistas²⁵⁹.

O percurso de Vergílio Ferreira denota uma consciencialização de que o século XX, mais do que qualquer outro, é pautado por um tempo de crise a todos os níveis: político, económico, humano, social e religioso. Acrescentando-se a busca dessa outra dimensão que no neo-realismo estaria já de algum modo implícita,²⁶⁰ como sugere o pensador: “Dei pela frente com o neo-realismo quando iniciei a minha aventura. E adoptei-o naturalmente, pois que fazer? Tanto mais que o comunismo ainda era verdade e tinha a ciência a garanti-lo. Depois, fui pensando, e penso-o ainda hoje, que o grande problema é muito mais complexo e vasto... o problema é: o que é o homem?

²⁵⁶ Ferreira, Vergílio, - *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*. Para un autoanálisis literario, in *Anthropos*, nº 101, 1989, pp. 8-9

²⁵⁷ *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 100

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p.112

²⁵⁹ In Cantista, Maria José, *O mistério do existir ou o excessivo do humano*, (texto não publicado), s.d, p.3 ; Cf. “Conta-corrente, A História de uma aventura romanesca”, in *Anthropos*, nº 101, Outubro de 1989, Madrid, p. 67-68

²⁶⁰ Cf. Vergílio Ferreira. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 96

Qual o seu destino? Que valores o podem orientar? Em nome de quê? Como situar-se no mundo de hoje em desorganização? Como reencontrar a Harmonia do ser?”²⁶¹.

É neste horizonte que as reflexões e interrogações alcançam a sua verdadeira dimensão, quer nos «romances-problema» a partir de *Mudança*, mas sobretudo em *Aparição*, *Apelo da Noite*, *Cântico Final*, *Estrela Polar*, *Para Sempre*, a par de ensaios como os volumes de *Espaço do Invisível e Invocação ao Meu Corpo*, mas também, *Da Fenomenologia a Sartre ou Do Mundo Original*.

Neste contexto de crise, entre vários caminhos possíveis, Vergílio Ferreira empreende o seu, um caminho que é o da literatura e particularmente da literatura na sua dimensão e experiência de arte, em virtude da sua atitude reflexiva por excelência, como afirmou: “*A arte é o modo humilde de acedermos à essencialidade da vida, ou seja, à sua verdade, para a assumirmos na nossa condição;*”²⁶² ou ainda “*uma obra de arte é a forma autêntica da presença à verdade original da vida. (...) o que se evidencia então não são os homens, mas o homem, nós, a nossa inexorável condição*”²⁶³.

A juntar a esta função da arte, a do encontro do homem consigo mesmo na sua condição, podemos também revelar a dimensão estética do pensamento do autor de *Para Sempre*. Porque se à filosofia foi o romancista-filósofo buscar as ideias, com elas se encontrou ou reencontrou, pode dizer-se que foi mais além: “*Vergílio narra, romanceia – num estilo de que só ele é capaz – temáticas matricialmente existenciais, de alcance genuinamente filosófico. Nos ensaios, a teorização está tão próxima das páginas dos fenomenólogos da existência, do seu processo descritivo, que não saberíamos designá-las senão como obra filosófica.*”²⁶⁴. Eduardo Lourenço convida-nos a notar que: “*a démarche romanesca de Vergílio Ferreira é ou se aparenta à do puro poeta (...) Os autênticos poetas de uma época não são sempre aqueles que visivelmente o parecem, mas todos cuja obra é fonte de energia e impulso anímico...*”²⁶⁵.

²⁶¹ Ferreira, Vergílio, - *Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Para un autoanálisis literario*, in *Anthropos*, nº 101, 1989, p. 12

²⁶² In *Vergílio Ferreira. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 141

²⁶³ Ferreira, Vergílio, *Espaço do Invisível I*, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, pp. 21-26

Palma-Ferreira esclarece-nos que também Malraux assim como outros autores existencialistas viram na arte, isto é, no mito da arte aquela dimensão que “*apela para uma grandeza do homem, sem ignorar o quanto essa grandeza tem talvez de desespero.*” Palma-Ferreira, *Vergílio Ferreira Análise Crítica e Seleção de Textos*, Viseu, Editora Arcádia, 1972, p.102

²⁶⁴ Cantista, Maria José, “Temática existencial na obra de Vergílio Ferreira”, in, *Vergílio Ferreira Cinquenta anos de vida literária*, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, p.164

²⁶⁵ “Àcerca de *Mudança*”, in *Mudança*, 3ª edição, Lisboa, Portugal Editora, 1949, p. XI

Assim, a obra vergiliana afigura-se como uma obra que obedece a uma ordem *sentinte*, não tanto intelectualizada, mas sobretudo, vivida. Ouçamos as suas palavras: “A *fenomenologia* (...) restitui (...) a capacidade de nos admirarmos – o que é para Platão e Aristóteles, a raiz da filosofia, e para Heidegger, razão da sua vitalidade constante. Eis porque, imprevistamente, nós descobrimos que ela aproxima o pensar do sentir, que ela trouxe a arte para um domínio do conhecer...”²⁶⁶.

Eduardo Lourenço - o crítico que Vergílio Ferreira mais gostaria que escrevesse um ensaio de apresentação da sua obra²⁶⁷ - vai escrever no prefácio à obra *Mudança* que este romance muda o “*futuro do seu autor, como um romance ainda escravo do passado que ele ajudaria a sepultar;*” e acrescenta: “*Mudança – título profético como todos os que convêm à hora que designa, - é um livro que abre caminho através da sua própria construção, caminho que é ruptura ou, em todo o caso, desconfiança em relação à luz excessivamente clara que banhava então o nosso universo romanesco. Ele abriu as portas do seu autor para paragens cada vez mais desoladas e exaltantes...*”²⁶⁸.

Mudança (1949), assinala o seu primeiro grande romance, que se inscreve ainda no domínio de pensamento hegeliano a juntar agora ao existencialista. De facto, neste romance põe Vergílio Ferreira uma dupla questão: a verdade última do homem está na sua acção ou no fazer-se? Ou a verdade última do homem está no ser-se? Através do casal Carlos-Berta, somos introduzidos num mundo estável a nível sócio-económico, que repentinamente se desmorona por causa da crise. Este cenário estaria de acordo com a literatura neo-realista portuguesa dos anos 40-50. Mas este romance dá lugar a outra problemática, a nível emocional e existencial mais radical: aquela em que vemos o casal a distanciar-se cada vez mais um do outro, a mergulhar numa visível solidão mútua onde já não é possível o reconhecimento mútuo, mas uma solidão que aparentemente decide os dois destinos. E é neste sentido que existe uma sintonia com a análise de Eduardo Lourenço, que temos vindo a referir, nomeadamente quando escreve: “*A forma romanesca, objectivante e dialogal, é a cobertura de um longo (...) monólogo entre uma consciência atenta ao seu destino social e histórico e uma consciência – a mesma*

²⁶⁶ *Da Fenomenologia a Sartre*, prefácio a *O existencialismo é um Humanismo* de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 51

²⁶⁷ Cf. Vergílio Ferreira. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 54

²⁶⁸ Lourenço, Eduardo, “Àcerca de *Mudança*”, in *Mudança*, 3ª edição, Lisboa, Portugália Editora, 1949, pp. IX-X

– incapaz de encontrar em qualquer forma desse destino uma resposta para o que nela interroga desde a «origem» e a põe em causa.”²⁶⁹.

Face a esta obra, alguns intérpretes de Vergílio Ferreira afirmam que ela marca o início do universo vergiliano que se aproxima cada vez mais da corrente existencialista. Um mundo aparentemente sustentado, onde se desmoronam os valores que faziam da vida do homem algo eterno e absoluto. E é neste confronto que o homem se vê impelido a buscar uma nova ordem para o destino humano. Evidentes nos parecem ser as múltiplas razões para considerar Vergílio Ferreira um pensador que tende a “inscrever a sua visão num céu metafísica e religiosamente deserto”²⁷⁰, que parece condicionar toda a sua obra quer a romanesca, quer a ensaística, acabando por “assumir a tarefa da descoberta de saídas para os limites do humano”, onde o mais importante não é a verdade que se encontra mas o reconhecimento de que a vida é algo de “inesgotável mistério e maravilha.”²⁷¹.

O romancista-filósofo vai-se aproximando cada vez mais da “descoberta dos limites do humano”²⁷², limites angustiantes, onde encontra o verdadeiro destino do homem, ser para a morte, sem deuses ou algo firme a sustentar uma confiança no para-almém vida. Para o escritor-existencialista o homem deve assumir-se na sua dimensão ontológica. Deve conhecer-se a si mesmo, pois à carência de um Deus garante, o absoluto está nele e não é de outra ordem²⁷³. O reconhecimento da ausência de Deus, quase sempre presente, assim como da finitude humana, não impedem o pensador de continuar a busca, sublinhando Eduardo Lourenço a importância que o autor confere à esperança, o que o aproxima de um pensamento de teor claramente espiritualista, no sentido do existencialista Jaspers, como reconhece o próprio: “Delfim Santos, falando da Aparição, disse-me: o seu livro liga-se intimamente à filosofia de Jaspers. Eu fiquei

²⁶⁹ Cf. Ibidem, p. XII

²⁷⁰ Cf. Ibidem, p. XXII

²⁷¹ Natário, Celeste, “Vergílio Ferreira até ao Fim” in *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p. 389

Maria Joaquina Nobre Júlio sustenta que o protagonista Carlos é já o “protagonista dos seus romances posteriores, do ciclo que iniciará com *Aparição*: homens conscientes das fraquezas e dos limites da sua acção e que a desejam inscrita no definitivo, homens que se sabem (demasiado!) marcados da finitude e de morte e se pretendem eternos. Nesta perspectiva, Carlos é uma figura paradigmática, e *Mudança*, o primeiro romance de protagonista que o romancista não deixará mais de cultivar.” Júlio, Maria Joaquina Nobre, *O Discurso de Vergílio Ferreira como Questionação de Deus*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 30-31

Neste sentido, veja-se também o prefácio de Eduardo Lourenço à obra *Mudança* nas páginas XXIII e XXVI.

²⁷² Natário, Celeste, “Vergílio Ferreira até ao Fim”, in *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, p. 389

²⁷³ Cf. Filho, L. Azevedo, “Sobre Uma Entrevista de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta anos de vida literária*, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, p.90

surpreendido na medida em que nunca tinha lido o Jaspers e em face disso opus as minhas objecções. Mas o professor Delfim Santos radicalmente manteve a sua opinião. É claro que eu fui imediatamente ler não o Jaspers, mas um estudo sobre aquele filósofo e verifiquei que realmente havia grande aproximação. Mais tarde é que eu li a filosofia de Jaspers. Como cheguei lá é que não lhe sei dizer”²⁷⁴.

De facto, a esperança será uma das questões fundamentais do pensamento de Vergílio Ferreira, patente quer nos romances, quer no ensaísmo, como sustenta ainda Eduardo Lourenço: “A sua fraternidade visceral com a experiência mais funda do povo a que pertence lhe evitou esse esquecimento sem o privar de toda a esperança”²⁷⁵. Por mínima e vislumbrada que seja, a esperança não deixa de estar presente até ao fim, mesmo quando o cansaço e a desilusão parecem vencê-la. E daí o autor de *Aparição* se distanciar, em parte, da conclusão de Sartre de que a vida é uma «paixão vã e inútil», porque como nos diz em *Da Fenomenologia a Sartre*: “o dizer «eu», o constituirmo-nos uma individualidade, confusa ou claramente, representa uma conquista de que mal nos damos conta”²⁷⁶.

Em *Um Escritor Apresenta-se*, o nosso pensador confessa que o ensaio *Invocação ao meu Corpo* (aquele que ele considera ser o seu melhor ensaio, porque ser um ensaio emotivo) é uma desconstrução dos falsos mitos (isto é, principalmente, o mito de Deus) mas que “paralelamente afirma a esperança de que o homem se descubra, numa harmonia que perdeu, o mito de si próprio”²⁷⁷. Face ao confronto com uma espécie de reconhecimento da irracionalidade ou obscuridade da existência o nosso pensador tem presente a dimensão da esperança, a única coisa que resta em face do misterioso, do enigmático. Dela brota uma reflexão em torno de um «humanismo ético» no qual é possível fundamentar a vida humana em «dignidade e plenitude» ou «uma busca de equilíbrio do homem inexoravelmente reduzido aos seus limites, à maneira de Camus, mas mais ainda de Malraux.»²⁷⁸.

²⁷⁴ Vergílio Ferreira, in *Vergílio Ferreira. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, pp. 231-232

²⁷⁵ Lourenço, Eduardo, “Àcerca de Mudança”, in *Mudança*, 3ª edição, Lisboa, Portugalíia Editora, 1949, p. XXVII

²⁷⁶ Cf. (prefácio a *O existencialismo é um Humanismo* de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira), Lisboa, Presença, 1962, p. 80

²⁷⁷ Vergílio Ferreira, in *Vergílio Ferreira. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 267

²⁷⁸ Araújo, Luís, “Vergílio Ferreira – Problemática Antropológica e Atitude Ética”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, p. 207

Manhã Submersa (1954) o romance postumamente publicado que se seguiu a *Mudança* é por alguns críticos considerado como um romance autobiográfico, onde o protagonista, mas principalmente o pensador (narrador), recolhe dados para um percurso profundamente existencial.²⁷⁹ É também um processo de libertação ou catarse: “*Antes de escrever Manhã Submersa, sonhava muitas vezes que estava no Seminário e desejava sair, sem o conseguir. Depois nunca mais sonhei com isso*”²⁸⁰. Embora de um outro modo, é igualmente a vivência de várias situações-limite reproduzidas pela corrente existencialista, tais como, a experiência da solidão, de onde emergem as primeiras questões metafísicas²⁸¹. A par destas descobertas dá-se a descoberta da experiência da morte - de uma morte em concreto, pois trata-se do seu amigo Gaudêncio - uma das temáticas que mais o ocupa: “*A morte preocupa-me sempre. Mas à medida que a sua distância diminui, vamo-la assumindo. (...) aceito a morte com resignação*”²⁸². Mas, para Gavilanes Laso, a descoberta da morte, quer a morte de alguém, quer a possível morte de Deus, em Vergílio Ferreira significa uma aprendizagem que nunca chega realmente a efectivar-se, pelo facto de ser a aprendizagem mais dolorosa que pode haver, repercutindo-se esta temática em toda a sua obra²⁸³.

Por sua vez, Eduardo Lourenço dirá que se trata, em *Manhã Submersa*, da primeira morte na obra de Vergílio Ferreira, de onde emanará um profundo espanto e silêncio.²⁸⁴ Estamos face a interrogações, confrontos, descobertas e temáticas existenciais que culminarão em *Aparição* de modo incontornável²⁸⁵.

Na obra vergiliana o silêncio é, repetimos, um dado fundamental, podendo dizer-se que esta obra está condenada àquilo que a palavra poderá alcançar. O que explica também o facto de este autor existencialista conceber a filosofia não como um

²⁷⁹ Cf. Besse, Maria Graciete, “*Manhã Submersa de Vergílio Ferreira*”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, p. 111

²⁸⁰ Cf. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 26

²⁸¹ “*Pôr, todavia, a hipótese da não existência de Deus era já uma ofensa desmedida...*” Ferreira, Vergílio, *Manhã Submersa*, 5ª edição, Bertrand Editora, Amadora, 1978, p.192 (quando o personagem António Lopes abandona o seu lar e se dirige para o seminário sentindo-se completamente só no mundo)

²⁸² Cf. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 45;

²⁸³ Cf. Laso, Gavilanes, “*Manhã Submersa é um Romance de Formação?*”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, p. 199

²⁸⁴ Cf. “*Discurso de Encerramento*”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, p. 402

²⁸⁵ (em Alberto Soares)

Cf. Laso, Gavilanes, “*Manhã Submersa é um Romance de Formação?*”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, p.201

modo de descobrir a verdade, mas essencialmente um *ver* (e não apenas um *saber*), daí resultando a distinção que Vergílio faz entre perguntar e interrogar. A pergunta obtém imediatamente uma resposta, enquanto a interrogação é marcada pelo espanto original, ou seja, pelo confronto do homem com o mistério, o indizível, o enigmático, sempre na tentativa de uma palavra ainda não dita²⁸⁶.

Desta forma, as meditações existenciais correspondem a visões dilaceradas²⁸⁷, onde o silêncio pode até não ser a última palavra. Em *Aparição* (1959) afirma: “*Aproximei-me, fascinado, olhei de perto. Eu vi, vi os olhos, a face desse alguém que me habitava, que me era eu jamais imaginara. Pela primeira vez eu tinha o alarme dessa viva realidade que era eu, desse ser vivo que até então vivera comigo na absoluta indiferença de apenas ser e em que agora me descobria qualquer coisa mais, que me excedia e me metia medo. (...) Calei-me enfim*”²⁸⁸.

Para Eduardo Lourenço, no romance como no ensaio, estamos perante o que se pode designar como um «monólogo metafísico», entre uma «consciência atenta» aos problemas culturais e uma consciência incapaz de encontrar a resposta para o destino humano desde a «origem»²⁸⁹. A consciência do «eu» em *Aparição* parece-nos uma consciência posicional (Sartre), lateral, em que eu sinto-me, vivendo as coisas, pelo que o «eu» não é uma ilusão, mas uma realidade metafísica que a presentifico²⁹⁰. Na verdade, a «aparição» de si a si mesmo, implica o despojamento das significações de um mundo sócio-económico e histórico, para poder retirar daí o seu sem sentido, a fim de fixar o que de “novo e perturbante” há “*nesse encontro com a pessoa que nos habita*”²⁹¹ para constatar, por fim, que somos “*presença na noite, presença sem pertença, afligida pela morte e pelo nada*”²⁹². E não serão justamente estas presenças e ausências ou/e as ausências presentificadas que constituem a razão de ser da vida e obra do escritor-filósofo?

²⁸⁶ Cf. Teixeira, António Braz, “O Sagrado e o Mito no Pensamento de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, pp. 26-27

²⁸⁷ Cf. Natário, Celeste, “O existencialismo: diálogo entre Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira”, in *Colóquio Letras Eduardo Lourenço 85 anos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, p. 178

²⁸⁸ In *Aparição*, 50ª Edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1994, p. 70

²⁸⁹ Cf. Lourenço, Eduardo, “Àcerca de Mudança”, in *Mudança*, 3ª edição, Lisboa, Portugal Editora, 1949, p. XII

²⁹⁰ Cf. *Da Fenomenologia a Sartre*, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, pp.17-19

²⁹¹ In *Vergílio Ferreira. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 223

²⁹² Pimentel, Manuel Cândido, “Presença e Aparição em Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, p. 57

Partindo de uma perspectiva husserliana, a aparição é uma espécie de evidência do eu consigo mesmo, de um encontro súbito com a verdade, é presentificação do que oculto, esquecido, do que em “nós é anterior ao tempo”, elevando-nos a uma quase exasperação, dos modos secundários que nos habitam, para o “*ser essencial que nos habita*”²⁹³. É um arrancar para o presente do que se inseria no enigmático, no indizível, mas ainda assumindo a sua forma oculta, misteriosa e opaca porque a aparição de nós a nós a mesmos é sempre da ordem do não-lógico, entre a luz e as trevas, entre o nada e morte, entre a afirmação e a negação, entre a luz e a sombra, em que apenas, como Vergílio Ferreira escreve: “*acende por dentro do que é iluminado, invisível realidade visível (...) é quando o visível e o verificável se furtam à nossa verificação e visibilidade, é então que a verdade se incendeia de fulgor, o belo de beleza.*”, acrescentando: “*A realidade está atrás da realidade e essa é que é a exacta realidade*”²⁹⁴.

É verdade que a experiência da aparição é difícil de explicar, pois insere-se na zona da inefabilidade²⁹⁵, mas como escreve o pensador, define-se como “*alguém que pressente como o pressentem os cegos. (...) Uma realidade intocável, oblíqua de alarme, irradiada no ar.*”²⁹⁶

Portanto, se em *Aparição* assistimos á descoberta do «eu» despojado de uma transcendência que o garanta, a descoberta de que é dentro dos nossos limites que se descobre a condição humana, bem como a resposta para o destino do homem, será feita em *Estrela polar* (1962) pouco tempo depois da publicação de *Cântico Final*²⁹⁷ (1960) onde se descobre a experiência do «tu» e do problema da comunicação.

Na obra *Cântico Final*, claramente em sintonia com Malraux, desenvolve-se um tema característico da filosofia da existência: o absurdo da morte para o homem, agora só, num mundo sem Deus. Mário, pintor por vocação e protagonista do romance, é um professor que espera a morte por infortúnio da doença; enquanto espera volta à aldeia para desvelar o sentido da vida e da sua vida. O sentido da vida encontra-o na Arte, que

²⁹³ Cf. Ibidem, p. 58

²⁹⁴ In *Invocação ao Meu Corpo*, Lisboa, Portugália Editora, 1969, p.52

²⁹⁵ In Manuel Cândido Pimentel, “Presença e Aparição em Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, p. 59
Sobre a inefabilidade da experiência da *aparición*, Carlos da Cunha, também sustenta que Vergílio Ferreira atribui à arte a função da linguagem, ou seja, vê a arte como meio de transmissão do indizível e do impensável. Ver, Cunha, Carlos, *Os Mundos (im)possíveis de Vergílio Ferreira*, Algés, Difusão Editorial, 1997, pp.64-65

²⁹⁶ In *Invocação ao Meu Corpo*, Lisboa, Portugália Editora, 1969, p.75

²⁹⁷ Eduardo Lourenço aponta o romance *Cântico Final* como o melhor romance do autor. Cf. Lourenço, Eduardo, *Àcerca de Mudança*, in *Mudança*, 3ª edição, Lisboa, Portugália Editora, 1949, p. XXIII

em Vergílio Ferreira poderá assumir a substituição de um Deus que se ausentou. Mas ouçamos o que nos diz próprio autor: “ *E Mário descobria assim de novo que o artista não procurava «sobreviver» para além da morte. Picasso pintava ainda, sempre e sempre – para quê?... A arte fora para ele sempre uma necessidade de viver (...) e estar bem vivo era absorver em si o máximo de radiação, vibrar até onde, no mais fundo de si, se percutia intensamente a presença do mundo, do destino humano – do que se lhe revelasse em mistério*”²⁹⁸. Ora, daqui se depreende que sendo Mário agnóstico o que visava não era a religião no sentido vulgar do Cristianismo, mas a ligação, a procura do absoluto através da Arte.

A atitude primordial de busca de autenticidade reflecte no pensador existencialista um agnosticismo que lhe advém da esperança de encontrar uma harmonia para o existir. Isto porque há na obra de Vergílio Ferreira um apelo à transcendência, uma valorização da arte e da estética, um amor ao homem e à humanidade que se traduz numa razão sempre aberta e atenta ao mistério, onde enraíza toda a procura do transcendente ou do divino. O seu pensamento consagra-se pela presença de um existencialismo «heróico» que o afasta em parte do nihilismo de Sartre.²⁹⁹

Estrela Polar - na continuidade de *Aparição* - e segundo as palavras do romancista-filósofo, assenta numa história “*que fundamentalmente se propõe o problema da comunicação.*”³⁰⁰ No romance, esta ideia acentua-se de forma curiosa na tentativa de uma espécie de fusão entre a personagem de Adalberto, e a sua amada Aida que tem uma irmã gémea chamada Alda. A certa altura, instala-se a confusão, o que o leva algumas vezes a trocar Aida por Alda. Adalberto acaba por se relacionar com as duas irmãs, ao mesmo tempo, como se elas fossem a mesma pessoa. Contudo, o interesse de Adalberto desloca-se progressivamente de Aida para Alda, dando-se mais tarde a morte de Aida por afogamento. Alda, imediatamente se faz passar pela irmã Aida, só revelando mais tarde a Adalberto a sua verdadeira identidade³⁰¹. Descoberta a experiência flagrante do «eu», o pensador (narrador) conclui pela incomunicação, ou melhor, pela impossibilidade de uma «comunhão», ou dito de outra forma, pelo problema de como fazer do «eu» um «tu», ou um «nós». Não esqueçamos, como vimos

²⁹⁸ In *Cântico Final*, 2ª edição, Lisboa, Portugália Editora, 1960, p. 231

²⁹⁹Cf. Maria José Cantista, *O mistério do existir ou o excessivo do humano*, (texto não publicado) s.d, p. 7

³⁰⁰ *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 239

³⁰¹Cf. *Ibidem*, pp. 243-245

anteriormente, que à semelhança de Heidegger também em Vergílio Ferreira o *ser-em* é simultaneamente *ser-com* (mitsein).

Mais tarde, em *Invocação ao meu Corpo*, o nosso autor existencialista retomará de novo esta problemática e que justifica da seguinte forma: *“porque um «tu» é «eu» que estamos vendo em alguém, um «eu» fugitivo, inapreensível e todavia tão presente que nos perturba de inquietação. (...) Decerto, e como no «eu», ou mais claramente que no «eu», um «tu» é aquilo que o manifesta, porque é tom da sua voz e o seu modo de ser e o seu rosto e o seu corpo e o seu riso ou choro e o seu olhar. Mas para além desse todo, há a pessoa que é o todo, aquele ser vivo que o é, a individualidade que o resume e que o supera, (...) o absoluto de si que é inimaginável que não esteja vivo porque nos perguntamos invencivelmente «onde está?» (...) Assim na morte tocamos de perto, mais intimamente, a realidade desse «tu», acrescentando ainda que “toda a sua pessoa se revela no que vem à superfície ou aí se anuncia, e no entanto alguma coisa ficou ainda atrás, indizível e inacessível, fugidia e flagrante – início puro e categórico, intocável e nula realidade, e no entanto fulgurante e categórica realidade”*³⁰². Deste modo, «nós» e o «outro» somos sempre distintos, e a pessoa que se insinua é algo fugidio e “irredutível a toda a revelação”³⁰³; o que conduz a uma irremediável solidão, em que só resta a aceitação do acto de existir sem fazer depender tal existência de uma carência essencialmente ontológica³⁰⁴. A propósito desta temática em Vergílio Ferreira, Maria José Cantista alerta ainda para o facto de ter sido Husserl quem chamou a atenção para a impossibilidade fenomenológica da percepção imediata da interioridade do «eu». O existencialismo apenas teria aprofundado estas temáticas num ambiente de desilusão e pessimismo³⁰⁵. De facto, o nosso autor existencialista apela a uma verdadeira comunicação/comunhão mas ainda e sempre frustrada, acrescentando em *Estrela Polar*: *“Sabia bem que a comunhão perfeita era um mito da nossa pobre solidão. E que se ela estendesse à humanidade, seria ainda uma solidão de biliões”*³⁰⁶.

Um outro aspecto de maior interesse no autor de *Aparição* reside no tema da saudade, sem dúvida mais um dos mistérios do existir. Não poderíamos, aliás, deixar de referi-la dada a importância que desempenha no contexto do panorama do pensamento

³⁰² In *Invocação ao Meu Corpo*, Lisboa, Portugália Editora, 1969, pp. 76-79.

³⁰³ Borges, Paulo, “Amor e Erotismo em Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, p. 341

³⁰⁴ Cantista, M^a José, “Temática Existencial na Obra de Vergílio Ferreira”, in Ferreira, Vergílio, *Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, p. 170

³⁰⁵ Cf. Cantista, M^a José, *O mistério do existir ou o excessivo do humano*, s.d, p. 13

³⁰⁶ In *Estrela Polar*, 2^a edição, Lisboa, Portugália Editora, 1967, p. 82

filosófico em Portugal. António Braz Teixeira sublinha não só importância deste tema mas, sobretudo, a maneira como pelo nosso autor é conceptualizado. A saudade é por diversas vezes mencionada, sobretudo, na obra ensaística. Uma saudade de Deus, mas um Deus que se ausentou e se transformou em inúmeras interrogações, para as quais não há respostas sustentáveis, pois Deus será uma espécie de «ideia de sangue», vivida na obra assim como na vida, sofrida, e que parece ainda não ter-se «desgastado»³⁰⁷, como ele próprio nos elucida: “- Deus o que é?

- É extremamente difícil saber o que significa Deus para mim. Porque ele não significa nada - e é justamente esse nada que pela rarefacção de uma ausência ainda me perturba.” Representará a saudade de uma origem absoluta, anterior a todos os tempos, um Deus anterior a todos os deuses, (...) um Nada criador que contivesse em si todos os possíveis”³⁰⁸. Mas ouçamos mais uma vez o nosso autor e que convocamos em jeito de conclusão:

“Que é que relembro no que é tão pobre para lembrar? Estás só, toda a vibração para além de ti é um erro infantil.

«Do varão nasceu a vara, da vara nasceu a flor» - e todavia. Mísero montículo de pequenas recordações ampliadas com o espírito que cresceu em mim. «Da flor nasceu Maria, de Maria o Redentor» - na distancia de vertigem da minha solidão. Sê inteiro e digno, só há dignidade e grandeza e virilidade na calma do sofrimento. (...)

Depois uma aragem leve, pouco a pouco. Formas vagas de névoa, esgaçadas de neblina, como um pó tudo se aquietou, eu só na sala deserta, cheia de destroços do que foi”³⁰⁹.

E assim se apresenta o nosso narrador-autor, “inteiro” e “digno”, em *Para sempre*, sem esquecermos a sua metamorfose, com os romances *Mudança* e *Aparição*, em verdadeiro pensador existencialista, entre o sagrado e o mito, escritor-filósofo, entre a filosofia e a literatura.

³⁰⁷ Cf. Teixeira, António Braz, “ O sagrado e o Mito no Pensamento de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2008, pp. 31-32

³⁰⁸ In *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 119

³⁰⁹ In *Para Sempre*, Lisboa, Quetzal Editores, 2008, pp. 160-164

CAPÍTULO SEGUNDO

2. FILOSOFIA E LITERATURA ou a procura de um absoluto que dignifique a existência humana no pensamento português

«O incognoscível, porém, não tem nome e
habita no coração do homem.»

(Vergílio Ferreira)

À semelhança do que acontece no pensamento grego, em particular no de Platão como sublinha Werner Jaeger na sua *Paideia*: «...o olhar crítico não descobre nas obras de Platão nenhuma passagem em que não se entrelacem e interpenetrem plenamente a forma poética e o conteúdo filosófico» também no pensamento português podemos reconhecer uma ligação de cumplicidade entre Filosofia e Literatura. Mas recordemos, então, como Platão nos seus famosos diálogos mostrou as afinidades entre os dois tipos de pensamento. Estas poderão ser de várias ordens: se por um lado, a espontaneidade das ideias, a liberdade de expressão, a aparente não sistematização, a não obediência a um rigorismo de base, e se por outro lado, o modo de expressão não tende a seguir os cânones habituais de um texto eminentemente filosófico, se neles não está totalmente presente um forte ensaísmo, rigorosamente delimitado, mas um pensamento aparentemente heterodoxo, que de algum modo transmite a percepção de que circula livremente do real para a ideia e da ideia para o real, configurando-se em estilos literários diversos como a poesia, a prosa, ou o diálogo - estilo literário de que Platão se serviu unicamente para expressar a sua filosofia, como sabemos - a verdade é que não há quem conteste que o pensamento grego é um pensamento eminentemente filosófico e representa o começo de todo o filosofar ocidental³¹⁰.

Apesar das diversas formas literárias em que os vários pensamentos se podem expressar, a relação entre Filosofia e Literatura é uma relação imbricada da qual não é possível alhear-nos. Na Antiguidade Clássica, os gregos adoptaram diversos géneros literários, decorrentes do seu modo de pensar o real, ou das formas ingénuas do Homem se exprimir em relação à vida e ao cosmos. Procuraram a «lei», a harmonia, pelas quais as coisas se regem, servindo-lhes como exemplo de vida e de pensamento. Legaram-nos

³¹⁰ Cf. Quadros, António, “*Da Língua Portuguesa Para a Filosofia Portuguesa*”, in Colóquios, Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas (Actas), Universidade da Misericórdia de Friburgo, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, p. 83

uma visão de liberdade e o espanto que ainda hoje presidem, essencialmente à Filosofia: “O povo grego é o povo filosófico por excelência. A “teoria” da filosofia grega está intimamente ligada à sua arte e à sua poesia”³¹¹.

Desde sempre encontramos o homem no centro do pensamento grego, como fonte das suas maiores preocupações, manifestando-se de diferentes formas, desde a pintura, a escultura, até à poesia de Homero, onde se procura já dar um sentido para o destino, revelando um antropocentrismo que culminaria no pensamento político, jurídico e filosófico.³¹² A respeito do povo grego e do contributo destes para a humanidade, também Vergílio Ferreira expressa grande admiração. À pergunta “ – Qual o povo que mais aprecia?”, respondeu: “ – Mas o da Grécia, naturalmente, porque foi o que inventou o homem. Os outros só tinham inventado os deuses, o que é, apesar de tudo bastante mais fácil”³¹³. Nicola Abbagnano afirma que o surgimento da filosofia se deve em parte à poesia, nomeadamente à de Homero por causa dos conceitos morais que aí pela primeira vez são apresentados e que mais tarde serviriam aos filósofos para a interpretação do mundo³¹⁴. De facto, os poetas da Grécia Antiga foram os primeiros a modelar o espírito grego, livre e indagador, onde não se distinguem Poesia, Literatura e Filosofia como formas de expressão do humano. Os textos poéticos assumem um carácter pedagógico, mas também ético, no sentido de fundamento para o próprio Homem naquilo que os une³¹⁵. Ainda que o caminho percorrido pelos filósofos pré-socráticos tenha sido lento, no sentido de que primeiramente temos reflexões em torno da Natureza e da exterioridade, surge entretanto um pensamento mais centrado no Homem e no que o excede e ultrapassa, originando uma concepção antropológica, proposta essencialmente por Platão no século IV a.C.³¹⁶.

³¹¹ Cf. Jaeger, Werner, *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 12

³¹² Cf. Ibidem, pp. 14-18; Pinharanda Gomes aponta o quão importante é “assinalar a capacidade de espanto em face da mundividência, sem cujo espanto a poesia e a filosofia certamente não seriam possíveis...” In, *Filosofia Grega Pré-socrática*, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, 1994, p. 27

³¹³ *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 145

³¹⁴ Cf. *História da Filosofia*, Vol.I, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p.23

³¹⁵ Cf. Jaeger, Werner, *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 65
Sobre o carácter ético dos textos de Homero e de outros poetas, Jaeger adverte que a epopeia pelo seu espírito ético, em que procurou reflectir a vida do homem e o seu sentido é já um reflexo do que mais tarde viria a preocupar e a tornar-se o pensamento ocidental.

³¹⁶ Cf. Ibidem, p.190

Foi Anaximandro de Mileto³¹⁷, “o primeiro escritor filósofo dos Antigos”³¹⁸ que se aventurou a escrever em prosa³¹⁹ as suas ideias, numa obra intitulada *Acerca da Natureza*, e a quem se deve a primeira tentativa de explicação racional dos problemas do homem e do mundo. Para Nietzsche, este pensador apresenta um estilo inconfundível, afirmando que “cada frase testemunha uma iluminação nova e exprime a permanência em contemplanções sublimes”; que o seu “pensamento e a sua forma são marcos miliários no caminho que leva à sabedoria suprema”³²⁰. Nesta linha podemos também referir Anaxímenes³²¹, outro filósofo de aproximadas posições. Para Werner Jaeger, ambos simbolizam duas gerações que através dos seus escritos em prosa abriram caminho para a metafísica de Aristóteles, na tentativa de ultrapassar a aparência sensorial.³²²

Todavia, se Anaximandro foi o primeiro a escrever em prosa, há neste período outros autores que se aventuraram a expressar a sua «verdade» aos homens, em verso, nomeadamente Xenófanés, Parménides ou Empédocles.³²³ Sublinhe-se aqui Parménides, um dos grandes exemplos da relação da Poesia com a Filosofia e onde no seu longo *Poema* (160 versos) deriva as suas convicções do puro pensamento. Numa primeira parte abordou a questão do «Ser em si» e na segunda o sistema do mundo. Da primeira parte o poeta-filósofo, legou-nos princípios lógicos, como o da não-contradição, e a incontornável afirmação: «O ser é, o não-ser não é». Parménides é o primeiro pensador que aborda a questão do método e o caminho que a Filosofia deve seguir. Na sua poesia encontra-se uma alta inspiração filosófica³²⁴, o que leva Jaeger a afirmar que ele “é poeta pelo entusiasmo com que julga ser o portador de um novo tipo

³¹⁷ Deste pensador resta apenas para a posterioridade fragmentos de um único livro. Preocupava-o o problema da origem, acabando por concluir que o princípio de tudo quanto existe se situa no «indefinido» ou no «indeterminado». Cf. Pereira, M^a Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 267

Sobre este assunto ler também: Kirk, Raven, *Os Filósofos Pré-socráticos*, 4^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 137-143

³¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Lisboa, Edições 70, s.d. p.32

³¹⁹ “Na faixa costeira da Ásia Menor, que os antigos designavam por *Iónia*, surge, entre os finais do século VII e começos do VI, a prosa, veículo de expressão do pensamento filosófico e científico que então desperta.” Pereira, M^a Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 241

³²⁰ In, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Lisboa, Edições 70, s.d. p.33

³²¹ Este filósofo vê como princípio da origem a «bruma» (algo parecido ao ar) que por condensação produz tudo quanto existe. Cf. *Ibidem*, p. 268

³²² In, *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 200

³²³ Cf. Pereira, M^a Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 263

³²⁴ Segundo M^a Helena da Rocha Pereira, a doutrina de Parménides não é ôntica, mas ontológica. Cf. *Ibidem*, p. 276

de conhecimento, por ele considerado ao menos em parte, a revelação da verdade. (...) Foi este sentimento da sua elevada missão que o levou a nos oferecer no prólogo do seu poema, a primeira encarnação humana da figura do filósofo, o “homem sábio” que vai dar à mansão da verdade”³²⁵.

Deste modo, podemos dizer com Nietzsche que estes escritores-filósofos, ou poetas-filósofos, ainda que os seus sistemas hoje sejam “errôneos”, não deixam de vincular a relação dos filósofos e dos poetas com o mundo, ou seja, a capacidade de espanto e de liberdade que preside a uma tentativa do homem de ordenação racional do mundo, assim como uma tarefa árdua de busca de harmonia para o existir, porque procurou acima de tudo compreender e compreender-se a si mesmo.³²⁶

Na obra *Do Mundo Original*, Vergílio Ferreira expõe particularmente esta ideia, ou seja, que o homem, hoje como ontem, procurou sempre compreender-se a si e ao que o rodeia, sendo a arte a grande manifestação dessa permanente busca de harmonia e plenitude, pois a arte e nela a literatura, a pintura, a escultura, e todas as demais, são a expressão viva de que o artista pretende aceder ao que julga essencial na vida ou, nas palavras, o artista pretende “colaborar com a vida que se cumpre, exaltar-lhe o que é da sua grandeza, reconhecer-lhe a voz das origens, aderir ao que de real, de inicial, nela se anuncia, sentir nela, absolutamente, ou seja pela plenitude, os sinais da sua original revelação – esse é o dom da arte. Ser artista é esgotar o instante que nos coube”³²⁷.

A propósito da poesia e da sua relação com a filosofia, Vergílio Ferreira vê em ambas uma inter-ligação, e não propriamente uma descontinuidade ou ruptura, no sentido que aquilo que não dá para a filosofia, dá para a poesia. Deste modo, escreve: “Mas não antepunha já um Montaigne a Poesia à Filosofia que era «uma poesia sofisticada»?”³²⁸

Jaeger³²⁹, neste percurso para mostrar a pertinência da relação da Filosofia com a Literatura, incita-nos a pensar num artista da palavra e do diálogo que apesar de nada ter

³²⁵ In, *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 222

³²⁶ Cf. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Lisboa, Edições 70, s.d. p. 11;

Neste sentido, María Palazón Mayoral escreve: “*Tales de Mileto y sucesores, abandonando gran parte de la trama como recurso anecdótico, infirieron sus mensajes. Quitándose el velo de la confesión dogmática, comenzaron a desmitologizar la cultura religiosa en boga.*” In *Filosofia y Literatura. Enigma visto desde la Fábula*, Centro de Estudios literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., p. 132

³²⁷ In *Do Mundo Original*, 2ª edição, Amadora, Livraria Bertrand, 1979, p. 100

³²⁸ *Da Fenomenologia a Sartre* (prefácio a O existencialismo é um Humanismo de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira), Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 51

³²⁹ Cf. *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 499

escrito, constitui, no nosso tempo assim como no seu, “o grande filósofo”³³⁰. Sócrates, tendo como objecto do seu ensino o culto da virtude e do bem, usava como método o a famosa «maiêutica», ou seja, recorria à formulação de perguntas com vista a que dos seus interrogatórios conseguisse extrair de cada um os seus pensamentos.

Ora, este método oral, teve na Antiga Grécia alguns seguidores entre os quais Xenofonte, na obra *Defesa* e Platão nos mais diversos diálogos, que parece não ter querido deixar perder as qualidades e o método do mestre.³³¹

Desta maneira, assistimos ao nascimento do diálogo, um novo género literário, resultante da personalidade de Sócrates ao não querer deixar nada escrito e ao exprimir-se em tom de conversa³³². Este novo género literário, é livre e original, pois já não estamos face a géneros literários consagrados neste tempo, como a poesia ou a prosa, mas num outro estilo onde poderá o pensamento assumir-se como a questão fundamental.³³³

Assim, deste ponto de vista, a Filosofia tem como origem um ambiente de liberdade e de espanto que propiciava uma grande liberdade de pensamento. Parece-nos existir no pensamento português algo de semelhante, nomeadamente no que concerne a esta dimensão de liberdade. A manifestação e a compreensão humana das formas do ser no pensamento português faz-se pela “expressão literária” que, mesmo tendo sempre em vista uma “intencionalidade ontológica”, não fica presa a modelos literários por outros considerados como privilegiados para a manifestação filosófica.³³⁴

Na filosofia grega Platão foi considerado “o maior artista da prosa grega”³³⁵, o pensador que também “manifestava grandes dotes para a poesia, (...) tragédias e poemas líricos.”³³⁶ Manifestamente não é possível ignorar que a expressão poética é no pensamento filosófico português um dos géneros de maior importância mesmo que, ser «um povo de poetas», possa ser visto com desconfiança. Decerto que também é por isso

³³⁰ Cf. Pereira, M^a Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 459

³³¹ Cf. Ibidem, p. 464

³³² Cf. *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 500

³³³ Jaeger sublinha o testemunho de Aristóteles acerca do diálogo, simbolizando um estilo intermédio entre a poesia e a prosa onde os conteúdos de pensamento se expressam livremente. Cf. *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 502

³³⁴ Cf. Borges, Paulo, “Filosofia e Literatura em Portugal”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, p. 603

Segundo o referido autor vários são os exemplos, no panorama do pensamento português, de escritores-filósofos a que poderíamos aludir, desde os períodos medieval e renascentista até ao contemporâneo.

³³⁵ Pereira, M^a Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 486

³³⁶ Platão, *Diálogos IV*, 2^a edição, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999, p. 11

que nem sempre se atribui importância devida ao pensamento filosófico, o que no contexto grego não fazia sentido porque “eram livres”.

Aos vinte anos Platão conheceu Sócrates e enveredou pelo caminho da Filosofia, construindo uma obra com mais de trinta diálogos, sendo o grande responsável pela consagração deste género literário, verdadeiros “dramas filosóficos.”³³⁷ E eis que o diálogo se apresentou como a manifestação maior de uma Filosofia, assim como a Poesia o fora para outros, como por exemplo Parménides.

O pensamento platónico analisado num processo de assimilação do espírito grego de liberdade, levou a considerar as obras de Platão em dois grupos: as anteriores e as posteriores à morte de Sócrates. As primeiras designadas de «diálogos socráticos», como *Laques*, *Eutifron* e *Carménides*, onde os intérpretes referem a predominância de um vocabulário acessível, espontâneo, sem paralelismos na história da filosofia grega. Nestes diálogos preocupava-o essencialmente os problemas da virtude, a amizade, a sabedoria, a coragem, o bem, a justiça, a prudência. Sócrates afirmava que bastava conhecer o bem para praticá-lo, o que por consequência faria da virtude uma ciência. Platão permanecerá fiel a esta doutrina e, tal como Sócrates, pensará que é no bem que se deve procurar a existência e a explicação do universo. Pelo contrário, obras como *Fédon* e *Fedro* são mais tardias e reveladoras de maturidade, onde Platão aperfeiçoa a arte do diálogo, até ao momento em que apresenta argumentos e ideias mais complexas sobre as virtudes e as essências, sobretudo no plano ético.³³⁸

Deste modo, o poeta-filósofo tende a ser elogiado e admirado não só pela forma estética dos seus textos, mas também pelos seus conteúdos reveladores da importância filosófica das obras³³⁹. O sistema de Platão é uma síntese de tudo quanto se sabia no seu tempo, mas sobretudo das doutrinas de Sócrates e de Parménides. Embora as obras não se apresentem sob a forma de ensaísmo, mas através do género literário do diálogo, não deixam de evidenciar uma unidade entre a forma estética que nelas se desenrola e os conteúdos filosóficos, vistos como investigações éticas características de Sócrates (pois ambos tinham a convicção de que a filosofia não é um sistema de doutrinas, mas uma investigação que propõe essencialmente os problemas, para deles mais tarde extrair o

³³⁷ Pereira, M^a Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9^a edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 486

³³⁸ Cf. Platão, *Diálogos IV*, 2^a edição, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999, p. 15

³³⁹ Cf. *Paidéia, A formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 595

significado³⁴⁰) e que teriam servido de base à construção do edifício do estado platónico, consolidado em obras como *A República* e *As Leis*.

A obra platónica deve ser encarada como a obra do poeta-filósofo, distinta de obras de outros autores poetas não-filósofos.³⁴¹ Pelo facto de ser um poeta, Platão põe na boca de cada interlocutor dos seus diálogos a linguagem que lhe convém, em que a frase, num estilo coloquial parece seguir a sequência do pensamento³⁴², em que apenas notamos diferenças de tons se as ideias forem importantes servindo-se para o efeito de diversas comparações. Por isso, além de poeta, deve assinalar-se igualmente em Platão, o pensador³⁴³. Quanto a este aspecto, também Vergílio Ferreira parece estar de acordo quando escreve: “os diálogos platónicos são uma construção e não simples reproduções (...) e o que nos mesmos diálogos confina com as «ideias» é o que se evidencia se pensarmos que através desses diálogos se visa uma demonstração, um debate lógico de princípio”³⁴⁴. Este é um olhar sobre o poeta e filósofo grego, por parte do um escritor-filósofo e pensador que, melhor que qualquer outro intérprete, sabe do que fala porque sente certamente o que está a afirmar.

Parece-nos evidente que a articulação entre Filosofia e Literatura esteve sempre presente ao longo do tempo transformando-se este binómio em objecto de estudo, sobretudo, com pensadores contemporâneos como Paul Ricoeur, Michel Foucault ou Martin Heidegger, ainda que em sentidos diversos e até opostos.

Todavia, o problema maior não reside propriamente na articulação entre Filosofia e Literatura mas entre a Filosofia e a *linguagem*³⁴⁵, levando-nos para estas (e outras) questões: Qual a linguagem da Filosofia? Em que se distingue da linguagem usada pela Literatura? A Literatura é somente filosofia? Será que a Filosofia é apenas Literatura?

Fernanda Henriques no seu estudo sobre Ricoeur, salienta que este pensador se debruçou sobre estas questões, particularmente a da intersecção da Literatura com a

³⁴⁰ Cf. Abbagnano, N., *História da Filosofia*, Vol.I, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p. 133

Para este historiador da filosofia, deveríamos também focar Aristóteles, pois à semelhança de Platão compôs igualmente diálogos destinados ao público e à oralidade, ainda que actualmente apenas restem fragmentos dispersos. Cf. pp. 193-194

³⁴¹ Cf. Ibidem, p.606

³⁴² Para M^a Helena da Rocha Pereira, o uso do diálogo permite a Platão mais facilmente a ligação das ideias aos homens que as enunciaram, como Parménides, Prótagoras, Sócrates, etc.

³⁴³ Cf. Ibidem, p. 606

³⁴⁴ In *Espaço do Invisível I*, 3ª edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, p. 68

³⁴⁵ Cf. Gonçalves, Cerqueira, “Filosofia e Literatura”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, p. 599

Filosofia.³⁴⁶ A questão da Literatura tem na sua obra grande relevo que vai desde a poesia à ficção. Contudo, a sua preocupação fundamental não são os diversos géneros literários que se possam usar, mas os usos que da linguagem se pode fazer.³⁴⁷ Portanto, a questão pode colocar-se no problema da linguagem, a linguagem da literatura e não a linguagem científica que, por oposição, usa uma linguagem *artificial* para a demonstração de um mundo determinado, ou seja, joga-se aqui um sentido literal e na linguagem da Literatura um trabalho de significação muito mais complexo.³⁴⁸

O que para Ricoeur distingue o literário do não literário é a polissemia das palavras, sendo nesta semântica que poderá residir um novo espaço de leitura. Por conseguinte, a configuração de uma nova possibilidade do real, ou seja, o uso livre e «natural» da linguagem afasta o leitor de uma visão unilateral, dando margem para a configuração de novos sentidos que possam estar até aqui no esquecimento.

Assim, o literário em Ricoeur passa pela poesia, ensaio, ou ficção em prosa e nunca pela linguagem científica ou essencialmente demonstrativa. À Filosofia cabe pensar as várias significações da existência e do Mundo que podem estar contidas no «uso poético» da linguagem, usando as suas próprias regras³⁴⁹, nomeadamente, a tentativa de verificação do já pensado, (e ainda não-pensado) universalização, clareza e articulação o melhor possível do pensamento, na reclamação da verdade ou de verdades para o real.³⁵⁰ À Filosofia caberá não o enunciar mas a reflexão sobre as várias possibilidades enunciadas agora pela ficção que é o caminho de descoberta do que o real é um infinito de possíveis. Partindo da perspectiva de que o real é um horizonte de possibilidades, ainda não ditas, a arte aparecerá para Ricoeur e nas palavras de Fernanda Henriques: “*como um desvelador de novas e mais alargadas possibilidades da realidade, porque ao suspender o (...) imediato e o estabelecido acaba por se instituir como o revelador daquilo que é mais autêntico ou mais real*”³⁵¹. Neste contexto, o uso

³⁴⁶ Cf. Henriques, Fernanda, *Filosofia e Literatura, Um Percurso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, pp. 139 e 168

³⁴⁷ Cf. Ibidem, p. 169

³⁴⁸ Cf. Ibidem, p. 169

³⁴⁹ Cf. Ibidem, p. 173

³⁵⁰ Cf. Gonçalves, Cerqueira, “Filosofia e Literatura”, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, p. 601

Sobre a tarefa da filosofia como «método autocrítico» ver também: Kerz; Erwin, “*A Torre Inclinada dos Filósofos*”, in *Colóquios, Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas (Actas)*, Universidade da Misericórdia de Friburgo, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, p. 115

³⁵¹ Henriques, Fernanda, *Filosofia e Literatura, Um Percurso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p. 174

poético da linguagem aparece como o meio ideal de descoberta do inalcançável, do indizível, do intocável, sendo do confronto com a Filosofia que Ricoeur retira a enunciação de sentidos, pelo poder ontológico da linguagem para revelar a realidade na sua dimensão inesgotável de mistério: “...o trabalho filosófico se deve desenvolver a partir do diálogo com o não-filosófico, correspondente à estrutura matricial do movimento ricoeuriano em direcção ao literário para revitalizar o discurso e a produção filosóficas”³⁵².

Mas a Filosofia não é “apenas” Literatura, apesar da intencionalidade da Literatura ser filosófica ao enunciar em linguagem *natural* a visão de um mundo possível, pois cabe à Filosofia reflectir: “da exigência do mundo de todas as possibilidades e não apenas de um mundo possível”³⁵³. Importa referir que sendo Ricoeur um pensador “fiel ao imperativo filosófico de pensar o Todo”, à semelhança de Vergílio Ferreira,³⁵⁴ a Literatura apresenta-se-lhe como um modo de “produzir o máximo de discursividade sobre o real, dando voz à dimensão do enraizamento ontológico do ser humano”³⁵⁵.

Ao apontar para uma ontologia está a indicar a poesia como género literário que alimenta a esperança de uma mediação bem sucedida entre os conceitos, as palavras e as vivências irredutíveis do próprio pensamento, originando-se uma abertura ao novo, ao ainda não fixado pela conceptualidade³⁵⁶. A poesia tem, assim, a “sua raiz na esperança do valor da criação como totalidade”, apoiada pela ideia de que o Absoluto é portador de sentido, “apresentando-se como sinal da possibilidade de um modo de ser outro, superador do sofrimento e da injustiça”³⁵⁷. Ela instaura um corte em relação ao mundo imediato para abrir de seguida um mundo novo, trazendo para a linguagem novas perspectivas de aproximação ao ser, às quais se liga.

“...a arte implica um «discurso» maior, mais complexo, do que a expressão comum: esta apenas fala muito, mas a outra diz infinitamente mais.” Ferreira, Vergílio, *Do Mundo Original*, 2ª edição, Amadora, Livraria Bertrand, 1979, p. 67

³⁵² Cf. Ibidem, p. 176

³⁵³ Gonçalves, Cerqueira, “Filosofia e Literatura”, in Logos – *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II, p. 601

³⁵⁴ “O Absoluto é a nossa aspiração invencível.” *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 43

³⁵⁵ Henriques, Fernanda, *Filosofia e Literatura, Um Percorso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p. 182

³⁵⁶ Em relação a esta temática pensamos haver em Vergílio Ferreira uma posição semelhante quando escreveu: “A forma mais eficaz de abordar o mistério do Ser é a obra de Arte, ou mais genericamente, a Poesia, que é uma qualidade de toda a arte.” *Da Fenomenologia a Sartre* (prefácio a O existencialismo é um Humanismo de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira), Lisboa, Bertrand Editora, 2004, p. 31

³⁵⁷ Henriques, Fernanda, *Filosofia e Literatura, Um Percorso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p. 191

No entanto, como assinala Fernanda Henriques, este mundo novo não tem autonomia ontológica a não ser por um trabalho de hermenêutica do leitor, ou seja, de «incorporação» que transforme o modo habitual de encarar o real numa perspectiva outra. Mas se os textos sofrerem um agir humano, enquanto processo de hermenêutica, teremos de articular uma possível relação entre a poesia, a ficção, a filosofia e a ontologia.³⁵⁸

Nos anos 60, também o estruturalista Michel Foucault se debruçou sobre a (imensa) questão da Literatura.³⁵⁹ Em alternativa ao surgimento do ser do homem como constituinte do conhecimento, este autor pensa a linguagem como uma manifestação daquilo que nela pode aparecer com indicações ontológicas, o que implica conferir total autonomia à linguagem, no sentido de ser capaz de ultrapassar a oposição entre sujeito e objecto, pela experiência da própria obra; a linguagem é tudo e basta para formar o sistema da existência.³⁶⁰

Nesta perspectiva estruturalista, a literatura moderna constitui-se como eliminação do sujeito, da alma, da interioridade, do vivido, dando somente lugar ao poder da linguagem³⁶¹. Como sublinha, também a propósito, Eduardo Lourenço: “...a Linguagem é «linguagem do exterior», fala sem sujeito, compilação da relação do homem com a espacialidade, relação finita, quer dizer, idealmente configurada pela morte.”; e acrescenta: “Assim, a racionalidade de que a Linguagem é o corpo original se descobre não só como Sistema anónimo, mas sistema determinado no seu centro por uma ausência que ela mesmo recobre em permanência, como se o nada fosse criador do que há”³⁶². A posição de Foucault sugere a “morte do próprio homem”, ou seja, do sujeito psicológico ou transcendental, concebendo-o antes como sujeito da linguagem, da «fala», que não fala de si próprio, mas que apenas tem por seu um discurso que não

³⁵⁸ Cf. Ibidem, p. 223- 224

³⁵⁹ Cf. Menezes, António Thomaz de, *Michel Foucault e a Literatura: “Além das Fronteiras da Filosofia”*, Filosofia, UFRN, p. 1

³⁶⁰ Cf. Machado, Roberto Machado; *Foucault, a filosofia e a literatura*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, p. 113

³⁶¹ “Gostaria, (...) de apresentar a necessidade de abandonar uma ideia preconcebida – ideia que a literatura se fez de si própria – segundo a qual ela é uma linguagem, um texto feito de palavras, palavras como as outras, mas suficientemente e de tal modo escolhidas e dispostas que, através delas, passe algo inefável. Parece-me, ao contrário, que a literatura não é, (...) feita de um inefável. Ela é feita de um não – inefável...” Foucault, Michel, “Linguagem e Literatura”, in Machado, Roberto, *Foucault, a filosofia e a literatura*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, p. 141

³⁶² Lourenço; Eduardo, “Michel Foucault ou o Fim do Humanismo”, in *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 2002, p.16

lhe pertence,³⁶³ ou seja, a palavra tem “*agora uma entidade por si*” que “*a força a dizer o que está nela, sendo o que está nela é só o que está nela e não o que está para além.*”³⁶⁴

O pensamento de Foucault é criticado por Vergílio Ferreira porque nesta perspectiva não há possibilidade de constituição de uma moral, nem o pensamento é visto com autonomia; não há uma relação entre o pensamento e as palavras, o que para o nosso autor é contraditório uma vez que, como escreveu: “*o pensamento é palavra expressa; mas antes de ser essa palavra é o impulso a que ela fale e, portanto a sua virtualidade*”, acrescentando: “*a língua é o irredutível do nosso estar no mundo; mas é também o instante para realizarmos esse estar com todas as limitações que se queiram para essa realização. Eis porque a redução da palavra a si própria é a fatalidade da redução do homem a si*”³⁶⁵. Esta mesma ideia vamos encontrá-la na obra *Do Mundo Original*, quando o autor diz: “*O verdadeiro artista vive a língua em, que se exprime, e inevitavelmente por isso conhece-lhe as virtualidades, o sangue que a anima. Sabe assim que não há nela «sinónimos», que certos vocábulos ou expressões é que contêm o valor exacto das ideias que pretende exprimir – e o contrário seria supor que ele se serve de uma língua morta*”³⁶⁶.

Nesta ordem, deparamo-nos, por um lado, com romances que nos dão uma visão de mundo singular, concreta, subjectiva, mergulhados na experiência vivida e temporal, e por outro lado, ensaios filosóficos que são verdadeiramente intemporais, universais, podendo constituir-se como objectivos e não ambíguos. Mas qualquer que seja a forma de expressão, o homem que vive a língua, na obra de Vergílio Ferreira, insere-se numa ordem à qual pertence e que o leva a uma busca incessante pelo Ser e pela Verdade. Acreditando no mistério, no indizível, a alma humana no mundo e face ao mundo procurará sempre descobrir o impossível e lançar-se na demanda do Ser.

³⁶³ Lourenço, adverte que apesar desta ideia ser agressiva, no panorama do pensamento português a encontramos em Pessoa. Cf. *Ibidem*, pp. 19-20

³⁶⁴ Ferreira, Vergílio, “*Questionação a Foucault e a Algum Estruturalismo*”, in *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 2002, p.33

³⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 38

“*...ao estruturalismo que nega o «mito» do «eu» ou do «Homem» (e paralelamente a autonomia de um «texto» ou seja de um «autor» (...)) – o espaço que se abre é o do puro vazio...*” *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, pp.145-146

³⁶⁶ *Do Mundo Original*, Lisboa, Portugália Editora, 1957, p. 69

Sobre este assunto ver também: *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 192

Também outra autora da época áurea do existencialismo francês, Simone de Beauvoir, nos convida a pensar onde se poderá afinal situar a verdade - se num plano temporal ou intemporal.³⁶⁷ Para a referida autora houve, por parte dos intelectuais, um esforço de conciliação entre as duas posições. Mas há quem defenda que o «romance metafísico» não tem relação com os ensaios filosóficos, por se distinguirem principalmente da metodologia ensaística que é a exposição de ideias claras e intemporais, e não partirem das vivências concretas e irreduzíveis.³⁶⁸ Mas sendo o romance uma evocação do sentido puro pelo qual as experiências se dão, apelando o romance para os dados subjectivos, as emoções, então, o romance não deixa de ser um modo de comunicação como qualquer outro, ou seja, não deixa de assumir a mesma função de um tratado de filosofia, que é o desvelamento de uma possível verdade na relação ao mundo. Se o romance permitir ao leitor, como a autora afirma, “*formular, juízos sem que tenhamos a presunção de lhos ditarmos*”³⁶⁹, ou seja, se permitir que o leitor se incomode, exalte, duvide, tome posições, se interrogue, se transforme, o romance poderá constituir-se como uma obra de inteiro valor, pois não é seu intuito deixar-se «reduzir a fórmulas», mas provocar o leitor, fazer com que desperte para novas experiências, tais como as do autor no momento de realização da obra. É ao leitor que caberá deixar-se interpelar pela obra que lhe propõe uma verdade nova e até agora não imaginada porque, como adverte Vergílio Ferreira: “*não há romances de «tese»: um romance não «demonstra» - apenas «mostra». Assim aí as ideias aí não resolvem um problema: apresentam-no. Eis porque num romance as ideias apenas se confrontam, se combatem, tomam, no seu conjunto, a forma de uma interrogação*”³⁷⁰. Assim, “implantar” teorias directamente no romance seria quebrar a magia da obra, porque num romance não cabem as «ideias claras e distintas», mas a interpelação, a interrogação, a magia de um mundo ainda não vivido, e para o qual o autor nos convida a entrar.³⁷¹

³⁶⁷ Cf. Beauvoir, Simone, “Literatura e Metafísica”, in *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1967, p. 85

³⁶⁸ Cf. Ibidem, p. 87

³⁶⁹ Cf. Ibidem, p.88

³⁷⁰ Ferreira, Vergílio, *Espaço do Invisível I*, 3ª edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, p. 73

³⁷¹ Cf. Beauvoir, Simone, “Literatura e Metafísica”, in *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1967, p.88

Segundo Simone de Beauvoir o autor não pode apenas convidar-nos a entrar nesse mundo novo, mas tem também o autor, de se deixar surpreender e seguir o fluxo natural de realização do trabalho, porque os heróis num bom romance têm vida própria, embora saibamos que o romancista é quem mente, quem disfarça não estar, quem se esconde, dando a ilusão de não estar.

Vergílio Ferreira, em *Espaço do Invisível I*, também assinala que a arte tem o dom da iluminação: “As leis que regem essa obra ou que o artista nela se inventou, à emoção simples que vem nela ao nosso olhar desprevenido, ao diálogo que estabelece com o mais profundo de nós, ao destino de promessa ou esgotamento que se anuncia na sua voz – a isso e ao que a isso supomos responder, nós nos damos em interrogação comovida, em interesse, em ansiedade”³⁷². Uma obra de arte representa um diálogo vivo entre nós e o mundo, uma descoberta nova marcada pelo espanto e pela liberdade como que numa operação mágica.

Por sua vez, Simone de Beauvoir aponta ainda alguns exemplos de «romances metafísicos», como os de Dostoievski³⁷³, ou Proust, em que a par da forma estética as ideias são a parte mais importante por preservarem as características da subjectividade, ou seja, partem de um mundo concreto e singular onde o homem se insere. Pelo contrário, o ensaio representa, para um teórico, as “ideias que a coisa, o acontecimento, lhe sugeriram.”³⁷⁴. Contudo, salienta ainda a pensadora francesa que o romance filosófico constitui, para alguns, repúdio se entenderem a filosofia como um sistema acabado, de uma rigidez inflexível a nível teórico³⁷⁵. Se pensarmos que “enquanto o teórico salienta e sistematiza num plano abstracto essas significações, o romancista evoca-as na sua singularidade concreta”³⁷⁶, sendo então concebível uma relação entre o romance e a «metafísica», numa linha em que a Filosofia apenas fará uma explicitação universal e intemporal em linguagem abstracta que elucide o sentido original das coisas proposto no romance. A este propósito é bem significativa a opinião do autor de *Para Sempre*: “O romance de Proust não é uma obra de psicologia; um romance de Zola não é um livro de fisiologia, um romance de Dostoievski não é um estudo de metafísica. E todavia a metafísica, a fisiologia e a psicologia estão presentes em tais obras. Simplesmente estão-no como sua dimensão. Todo o romance é um romance de «ideias». Somente essas «ideias» enfrentam-nos como tais na medida em que são particularmente nítidas, em que podemos facilmente deslocá-las das obras. Toda uma filosofia está

³⁷² *Espaço do Invisível I*, Lisboa, Portugália Editora, 1965, p. 17

³⁷³ Em relação a Dostoievski pensamos ter Vergílio Ferreira uma opinião similar, no que concerne à importância da sua obra, salientando que o fundamental neste pensamento são as ideias e não propriamente o género literário, escrevendo: “Mas o verdadeiro alcance de tal obra foi o próprio Dostoievski quem no-lo revelou ao afirmar: «não é o romance que mais me importa, mas a ideia». Ferreira, Vergílio, *Espaço do Invisível I*, 3ª edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, p. 187

³⁷⁴ Cf. “Literatura e Metafísica”, in *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1967, p. 87

³⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 93

³⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 94

presente num livro de Eça de Queirós; e é possível destacar uma ideia, uma doutrina, uma «filosofia da vida» em qualquer obra de ficção, em qualquer poesia, desde um Pessoa ao Trovadorismo, desde um Aquilino ao Amadis de Gaula. Porque se insiste então hoje no problema do romance de «ideias»?³⁷⁷. E se mesmo assim a Filosofia se recusar a assumir esta relação é porque não tem em conta os dados da subjectividade, ou seja, poderá excluir “qualquer outra manifestação da verdade.”³⁷⁸

E não foi por acaso que a designada Filosofia da Existência se expressou via romance e ensaio, na medida em que tenta conciliar o intemporal e o temporal ou histórico, o objectivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo. Pois, como sabemos, optando apenas pela objectividade e universalidade perdiam-se os caracteres da ambiguidade e subjectividade, caracterizadoras da profundidade do existir humano.³⁷⁹

Mais uma vez a posição de Vergílio Ferreira parece coadunar-se com este ponto de vista, quando escreve: “- uma ideia em arte não é ideia pura em filosofia. E é porque o chamado «existencialismo» não é um sistema filosófico mas antes e imediatamente uma problemática humana, é sobretudo por isso que ele confina com a arte literária. Assim, o «existencialismo» põe em evidencia o que separa uma ideia estritamente filosófica de uma ideia em arte. Uma ideia em arte (...) é uma ideia com sangue, é um valor emotivo, é um valor estático”³⁸⁰. Neste sentido, para o autor, as ideias em filosofia são não emotivas, sentidas, vividas enquanto experiência, mas ideias intelectualizadas, isto é, mais pensadas do que vividas e por isso talvez frias porque, universais e objectivas. Por isso, estas ideias já não servem para o romance mas apenas para o ensaio, embora no caso vergiliano o ensaio seja uma continuação do sentimento e da emoção vividas no romance mas de uma forma teorizada e reflectida.³⁸¹

O pensamento português visto essencialmente como um livre *pensamento*, à semelhança de outros, nomeadamente o francês,³⁸² como anteriormente foi evidenciado, constitui-se como um pensamento heterodoxo, livre, assistemático. Um pensamento menos intelectualizado e mais vivido, com recurso à poesia e a outros géneros literários

³⁷⁷ In *Espaço do Invisível I*, 3ª edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, p. 187, p. 67

³⁷⁸ Cf. *Literatura e Metafísica*, in *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1967, p. 96

³⁷⁹ Cf. *Ibidem*, pp.97-98

³⁸⁰ In *Espaço do Invisível I*, 3ª edição, Lisboa, Bertrand Editora, 1990, p. 187, p. 70

³⁸¹ Cf. *Vergílio Ferreira. Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, pp.112, 139,

³⁸² Na tentativa de compreender a existência humana, Francisco Paiva aponta Jean-Paul Sartre como o romancista-filósofo que melhor soube interligar a literatura com a filosofia, sempre na busca incessante da Verdade. Cf. Francisco Paiva; *Literatura, Filosofia e Engajamento: Considerações Sobre as Palavras de Jean-Paul Sartre*, Filosofia, UFPB, p. 1

configuradores de uma maior aproximação às formas do ser e da verdade. De facto, a relação entre a Literatura e a Filosofia, como meio de procura de um absoluto que dignifique a existência humana, está patente em pensadores portugueses, tais como: Vergílio Ferreira, Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, Agostinho da Silva e Eduardo Lourenço.

A propósito de Antero de Quental, escreve o seu amigo Oliveira Martins: “*É sabidamente um poeta na mais elevada expressão da palavra; mas ao mesmo tempo (...) os seus versos são sentidos, são vividos como nenhuns; mas o sentir e o viver deste homem é de uma natureza especial que tem por fronteiras físicas as paredes do seu crânio, mas que não tem fronteiras no mundo real, porque a sua imaginação paira (...) nas asas de uma razão especulativa para a qual não há limites. O poeta é por isso um místico, e o crítico um filósofo*”³⁸³. Estas palavras parecem não deixar dúvida acerca da genialidade, do modo de estar e ser do poeta-filósofo, que pela poesia ou ensaio procurava explorar todos os caminhos possíveis até se deparar com o «silêncio e a escuridão», talvez, “*o que convém a certas horas*”, segundo Oliveira Martins.³⁸⁴

Por sua vez, Teixeira de Pascoaes³⁸⁵ em sintonia com as vivências espirituais da cultura portuguesa, numa profunda inquietação metafísica e de ordem religiosa, procurou encontrar respostas para interrogações com um alcance universal; acreditava que sábios ou poetas eram uma e a mesma coisa, na medida em que cada um, à sua maneira, procura uma ordem para o mundo humano - da interioridade. O apelo do Absoluto que continuamente recebia traduziu-se na esperança de respostas para a condição humana. Nesta linha, Teixeira de Pascoaes simboliza no pensamento e na cultura portuguesas um dos exemplos maiores da permanente simbiose entre a Poesia e a Filosofia, podendo afirmar-se que «*existe no pensamento do Poeta / pensador mais do que a ideia, a intuição de que existe uma verdade que indubitavelmente o humano procura, sendo essa busca que dá sentido ao Humano e ao Universo, à terra e ao céu, à vida e à morte*», mas também que «*é nesta procura que encontramos o filósofo surgido do poeta*», ao mesmo tempo considerando a sensibilidade à dimensão do mistério do

³⁸³ In *Obras Completas; Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & C.A. Editores, 1955, pp. 1-2

³⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 9

³⁸⁵ Raul Brandão, Fernando Pessoa e Teixeira de Pascoaes constituem-se para Vergílio Ferreira nomes relevantes na literatura portuguesa e importantes para o ensino da literatura em Portugal, defendendo que estes são os autores que deviam ser estudados no ensino secundário, pois iniciariam os jovens na alta literatura, a par daquilo que se passa nas universidades, e por conseguinte simultaneamente estes pensadores estão mais próximos dos jovens no tempo, o que logo lhes despertaria maior interesse e motivação. Cf. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 61

ser, «em cujo horizonte vislumbrou a transcendência metafísica, sugerida pela sinceridade de poeta / pensador, e a força ontológica que mais se parece impor.»³⁸⁶

Por sua vez, Agostinho da Silva, também ele um autor para quem o pensamento e vida se unem em estreita ligação, vivendo e pensando de acordo com as suas próprias crenças - sendo a maior delas a liberdade, não só para si, mas em solidariedade com os outros - foi um pensador que levou a vida a «pregar» com humildade, convidando-nos a escutar o Amor, sentimento que acreditou poder conduzir a Humanidade pelo caminho da autenticidade. Agostinho encarna, de facto, um exemplo de uma cultura e uma filosofia de livres pensadores³⁸⁷.

Por último, refira-se o exemplo de Eduardo Lourenço. Desde jovem envolvido na cultura do seu tempo, em constante diálogo com grandes pensadores europeus, o seu pensamento constitui-se como uma escrita sem rasuras e serena, conferindo brilho às ideias, encadeando-as de modo genial, fruto da sua forma de sentir o mundo e com ele se harmonizar.³⁸⁸ Segundo alguns intérpretes os textos de Lourenço são “consciência”, do princípio ao fim, numa abordagem filosófica cuja metodologia poderá se aproximar da ficção, pela forma como trabalha sobre as suas vivências. Aproxima-se o autor da Literatura, conforme o grau de aprofundamento pela razão e imaginação, como observa Maria Manuel Baptista, “Na verdade, nele a pura ficção está praticamente ausente, mas de resto está lá tudo: as suas impressões, as suas vivências, o seu espírito crítico, a sua capacidade de simbolização e metaforização do real, constituem estratégias que lhe permitem tratar um tema (frequentemente, Portugal e o ser português) submetendo tudo isto às forças poderosas da imaginação (...) a partir da literatura, este género de obras são classificadas como “ensaísticas”. Do ponto de vista filosófico, são o início de um novo género literário de filosofia...”³⁸⁹

³⁸⁶ Cf. Natário, Celeste, “Ondulações: a propósito de Teixeira de Pascoaes”, in *Entre Filosofia e Cultura*, Sintra, Zéfiro, 2007, p. 103

Também Eduardo Lourenço, apelidando Teixeira de Pascoaes de «um dos maiores poetas portugueses», ao lado de Fernando Pessoa, confere sobretudo, à temática da Saudade um lugar impar no século, XIX e princípios do século XX. Ver também, Sá, Maria das Graças Moreira, “Eduardo Lourenço: Teixeira de Pascoaes e a Saudade”, in *Colóquio Letras, Eduardo Lourenço 85 anos*, nº 170 Janeiro / Abril 2009, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, p. 104

³⁸⁷ Cf. Natário Celeste, “Pensar Agostinho da Silva: algumas reflexões.” in *Entre Filosofia e Cultura*, Sintra, Zéfiro, 2007, p. 144

³⁸⁸ Cf. Almeida, Onemésio Teotónio, “O Ensaio à Eduardo Lourenço, Existo, logo penso (e Sinto)”, in *Colóquio Letras, Eduardo Lourenço 85 anos*, nº 170 Janeiro / Abril 2009, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, pp. 114-115

³⁸⁹ Baptista, Maria Manuel, “Filosofia e Literatura na obra de Eduardo Lourenço – paradigmas teóricos e posicionamento hermenêutico”, p. 3

Na verdade, para esta autora, a metodologia usada por Eduardo Lourenço não é predominantemente ficcional. Apoia-se na literatura, de que parte para reflexões mais profundas, considerando que tal situação o leva a ter um pensamento essencialmente livre e heterodoxo, como o próprio escritor/ pensador reconhece. Neste sentido, não deixa de poder aproximar-se de filosofias como a de Jaspers, Husserl, Unamuno, e que poderão designar-se por «Filosofia da Cultura», simultaneamente apoiada pelo método que desde muito cedo teria estudado, a fenomenologia pós-husserliana, levando-o a implicar-se directamente também na literatura.³⁹⁰

Quanto a Vergílio Ferreira... ao ser confrontado com a pergunta: “ - *Como encara pessoalmente a literatura?*”, responde: “*Tanto, porém, como a ficção, prezo o ensaio e os escritos de filosofia.*”³⁹¹. Melhor resposta não poderíamos desejar, em jeito de “conclusão”, quanto à imbricação da literatura e da filosofia no contexto do pensamento português.

³⁹⁰ Cf. Ibidem, pp.5-6

³⁹¹ In Vergílio Ferreira. *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 139

CONCLUSÃO

Tendo como objectivo apresentar uma leitura do pensamento de Vergílio Ferreira no contexto do existencialismo, percorremos um caminho longo, às vezes desviando-nos para atalhos que as circunstâncias nos conduziram. Decerto, alguns deles poderiam ter sido evitados e o caminho seria mais curto. Contudo, no pensamento e obra de Vergílio Ferreira as filiações, influências e afinidades com um tão amplo leque de autores levaram-nos por esse mais longo caminho, com a consciência das possibilidades de outras alternativas. Por isso, esta é apenas a nossa conclusão, não sendo contudo *a conclusão*.

Vergílio Ferreira tendo partido da geração neo-realista dos anos 40, com a qual se solidariza, elaborando uma literatura de denúncia social, patente nas suas primeiras obras, *O Caminho fica Longe*, de 1943, *Onde Tudo Foi Morrendo* (1944) e *Vagão J* (1946) a verdade é que dela se afastou, sobretudo a partir de *Mudança* (1949), obra que teria mudado o percurso do nosso autor.

A temática propriamente neo-realista continuou de um certo modo a aceitá-la, mas o problema era já de outra ordem, culminando em obras posteriores como *Aparição* (1959) e *Cântico Final* (1960), entre outras, aproximando-se assim da corrente existencial - na linha de Sartre, Camus ou Jaspers - que viria a ocupar um lugar de destaque no panorama do pensamento filosófico português.

A metamorfose ou viragem do autor dá-se com o romance *Mudança*, e culmina com outro romance, *Aparição*. Nesta obra ficcionista, o autor beirão transpõe para um espaço eminentemente português, o de Évora, um espaço que ressoa às origens, às memórias da infância, das quais nunca se desprende, uma problemática existencial e metafísica, em que faz a experiência do pensar todos os limites; e, ao mesmo tempo, a experiência que faz de pensar para além dos limites, obtendo uma revelação fulgurante do seu «eu», como única realidade aquém e além desses limites, em face do qual todas as verdades agora constatadas como mitos devem ser medidas e valorizadas. Em suma, um “eu” agora solitário no mundo e face a um Deus que definitivamente parece ter-se ausentado - denúncia esta levada a cabo, como sabemos, por Nietzsche e mais tarde consolidada pelo Nihilismo teorizado por Sartre em “O Ser e o Nada” (1943).

Despido de tudo, salvo das lembranças da infância, o nosso autor transpõe para os romances, como para os ensaios, a sua maneira de pensar “antes” e “depois” do

encontro com os autores existencialistas em voga na Europa (Jaspers, Sartre, Unamuno, Heidegger, Kierkegaard, Malraux), mas também em Portugal, sobretudo Raul Brandão.

Este último representa (a par de Malraux, em França) os grandes mestres da arte da interrogação com os quais mais intimamente Vergílio Ferreira dialogou, contribuindo para uma abordagem de temáticas tipicamente existenciais numa linguagem cada vez mais densa.

Embora acreditando, que neste encontro ou nesta descoberta viva com o existencialismo, só descobrimos aquilo que já de algum modo é nosso, e em Vergílio mais ainda, porque cremos também que o acto de pensar não existe sem o sentir, pois tudo no autor existencialista ronda à volta da interrogação, na permanente tentativa de descoberta de um sentido para o seu (e para o nosso) tempo, traduzindo-se num conflito permanente entre a «aparência física» e a metafísica.

Efectivamente, a sua obra de grande preocupação especulativa de teor metafísico ou filosófico, valeu-lhe um “lugar à parte”, no panorama do pensamento português contemporâneo. Vergílio Ferreira tornou-se um dos romancistas-pensadores por excelência, com um itinerário centrado na temática metafísica ou existencial da descoberta da morte, da angústia, do «eu»; de todos os valores existenciais, como a solidão e o silêncio, sendo uma das partes mais importantes da sua obra, a especulação nitidamente filosófica, quer ela assuma contornos metafísicos, antropológicos ou éticos, na medida em que procurou exprimir de forma coerente o mundo interior e o seu humanismo.

Em todas as suas reflexões, expressas em romance ou ensaio, sobressai a ideia de uma existência sem sentido, obscura e opaca para o próprio homem. E nisto somos capazes de reconhecer que ele partilha as mesmas reflexões de autores, tais como, Jaspers ou Sartre, entre outros, levando a que este facto, seja decisivo para a configuração que geralmente atribuímos à sua obra - a de ser ou constituir-se como um pensamento que se aproxima de uma filosofia da existência. De facto, na sua obra estão presentes os ingredientes fundamentais, os confrontos com as grandes interrogações metafísicas, quase obsessivas, sobretudo sentidas e sofridas, a par de uma forma estética comum ao panorama europeu da época com a introdução do novo-romance (Dostoievski) – e de que, talvez, Raul Brandão seja o pioneiro em Portugal.

Estamos, assim, perante um pensamento profundamente marcado pelo espanto e a evidência do desassossego, logo destabilizador, colocando-se perante verdades há

muito encerradas como definitivas e que agora se constituem como evidências às quais as interrogações parecem não dar respostas.

Efectivamente, na perda de fé por um Absoluto que parece ter-se ausentado, na consciência de um existente deslocado num mundo absurdo ou sem sentido, na angústia vivida, não deixa o nosso autor de encontrar alguma luz de esperança. Uma esperança de sentido transversal a toda a sua obra, pois nunca desistiu de alcançar, sob o sentido divino, uma palavra que fundamente a existência concreta e singular. Uma palavra em que todos nos possamos reconhecer - e que pode bem ser o Amor enquanto sentimento estético. O Amor é o sentimento que nos poderá ligar ao mundo e aos outros.

À boa maneira do existencialismo cristão de Karl Jaspers, trata-se de uma atitude espiritual reveladora do modo como o autor beirão enfrenta a dialéctica interrogativa perante a problemática do homem num mundo aparentemente absurdo. E se, por vezes, lhe foi difícil assumir optimismo e confiança no futuro, a verdade é que manteve a razão e o coração sempre abertos e disponíveis para o mistério onde enraíza toda a problemática de Deus. Fundamento da existência, Deus não é apenas objecto de fé, mas também de decisão.

Neste contexto, podemos considerar que tais posições extravasam o pensamento existencialista europeu. Mas, por outro lado, a aproximação do autor a esta corrente é de todo justificável. Aliás, ele próprio admite que esta seria a doutrina que mais teria falado ao seu «equilíbrio interior», servindo-se (à semelhança dos filósofos existencialistas europeus que evocámos) do romance e do ensaio para expressar as ideias que emotivamente lhe povoaram o pensamento e aí permaneceram ao longo da sua vida ficcional e existencial.

BIBLIOGRAFIA*

* Na bibliografia apresentada sobre Vergílio Ferreira, seguimos a ordem cronológica da sua publicação, apesar de termos utilizado as obras de edições recentes por serem de mais fácil acesso.

BIBLIOGRAFIA

1 - Obras de Vergílio Ferreira

- *Mudança*, prefácio de Eduardo Lourenço, Lisboa, Portugália Editora, 1949
- *Manhã Submersa*, Lisboa, Portugália Editora, 1954
- *Do Mundo Original*, Lisboa, Portugália Editora, 1957
- *Aparição*, Lisboa, Portugália Editora, 1959
- *Cântico Final*, Lisboa, Portugália Editora, 1960
- *Estrela Polar*, Lisboa, Portugália Editora, 1962
- *Da Fenomenologia a Sartre* (prefácio a *O existencialismo é um Humanismo* de J.P. Sartre, tradução portuguesa de Vergílio Ferreira), Lisboa, Presença, 1962
- *Apelo da Noite*, Lisboa, Portugália Editora, 1963
- *André Malraux* (Interrogação ao Destino), Lisboa, Presença, 1963
- *Alegria Breve*, Lisboa, Portugália Editora, 1965
- *Espaço do Invisível I*, Lisboa, Portugália Editora, 1965
- *Invocação ao Meu Corpo*, Lisboa, Portugália Editora, 1969
- *Rápida, a Sombra*, Lisboa, Arcádia, 1974
- *Espaço do Invisível II*, Lisboa, Arcádia, 1976
- *Vergílio Ferreira uma semana de colóquios e de cinema*, Editorial Inova e do Ateneu Comercial do Porto, 28 de Maio a 4 de Junho de 1977
- *Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1981*
- *Para Sempre*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1983
- *Até ao fim*, Lisboa, Bertrand Editora, 1987
- “Do Impossível Repouso”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, pp. 35-53*
- *Cartas a Sandra*, Lisboa, Bertrand Editora, 1996
- “Questionação a Foucault e a Algum Estruturalismo”, prefácio a *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 2002, pp. 21-46*
- *Diário Inédito*, Edição de Fernanda Irene Fonseca, Lisboa, Bertrand Editora, 2008

* As obras assinaladas com asterisco são incluídas neste item bibliográfico por se tratar de textos do próprio autor, ainda que inseridos em obras colectivas.

2 - Obras sobre Vergílio Ferreira

- CORREIA, Maria Manuela, *Vergílio Ferreira: Um Itinerário Filosófico*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 2003, pp. 5-92
- CUNHA, Carlos da, *Os Mundos (im)possíveis de Vergílio Ferreira*, Algés, Difusão Editorial, 1997, pp. 64-69
- FERREIRA, João Palma, *Vergílio Ferreira, análise Crítica e selecção de Textos*, Viseu, Editora Arcádia, 1972, pp. 85-273
- Breve perspectiva de la obra literária de Vergílio Ferreira*, Salamanca, 1972
- JÚLIO, Maria Joaquina Nobre, *O discurso de Vergílio Ferreira como Questionação de Deus*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 27-329
- LASO, José Luís Gavilanes, *Vergílio Ferreira – Espaço Simbólico e Metafísico*, Lisboa, D.Quixote, s.d.
- LOURENÇO, Eduardo, “Àcerca de Mudança”, in *Mudança*, 3ª edição, Lisboa, Portugália Editora, 1949, pp. IX- XXVII
- MATIAS, Anabela Morgado Pereira, *A Construção da Personagem e o seu Deambular no Espaço e no Tempo, em Manhã submersa e Estrela Polar, de Vergílio Ferreira*, Dissertação, Covilhã, 2004, pp. 9-95
- PINA, Julieta Moreno, *Para uma leitura de Aparição de Vergílio Ferreira*, Lisboa, Editorial Presença, 1995, pp. 27-77

2.1 – Artigos

- ARAÚJO, Luís de, “Vergílio Ferreira – Problemática Antropológica e Atitude Ética”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, pp. 81-87
- BESSE, Maria Graciete, “Manhã Submersa de Vergílio Ferreira”, Ibidem, pp.107-115
- BORGES, Paulo, “Amor e Erotismo em Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 337-349
- CANTISTA, Maria José, *O mistério do Existir ou o Excessivo do Humano*, (texto não publicado), s.d., pp. 17

- “Temática Existencial na obra de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, pp. 163-183
- FILHO, L. Azevedo, “Sobre uma Entrevista de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira Cinquenta Anos de Vida Literária*, Actas do Colóquio Interdisciplinar, Coordenação e Organização de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, pp. 87-93
- GODINHO, Hélder, “Vergílio Ferreira, hoje”, in *Anthropos*, nº 101, Madrid, Outubro de 1989, pp. 65-67
- LASO, José Luís Gavilanes, “Manhã Submersa é Um Romance de Formação?” in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 191-203
- LOURENÇO, Eduardo, “Discurso de Encerramento”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 399-411
- NATÁRIO, Maria Celeste, “Vergílio Ferreira até ao Fim”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 387-395
- “O Existencialismo: diálogo entre Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira”, in *Colóquio Letras Eduardo Lourenço 85 anos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, pp. 174-183
- PIMENTEL, Manuel Cândido, “ Presença e Aparição em Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 57-67
- TEIXEIRA, António Braz, “O Sagrado e o Mito no Pensamento de Vergílio Ferreira”, in *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2007, pp. 25-33

2.2- Revistas

- ANTHROPOS*, Revista de Documentación Científica de la Cultura, nº 101, Madrid, 1989

COLÓQUIO LETRAS, Eduardo Lourenço 85 anos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS, Universidade do Porto, Série de Filosofia – nº 7, – 2ª Série – 1990

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS, Universidade do Porto, Série de Filosofia, Vol. I – Fascs. 2/3 – Porto - 1971

3- Obras sobre o existencialismo

ABBAGNANO, Nicola, *Introdução ao Existencialismo*, Preâmbulo e tradução de João Alves, Lisboa, Ensaio Editorial Minotauro, s.d.

BEAUVOIR, Simone, *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, Tradução de Manuel Lima e Bruno da Ponte, 2ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1967

CARVALHO, José Couto Viana, *Domingos Tarrozo, vida, obra e pensamento*, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, 2005

CAMUS, Albert, *O Estrangeiro*, Tradução de António Quadros, 1ª edição, Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2006

A Queda, Tradução revista de José Terra, Lisboa, Editorial Verbo, 1971

HAAR, Michel, *Heidegger e a Essência do Homem*, Lisboa, Instituto Piaget, 1990, pp. 34- 45

JASPERS, Karl, *Filosofia de la Existência*, Traducción del alemán y prólogo de Luís Rodriguez Aranda, Madrid, Aguilar, S. A. De Ediciones, 1958

JOLIVET, Régis, *As Doutrinas Existencialistas*, Prefácio de Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1957

LOURENÇO, Eduardo, *Heterodoxia*, Lisboa, Cooperativa Editora e Livreira, CRL, 1987

MALRAUX, André, *A Condição Humana*, Tradução e Prefácio de Jorge de Sena, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1998

MARCEL, Gabriel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto, Editora Educação Nacional, 1993

Un Existencialisme Chrétien, Paris, Plon, 1947, pp. 310-312

Être et Avoir, Paris, Aubier, 1933, pp.35-170

- Homo Viator, Prolégomènes à une Metaphysique de l' Espérance*, Paris, Aubier, 1944, pp. 170-175
- MARTINS, Diamantino; *Existencialismo*, Braga, Livraria Cruz, 1955
- MARTINS, Oliveira, *Obras Completas, Literatura e Filosofia*, Prefácio de Cabral do Nascimento, Lisboa, Guimarães & C. A Editores, 1955, pp. 221-230
- REAL, Miguel, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, 1ª edição, Matosinhos, QuidNovi, 2008, pp. 347-382
- REYNAULD, Maria João, *Metamorfoses da Escrita, Para uma Leitura das Três Versões de Humús de Raul Brandão*, Dissertação, Porto, 1997
- RICHARD, Michel, *As Grandes correntes do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa Moraes Editores, 1978, pp. 87-117
- SARTRE, Jean - Paul, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), prefácio e tradução portuguesa de Vergílio Ferreira, Lisboa, Bertrand Editora, 2004, pp. 197-255
- SOVERAL, Cristiana Abranches de, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 11-162
- TARROZO, Domingos, *Philosophia da Existência, Esboço Synthetico d'uma Philophia Nova*, Biblioteca do Norte_ Editora, 1881
- WAHL, Jean, *As Filosofias da Existência*, Tradução de I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Publicações Europa - América, 1962

4 – Obras de Consulta e Referência

- ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*, Lisboa, Editorial Presença, 1991, Vol.I, pp. 24-201
- ALQUIÉ, Ferdinand, *O Ser e o Nada de J. P. Sartre*, Tradução de A. Dias Gomes, Edição nº 102, Delfos, s.d., pp. 9-74
- ARISTÓTELES, *Categorias*, Tradução de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2000, pp.49-80
- BATAILLE, Georges, *L'Experience Interieure*, Paris, Gallimard, 1934 *L'Espace Litteraire*, Paris, Gallimard, Idem
- BEAUVOIR, Simone, “Literatura e Metafísica”, in *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, 2ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1967, pp. 85-102
- BORRALHO, Maria Luíza, *Camus*, Porto, Rés-Editora, 1984

- BRANDÃO, Raul, *Húmus*, 1ª edição, Lisboa, Edição Veja, s.d. *Húmus*, 2ª edição, Lisboa, Edição Veja, 1986
- COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo (Síntese Filosófica)*, Prefácio do Prof. Dr. Delfim Santos, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958
- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sysyphe*, Librairie Gallimard, 1942 *Escritos da Juventude*, Compilação de Paul Viallaneix, Livros do Brasil, s.d.
- CARVALHO, José, *Filosofia e Psicologia, o Pensamento Fenomenológico Existencial de Karl Jaspers*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, Lisboa, Edições 70, 2007
- FINK, Eugen, *A Filosofia de Nietzsche*, 2ª edição, Lisboa, Editorial presença, 1988, pp.7-14
- GOMES, Pinharanda, *Pensamento Português*, Braga, Editora Pax, 1969, pp. 96-110
Introdução à História da Filosofia Portuguesa, Braga, Editora Pax, 1967, pp.120-126
Filosofia Grega Pré-Socrática, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, 1994, pp.27-180
Dicionário de Filosofia Portuguesa, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987, pp. 93-97
- HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, Parte II, 10ª Edição, Universidade de São Francisco Editora Vozes, 2002, pp. 23-60
Carta sobre o Humanismo, tradução revisitada de Pinharanda Gomes, 4ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, s.d.
- HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e Literatura, Um Percorso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, pp. 137-299
- HUNEMAN, Philippe, *Introduction à la Phénoménologie*, Paris Armand Colin/Masson, 1997, pp. 75-85
- JAEGER, Werner, *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, S. Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 1-1274
- JASPERS, Karl, *Iniciação Filosófica*, 7ª edição, Lisboa, Guimarães Editores, s.d.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp.500-507
- KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, Tradução de Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1990
Traité du Désespoir, Editions Gallimard, 1949

- Journal (Extractos), 1832-1864, tradução de Ferlov e Gateau, Gallimard, 1941
- LALANDE, André, *Vocabulário Técnico e Crítico – Da Filosofia*, Coordenação de António Manuel Magalhães, Porto, Rés Editora, I Volume, pp. 430-1090
- LOURENÇO, Eduardo, “Michel Foucault ou o Fim do Humanismo”, prefácio a *As Palavras e as Coisas*, Lisboa, Edições 70, 2002, pp. 9-20
- MACHADO, Roberto, *Foucault, a filosofia e a literatura*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, pp. 85-137
- MALHO Levi, *Albert Camus – Filósofo?* In, Universidade do porto, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, vol. I – Fascs.2/3 – Porto – 1971
- MARTINS, Oliveira, *Obras Completas; Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & C.A. Editores, 1955, pp. VII- 20
- MENEZES, António Thomaz de, *Michel Foucault e a Literatura: “Além das Fronteiras da Filosofia”*, Filosofia, UFRN, p.1
- MORA, José Ferrater, *Dicionário de Filosofia*, Vol.II, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 1080-1090
- NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico, Estudos sobre Nietzsche*, Relógio de D`Água Editores, Lisboa, 1997, pp.23-25
- NATÁRIO, Celeste, *Da Metafísica da Saudade em Torno de Teixeira de Pascoaes* (no prelo)
- NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, pp. 330-335
A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos, Lisboa, Edições 70, s.d.
- PAIVA, Francisco, Francisco Paiva; *Literatura, Filosofia e Engajamento: Considerações Sobre as Palavras de Jean-Paul Sartre*, Filosofia, UFPB, p. 1
- PASQUA, Hervé, *Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1993, pp.35-40
- PEREIRA, Mª Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 9ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 241-304
- PLATÃO, *Diálogos IV*, 2ª edição, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999, pp. 11-27
- RAINHO Leite, *Filosofia do Concreto*, Lisboa, União Gráfica, 1957, pp.10-487

- RAVEN, Kirk, *Os Filósofos Pré-socráticos*, 4ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 68-275
- SÁ, Maria das Graças Moreira, “Eduardo Lourenço: Teixeira de Pascoaes e a Saudade”, in Colóquio Letras, *Eduardo Lourenço 85 anos*, nº 170 Janeiro / Abril 2009, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, pp. 104-111
- SANTOS, Delfim, *O Pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, Edição do S.N.I., 1946
- SARAIVA, António José, Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 4ª edição, Porto Editora, s.d., pp.1040-1045
- SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, Tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, pp. 15- 233
- SARTRE, Jean-Paul, *Um Filósofo na Literatura, Actas do colóquio Comemorativo do Centenário de Nascimento de Jean-Paul Sartre*, Porto, 2005, pp.11-51
- TAVARES, Maria de La Salette, *Aproximação do Pensamento Concreto de Gabriel Marcel*, Lisboa, Gráfica Boa Nova, 1948
- VÁRIOS, *História do Pensamento Filosófico Português*, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2000
- VÁRIOS, *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vols: 1-5

4.1 – Artigos

- ALMEIDA, Onemésio Teotónio, “O Ensaio à Eduardo Lourenço, Existo, logo penso (E Sinto)”, in Colóquio Letras, *Eduardo Lourenço 85 anos*, nº 170 Janeiro / Abril 2009, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, pp.113-117
- BAPTISTA, Maria Manuel, “*Filosofia e Literatura na obra de Eduardo Lourenço - paradigmas teóricos e posicionamento hermenêutico*”, pp. 1-11
- FOUCAULT, Michel, “Linguagem e Literatura”, in Machado, Roberto, *Foucault a filosofia e a literatura*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, pp. 138-174
- KERZ, Erwin, “*A Torre Inclinação dos Filósofos*”, in Colóquios, Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas (Actas), Universidade da Misericórdia de Friburgo, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, pp. 111-126

- MAYORAL, María Rosa Palazón, In *Filosofia y Literatura. Enigma visto desde la Fábula*, Centro de Estudos literários, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., pp. 131-139
- NATÁRIO, Celeste, “Ondulações: a propósito de Teixeira de Pascoaes”, in *Entre Filosofia e Cultura*, Sintra, Zéfiro, 2007, pp. 101-105
- “Pensar Agostinho da Silva: algumas reflexões.” in *Entre Filosofia e Cultura*, Sintra, Zéfiro, 2007, pp. 141-144
- QUADROS, António, “Da Língua Portuguesa Para a Filosofia Portuguesa”, in Colóquios, Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas (Actas), Universidade da Misericórdia de Friburgo, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, pp. 83-101
- SÁ, Maria das Graças Moreira, “Eduardo Lourenço: Teixeira de Pascoaes e a Saudade”, in Colóquio Letras, *Eduardo Lourenço 85 anos*, nº 170 Janeiro / Abril 2009, Fundação Calouste Gulbenkian, 6 e 7 de Outubro de 2008, pp. 104-111
- SANTOS, Delfim, “Sentido existencial da Angústia”, in *Obras Completas*, 2ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. II, 1982, pp.153-165
- “Fundamentação da Filosofia”, Ibidem, pp.500-505
- “Essência e Existência segundo S. Tomás”, in Ibidem Vol. I, 1982, pp. 415-423
- “A propósito da Obra de Raul Brandão”, in Ibidem, Vol. III, pp.331-332

5- Sites

<http://www.cchla.ufrn.br/eventos/XIII>

<http://www.cchla.ufrn.br/eventos/XIII>

ÍNDICES

1. ÍNDICE ONOMÁSTICO

ABBAGNANO, Nicola, 88, 93.
ALMEIDA, Onemésio Teotónio, 102.
ALQUIÉ, Ferdinand, 41, 42.
ANDREIEV, 62.
AQUINO, São Tomás de, 65.
ARAÚJO, Luís de, 32, 33, 40, 80.
ARISTÒTELES, 45, 46, 78, 89, 91, 93.
AZEVEDO, Filho, 79.
BAPTISTA, M^a Manuel, 72, 102.
BEAUVOIR, Simone, 10, 18, 98, 99.
BESSE, M^a Graciete, 81.
BORGES, Paulo, 73, 85, 91.
BORRALHO, M^a Luíza, 31.
BRANDÃO, Raul, 10, 13, 14, 57, 59, 60, 61, 62, 72, 101, 105.
CAEIRO, Alberto, 12.
CALAFATE, Pedro, 60, 61, 62, 63.
CAMUS, Albert, 12, 13, 14, 24, 27, 31, 32, 33, 34, 56, 66, 72, 80, 104.
CANTISTA, M^a José, 71, 75, 76, 77, 84, 85.
CARVALHO, José, 28, 29, 31.
CHESTOV, 24.
COELHO, Jacinto Prado, 60.
COIMBRA, Leonardo, 51, 52, 63.
COMTE, Augusto, 50, 57, 58.
COSTA, Dalila Pereira da, 55.
CUNHA, Carlos da, 83.
DOSTOIEVSKI, 62, 72, 99, 105.
EMPÉDOCLES, 89.
FERREIRA, Silvestre Pinheiro, 49.
FONSECA, Fernanda Irene, 74, 76, 80, 85.
FOUCAULT, Michel, 93, 96, 97.
FRAGATA, Júlio, 49.
GOMES, Pinharanda, 14, 38, 39, 41, 43, 49, 50, 54, 55, 88.

GONÇALVES, Cerqueira, 93, 94, 95.

HARTMANN, Nicolai, 50, 60, 61, 63.

HEGEL, 20, 21, 22, 25, 44, 45, 46, 47, 66, 67.

HEIDEGGER, Martin, 7, 8, 9, 13, 17, 18, 19, 24, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 50, 52, 54, 63, 72, 78, 85, 93, 105.

HENRIQUES, Fernanda, 93, 94, 95, 96.

HERVÉ, Pasqua, 37.

HUSSERL, Edmund, 9, 13, 17, 85, 103.

JAEGER, Werner, 87, 88, 89, 90, 91.

JASPERS, Karl, 7, 8, 13, 17, 18, 24, 28, 29, 30, 31, 44, 55, 72, 79, 80, 103, 104, 105, 106.

JOLIVET; Régis, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 37, 42, 44, 46, 47, 52, 53, 54, 64, 65.

KANT, 28, 30, 33, 45, 66, 68.

KERZ, Erwin, 94.

KIERKEGAARD, Sören, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 30, 42, 44, 45, 46, 47, 53, 55, 66, 67, 105.

LALANDE, André, 17, 18.

LASO, Gavilanes, 81.

LOPES, Óscar, 49.

LOURENÇO, Eduardo, 10, 12, 14, 51, 54, 55, 56, 57, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 96, 97, 101, 102, 103.

MACHADO, Roberto, 96.

MALHO, Levi, 33, 34.

MALRAUX, André, 13, 14, 35, 36, 72, 77, 80, 83, 105.

MARCEL, Gabriel, 17, 18, 24, 25, 26, 27, 42, 49, 50, 55.

MARTINS, Diamantino, 49, 50, 56.

MARTINS, Oliveira, 57, 58, 59, 61, 101.

MERLEAU-PONTY, 10.

MENEZES; António Thomaz de, 96.

MILETO, Anaximandro de, 89.

MONTEIRO, Adolfo Casais, 55.

MORA, Ferrater, 18, 19, 42, 46.

MORUJÃO, Alexandre, 45.

NATÁRIO, CELESTE, 72, 79, 82, 102.

NIETZSCHE, 24, 47, 55, 66, 89.

PADRÃO, M^a da Glória, 60, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 95, 97, 100, 101, 103.

PAIVA, Francisco, 100.

PALMA_FERREIRA, José, 75, 77.

PARMÉNIDES, 12, 89, 92, 93.

PASCOAES, Teixeira de, 11, 12, 101, 102.

PEREIRA, M^a Helena da Rocha, 89, 91, 92, 93.

PESSOA, Fernando, 101, 102.

PIMENTEL, Manuel Cândido, 82, 83.

PLATÃO, 44, 78, 87, 88, 91, 92, 93.

PROUST, 99.

QUADROS, António, 50, 51, 52, 57, 87.

QUEIRÓS, Eça de, 100

QUENTAL, Antero de, 11, 12, 57, 61, 101.

RAINHO, António Leite, 49, 50.

RAVEN, Kirk, 89.

REAL, Miguel, 51, 55, 56, 66, 68.

REYNAULD, M^a João, 60, 61, 62.

RIBEIRO, Álvaro, 55.

RICHARD, Michel, 17, 22, 27.

RICOEUR, Paul, 93, 94, 95.

SANTOS, Delfim, 10, 14, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 37, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 79, 80.

SARAIVA; António José, 49.

SARTRE, Jean-Paul, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 18, 20, 24, 27, 28, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 55, 56, 66, 72, 74, 77, 78, 80, 82, 84, 90, 95, 100, 104, 105.

SCHELLING, 20, 44, 45.

SCHOPENHAUER, 60, 61.

SEIXAS, Cunha, 49.

SILVA, Agostinho da, 12, 101, 102.

SÓCRATES, 91, 92, 93.

SOVERAL, Eduardo Abranches de, 55.

SOVERAL, Cristiana Abranches de, 63, 64, 65.

TALES, 90.

TARROZO, Domingos, 10, 14, 49, 57, 58, 59.

TAVARES; M^a de La Salette, 25.

TEIXEIRA, António Braz, 55, 73, 82, 86.

UNAMUNO, Miguel de, 24, 55, 103, 105.

VIANA, José Couto, 57, 58, 59.

WAHL, Jean, 18, 19, 20, 22, 30, 44.

XENÓFANES, 89.

XENOFONTE, 91.

ÍNDICE GERAL

Plano da Tese.....	6
Resumo	7
Abstract.....	8
Introdução	9

Parte I

Capítulo Primeiro:

1. Breve introdução às filosofias da existência e ao existencialismo	17
1.1. Evolução das doutrinas existencialistas.....	20
1.2. As vertentes cristã e ateia das filosofias da existência	24

Capítulo Segundo:

2. Como falar de existencialismo “contemporâneo”:	
Breve introdução às principais questões e concepções	42

Parte II

Capítulo Primeiro:

1. Nos trilhos do existencialismo em Portugal	49
1.1. Quatro variações sobre o sentido da existência:	57
Domingos Tarrozo, Raul Brandão, Delfim Santos e Eduardo Lourenço	
1.2. A singularidade da existência no universo de Vergílio Ferreira	71
1.2.1. Entre o <i>Caminho Fica Longe</i> e <i>Para Sempre</i>	75

Capítulo Segundo:

2. Filosofia e literatura ou a procura de um absoluto que dignifique a existência humana no pensamento português	87
---	----

Conclusão	104
Bibliografia.....	108
Índice Onomástico	118
Índice Geral.....	122

