



A Fenomenologia do Tédio no *Livro do Desassossego*: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa

Gabriela Sofia Martins Pó

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADORA: *Professora Doutora Irene Borges Duarte*

Évora, abril de 2015





A Fenomenologia do Tédio no *Livro do Desassossego*: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa

Gabriela Sofia Martins Pó

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADORA: *Professora Doutora Irene Borges Duarte*

Évora, abril de 2015



À memória do meu pai.

Ao Sérgio.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Irene Borges Duarte agradeço, antes de tudo, ter aceitado orientar a minha tese. Devo-lhe a paciência e o rigor no acompanhamento deste trabalho. Devo-lhe a confiança que depositou em mim. Devo-lhe as sugestões bibliográficas e as sugestões de tradução. Devo-lhe ainda a leitura crítica das diferentes versões do texto e a liberdade que me concedeu para encontrar o meu caminho. Estou grata por todo o seu apoio sem o qual não teria sido possível levar este barco a um bom porto.

Agradeço também aos professores e aos colegas da Universidade de Évora que me estimularam e me apoiaram ao longo deste percurso.

Deixo ainda uma palavra de gratidão aos mais próximos, pelo apoio e pela amizade que me deram ao longo destes quatro anos. Ao Sérgio, especialmente, que me apoiou todos os dias, com paciência e bom humor, muito obrigada.

RESUMO

A Fenomenologia do Tédio no *Livro do Desassossego*: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa

Gabriela Pó

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger, Pessoa, tédio, tempo, modernidade, técnica

O tema desta dissertação é o fenómeno do tédio e a perspectiva que adotamos é a fenomenologia existencial. Pretendemos investigar como é que a fenomenologia do tédio em Heidegger pode ajudar a compreender a fenomenologia do tédio em Fernando Pessoa e vice-versa. O ponto de partida é a problemática do tempo. O problema principal tratado neste trabalho diz respeito à finalidade existencial do tédio. Trata-se de discutir a possibilidade da temporalização específica do tédio poder ter um papel positivo na existência humana. Consideraremos especificamente a existência humana na modernidade, enquanto era da técnica. Iremos defender que o tédio tem a virtude de nos alertar para a falta de autenticidade no modo como projetamos a nossa existência no mundo. Os nossos argumentos serão procurados em *Ser e Tempo*, n' *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, no *Livro do Desassossego*, nos poemas de Álvaro de Campos, e ainda na análise da experiência humana moderna.

ABSTRACT

The Phenomenology of Boredom in the *Book of Disquiet*: from Martin Heidegger to Fernando Pessoa

Gabriela Pó

KEYWORDS: Heidegger, Pessoa, boredom, time, modernity, technique

The subject of this research is the phenomenon of boredom, and the perspective that we adopt is the existential phenomenology. We will investigate how Heidegger's phenomenology of boredom can help us understand the phenomenology of boredom of Fernando Pessoa and vice versa. Our starting point is the question of time. This study primarily addresses the existential purpose of boredom, discussing whether the specific temporalization of boredom might have a positive role in human existence. We specifically consider human existence in modernity as a time of technique. We will argue that boredom has the virtue of alerting us to the lack of authenticity in the way we project our existence in the world. We will look for our arguments in *Being and Time*, in *Fundamental Concepts of Metaphysics*, in the *Book of Disquiet*, in the poetry of Álvaro de Campos, and in the analysis of modern human experience.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	17
1. Ponto de partida: a questão do tempo	17
2. Horizonte problemático: a filosofia da existência.....	19
3. A fenomenologia da existência: Martin Heidegger.....	21
4. A fenomenologia do tédio em Fernando Pessoa	25
5. Enquadramento da problemática: a era da técnica.....	29
6. O contributo da presente abordagem	30
PARTE I: O fenómeno do tédio existencial no pensamento heideggeriano	31
CAPÍTULO 1: Contextualização fenomenológica cultural da problemática do tédio.....	33
I.1.1. O tédio enquanto fenómeno cultural	33
I.1.2. <i>Tedium vitae</i>	36
I.1.3. <i>Acedia</i>	39
I.1.4. <i>Ennui</i>	41
I.1.5. O tédio existencial dos modernos.....	43
I.1.6. O que é afinal o tédio existencial?	48
CAPÍTULO 2: Heidegger: O tédio e a afetividade	51
I.2.1. A analítica do Dasein	52
I.2.2. A afetividade em <i>Ser e Tempo</i>	59
I.2.3. A afetividade em <i>Que é metafísica?</i>	64
I.2.4. A afetividade em <i>Os conceitos fundamentais da metafísica</i>	65
I.2.5. O tédio como tonalidade afetiva fundamental.....	71
CAPÍTULO 3: Heidegger: a temporalidade ekstática	75
I.3.1. O tempo em <i>O Conceito de Tempo</i>	76
I.3.2. O tempo em <i>Ser e Tempo</i>	84
I.3.3. Conclusão	97
CAPÍTULO 4: A relação entre o fenómeno do tédio e a temporalidade do Dasein	99
I.4.1. A primeira forma do tédio: «o ser entediado por algo»	101
I.4.2. A segunda forma do tédio: «o entediar-se»	107
I.4.3. A terceira forma do tédio: «o estar-se entediado»	112
I.4.4. Conclusão	118

PARTE II: A experiência do tédio em Fernando Pessoa.....	121
Excurso 1: Sobre a heteronímia pessoana	125
Excurso 2: Sobre a história do <i>Livro do Desassossego</i>	132
CAPÍTULO 1: O tédio existencial no <i>Livro do Desassossego I</i>	141
II.1.1. O simbolismo do tédio	141
II.1.2. A importância do sonho e da imaginação	146
II.1.3. O vazio da existência	150
II.1.4. A lucidez dói	154
II.1.5. O tédio existencial de Vicente Guedes.....	159
CAPÍTULO 2: A fenomenologia da existência no <i>Livro do Desassossego II</i>	163
II.2.1. À conquista do mundo interior	164
II.2.2. A minha existência vs a existência vulgar	167
II.2.3. Desrealização e despersonalização	171
II.2.4. A fenomenologia da existência	174
II.2.5. O desdobramento da consciência	179
II.2.6. A existência vulgar e a náusea	182
CAPÍTULO 3: A fenomenologia do tédio no <i>Livro do Desassossego II</i>	185
II.3.1. Desenvolvimento da fenomenologia do tédio.....	185
II.3.2. A desilusão e o demónio da realidade	190
II.3.3. Identidade e passagem do tempo.....	193
II.3.4. De volta à fenomenologia da existência	196
II.3.5. A estagnação	198
II.3.6. A supremacia do tédio	201
II.3.7. A procura de definição do fenómeno do tédio.....	202
II.3.8. A prisão do tédio	208
II.3.9. O tédio e a falta de sentido	213
II.3.10. A opressão do tédio	214
II.3.11. Considerações sobre o tédio existencial de Bernardo Soares	217
Capítulo 4: O tédio na poesia de Álvaro de Campos.....	219
II.4.1. O tédio e a viagem.....	220
II.4.2. <i>Opiário</i>	224
II.4.3. <i>Carnaval</i>	226
II.4.4. O início das grandes odes.....	227
II.4.5. <i>Ode Marítima</i>	229

II.4.6. <i>Passagem das Horas</i>	234
II.4.7. O Engenheiro Metafísico	236
II.4.8. O Engenheiro Aposentado	238
II.4.9. O tédio existencial de Álvaro de Campos.....	239
PARTE III: O fenómeno do tédio e a modernidade	241
CAPÍTULO 1: A experiência do tédio na modernidade.....	245
III.1.1. Heidegger e a era da técnica.....	245
III.1.2. Caracterização da modernidade	252
III.1.3. Baudelaire: um poeta da modernidade e um poeta do tédio	260
III.1.4. Nós, os modernos, e a nossa experiência do tempo e do tédio	264
CAPÍTULO 2: O tempo e o tédio na fronteira entre o patológico e o não patológico	273
III.2.1. A fronteira entre o são e o doente.....	274
III.2.2. Psicopatologias e perturbação da experiência do tempo.....	278
III.2.3. A perturbação da experiência temporal em algumas doenças psíquicas.....	282
III.2.4. A experiência do tédio enquanto manifestação de mal-estar psíquico.....	285
CONCLUSÃO	293
1. A problemática e a tese.....	293
2. As formas culturais do tédio	294
3. Heidegger e a fenomenologia da existência	294
4. Heidegger e a fenomenologia do tédio.....	295
5. O tédio existencial de Bernardo Soares e de Vicente Guedes	296
6. A fenomenologia do tédio e a fenomenologia da existência no <i>Livro</i>	298
7. O tédio em Campos.....	299
8. Modernidade, tempo e tédio.....	299
9. A tese sobre a finalidade existencial do tédio.....	301
10. O contributo de Heidegger para o estudo de Pessoa e vice-versa	303
11. Continuidade deste estudo	305
BIBLIOGRAFIA	307

LISTA DE ABREVIATURAS

ST – *Ser e Tempo*

CFM – *Conceitos Fundamentais de Metafísica*

CT – *O conceito de tempo*

LD – *Livro do Desassossego*

LV – *Livro de Versos*

Os textos de *Ser e Tempo* serão citados pela abreviatura do título seguida do número do parágrafo correspondente e das páginas referentes à primeira edição.

Os textos de *Conceitos Fundamentais de Metafísica* serão citados pela abreviatura do título seguida do parágrafo correspondente, ou do número de página da edição brasileira (tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003).

Os textos de *O conceito de tempo* serão citados pela abreviatura do título e pela página correspondente à edição portuguesa (tradução de Irene Borges-Duarte, Lisboa, Fim de Século, 2003).

Os textos do *Livro do Desassossego* serão citados pela abreviatura do título seguida da indicação I ou II (livro primeiro ou livro segundo), da página correspondente à edição adotada (edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d'Água, 2008) e do título do fragmento (quando existe).

Os textos do *Livro de Versos* serão citados pela abreviatura do título do livro seguida do número do poema e do número de página da edição adotada (Org. Teresa Rita Lopes, Ed. Crítica, Lisboa, Referência-Estampa, 1997).

INTRODUÇÃO

1. Ponto de partida: a questão do tempo

A problemática da qual partimos é a problemática do tempo. Como é que conhecemos o tempo? Como é que ele se apresenta? Que fenómeno é este? Sem dúvida, o tempo é uma realidade que existe para nós e, de alguma forma, nós sentimo-lo. Sentimo-lo objetivamente, através da perceção da mudança no mundo, mas também o sentimos subjetivamente. Podemos medir uma duração temporal a partir do exterior de nós, através de relógios, quantitativamente. Mas podemos também medir a duração subjetivamente, de modo qualitativo. Assim, um mesmo período cronologicamente medido pode ser avaliado como longo ou curto, consoante a pessoa que o sente.

É intrigante a coexistência de dois tempos e o seu desfasamento. Por um lado, um tempo «transcendente», inexorável e inclemente, que passa e se estende infinitamente acentuando a pequenez das nossas vidas; é este o tempo que quantificamos e partilhamos; é o tempo que regula a vida em comum através de uma cronologia alicerçada nos fenómenos regulares da natureza. Por outro lado, um tempo «imaneente» que corresponde à duração tal como ela é sentida por cada um de nós; um tempo subjetivo para o qual não existe instrumento ou órgão que o meça quantitativamente; apenas há o sentimento de que esse tempo se alonga ou se contrai. Ora, cinco minutos de tempo medidos por um relógio não são cinco minutos de duração subjetiva. Este é o género de desfasamento a que me refiro. Os mesmos cinco minutos em sentido cronológico podem corresponder a diferentes durações consoante aquele que os experiencia. E uma mesma pessoa pode, em alturas distintas, experimentar cinco minutos como uma duração mais ou menos longa. É esse sentir subjetivo que está em questão: o que é o tempo que em nós se encurta ou se alonga?

Se considerarmos que a nossa existência é temporal, ou seja, que existimos no tempo, continuamente contextualizando a nossa existência no passado, no presente e no futuro, concebendo a nossa vida como uma duração, o tempo será, afinal, a nossa própria existência e cada um de nós será tempo em constituição, tempo a fazer-se. Deste

ponto de vista, originariamente somos tempo e o tempo é o que possibilita a aparição das coisas para nós. E o sentir o tempo seria, no fundo, sentirmo-nos.

A medida subjetiva do tempo está relacionada com a nossa afetividade. A experiência temporal íntima varia conforme as afeções que continuamente se apoderam de nós e marcam a nossa relação com o mundo e com nós próprios. Por exemplo, se estamos tomados pela ansiedade, a experiência do tempo fica perturbada e não conseguimos a tranquilidade desejável para nos concentrarmos no que fazemos. Se estivermos a viver euforicamente um momento não damos pelo tempo passar e cria-se uma inconsciência da passagem do tempo. Se estamos aborrecidos com o que fazemos, o tempo custa mais a passar.

Entre as muitas formas de afetividade encontramos o tédio. Constatamos que o tédio é um fenómeno afetivo que parece apresentar uma temporalidade muito peculiar. O que leva à problematização de uma experiência do tempo em particular: aquela que é experimentada quando alguém se sente entediado.

A propósito do tédio, algumas perguntas se manifestam. Por que é que o tédio surge, mesmo quando estamos muito ocupados? Qual a razão de ser do tédio na existência humana? Por que razão o tédio aparece ligado a outras afeções como o cansaço, a ansiedade, a indolência, a náusea? E que tipo de cansaço é que se alia ao tédio? Não é bem o cansaço físico nem o intelectual. E que outro cansaço pode haver? O cansaço da existência. Talvez seja esse o tipo de cansaço que se conjuga com o tédio.

A possibilidade apontada de uma relação entre o cansaço existencial e o tédio, de uma imbricação entre estes dois estados afetivos, faz compreender que, ao interrogarmo-nos sobre o tempo e sobre o tédio, o nosso interesse diz afinal respeito à existência humana, à condição e à estrutura deste nosso existir, às finalidades que podem e devem orientar esta existência que é, eminentemente, uma existência temporal. A partir daí, é a existência humana que fica verdadeiramente em questão. Qual a relação entre a existência e o tempo? Qual o papel dos afetos na existência humana? Quais as fronteiras entre o «normal» e o patológico na experiência afetiva e temporal? Como é que os afetos condicionam o nosso bem-estar existencial?

2. Horizonte problemático: a filosofia da existência

O âmbito deste trabalho é a filosofia da existência, mais particularmente, a relação entre o tempo e a existência humana. Mais particularmente ainda, o papel do tédio na nossa experiência existencial-temporal.

O objetivo deste estudo é investigar a natureza e a finalidade do fenómeno do tédio. Logo, a pergunta central é «O que é o tédio?». A procura de resposta para esta questão leva-nos a constatar que a sua natureza é fundamentalmente afetiva e temporal. O que nos leva a perguntar «o que é a afetividade?» e «O que é o tempo?». E a procurar uma experiência temporal e afetiva própria do tédio. Posteriormente, a reflexão sobre a experiência do tempo tedioso desperta a suspeita de que o tédio possa ter um determinado papel na existência humana. O que leva, por sua vez, à pergunta sobre uma possível finalidade existencial do tédio. Transversalmente há que pensar o que é afinal a existência humana.

Ao refletir sobre o papel do tédio na nossa existência, intuí que o tédio poderia ser um sinal de mal-estar existencial e que poderia até assumir contornos patológicos. E isso tornou ainda mais interessante a procura de compreensão do tédio.

Defendo que se trata de um fenómeno existencial marcado por uma dimensão afetiva e temporal. Defendo ainda - e esta é a tese principal - que o tédio tem uma finalidade para o nosso ser humano ocidental moderno: que ele funciona como uma espécie de «despertador existencial» que nos alerta para um mal-estar inerente à nossa existência. E que pode, assim, tornar-se a mola impulsionadora para uma lucidez sobre a nossa existência e para uma questionação do seu sentido. E, ainda, que o tédio pode constituir-se como uma abertura para o mistério do ser, para a metafísica. Esse mistério é também parte do mistério da existência humana, uma vez que o nosso acontecimento humano de ser singular tem uma raiz ontológica.

Logo à partida, a maior dificuldade reside na defesa da tese propriamente dita: a função existencial do tédio na modernidade. Como provar algo deste género? O problema é precisamente que não se pode provar. O que podemos é descrever a

experiência da cultura moderna, desvelar a sua relação com o tempo e, finalmente, procurar na experiência tediosa dos modernos fundamento suficiente para suportar a tese. Os modernos, neste caso, são, primeiramente, Fernando Pessoa e Martin Heidegger, mas também Baudelaire e Thomas Mann. E não apenas estes mas também todos aqueles que hoje coexistem conosco, partilhando uma mundividência moderna marcada pela técnica e pelo nihilismo. Descrever os seus comportamentos e os seus modos de vida pode também ser uma fonte justificativa para esta tese. A proliferação de doenças provocadas pela experiência temporal moderna, sobretudo numa atualidade marcada por processos cada vez mais intensos de aceleração do ritmo de vida, pode também constituir um sinal de um mal-estar mais profundo, de um mal-estar existencial de que o tédio seria o indicador.

A atestação da tese principal está dependente principalmente da recolha de testemunhos existenciais a partir dos textos de Pessoa e da descrição reflexiva da experiência da modernidade em geral e da modernidade hodierna em particular.

Começo por apresentar - no primeiro capítulo da primeira parte - o tédio como fenómeno cultural que foi sendo compreendido de diversas formas ao longo do tempo. Nesse sentido, apresento algumas formas histórico-culturais do tédio, como é o caso do *taedium vitae* descrito por Séneca, da *acedia* descrita por Evagro, o Pôntico, e do *ennui* pensado por Pascal. Quero mostrar que o *taedium vitae*, a *acedia* e o *ennui* são realmente modalidades de um tédio existencial e que têm paralelo com o tédio moderno. Neste capítulo inicial faço ainda referência a Kierkegaard e a Thomas Mann, respetivamente como um filósofo e um escritor que se dedicaram à reflexão sobre o fenómeno do tédio existencial na modernidade. Os textos principais para esta apresentação são: de Séneca, *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma* e *Cartas a Lucílio*; de Evagro, o Pôntico, *Sobre os oito espíritos do mal* e *O monge: um tratado sobre a vida prática*; de Pascal, os *Pensamentos*; de Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*; e de Mann, *A Montanha Mágica*.

3. A fenomenologia da existência: Martin Heidegger

O estudo das questões apresentadas terá como ponto de partida filosófico o pensamento de Martin Heidegger, particularmente do chamado «primeiro Heidegger»¹. Após variadas leituras sobre a temporalidade² e sobre o tédio, decidi-me, pela perspectiva fenomenológica e particularmente pelo modelo da fenomenologia do Dasein. O método fenomenológico parece-me o mais adequado porque quero fazer aparecer o tédio e não simplesmente tematizá-lo. Quero descobri-lo no modo como se manifesta existencialmente enquanto modalidade afetiva.

A leitura dos textos heideggerianos é preciosa por nos fazer pensar fenomenologicamente e por nos conferir uma grelha de interpretação resultante da sua fenomenologia. É com base nos existenciários do Dasein que o fenómeno do tédio e o seu papel na existência moderna é pensado neste trabalho.

Porquê Heidegger e não outro qualquer filósofo? Em primeiro lugar, pela sua identificação da existência humana com a temporalidade, numa perspectiva existencial mas também ontológica. Em segundo lugar, pela desocultação da tonalidade afetiva do tédio como experiência afetiva e temporal insigne, que marca a existência do humano ocidental moderno. Em terceiro lugar, pela possibilidade de abordar os fenómenos de doença psíquica numa perspectiva existencial e fenomenológica.

Sendo o tédio o fenómeno que queremos compreender, porquê adotar o paradigma fenomenológico heideggeriano e não o modelo husserliano? Fundamentalmente porque o tédio se manifesta através de uma peculiar experiência do tempo. E a conceção fenomenológica de matriz husserliana não se adequa, a meu ver, à explicitação dessa experiência temporal.

¹ É comum dividir-se a obra de Heidegger em duas fases designadas «primeiro Heidegger» e «segundo Heidegger». A primeira vai até ao final dos anos 20, altura em que se considera ter havido uma inflexão no seu pensamento da ontologia fundamental para a metaontologia. O «primeiro Heidegger» é sobretudo associado à «Análítica do Dasein», da primeira metade de *Ser e Tempo*. É de sublinhar que a divisão da filosofia de Heidegger em fases não é pacífica.

² Por exemplo, Aristóteles, Sto. Agostinho, Immanuel Kant, Henri Bergson, Edmund Husserl, Merleau-Ponty, Jean Paul-Sartre, Gilles Deleuze.

A fenomenologia de Husserl, centrada na consciência, concebe o tempo como o tempo transcendental de uma consciência pura³, que é a forma temporal em que os fenômenos se dão. Esta forma é um «agora» no qual sucessivamente os fenômenos vão aparecendo à consciência, e após a aparição vão sendo retidos na profundidade da consciência. Este processo de constituição e conservação dos objetos na consciência é a intencionalidade longitudinal ou constituinte. A par com esta intencionalidade há também a intencionalidade transversal que corresponde à consciência constitutiva do próprio tempo, tempo que é fenomenológico.

A concepção fenomenológica husserliana do tempo explica como é que os fenômenos ocorrem e como é que vão sendo conservados enquanto objetos ou estados vividos pela consciência. E explica também como é que se mantém a identidade da consciência temporal *a priori*, ao longo do fluxo de aparição dos fenômenos. O problema é que esta concepção não contempla modalidades diferentes de temporalização. E assim não permite a compreensão de um fenômeno na sua especificidade temporal. Com base na fenomenologia husserliana, nunca compreenderemos a especificidade que distingue fenômenos afetivos diversos, por exemplo, o medo e a angústia. Porque essa especificidade está enraizada na nossa experiência temporal e Husserl não nos apresenta as categorias necessárias para pensarmos uma experiência humana do tempo na sua variedade afetiva.

A fenomenologia de Heidegger, por sua vez, ao invés de identificar o tempo com a consciência, identifica-o com o ser. Aliás, a sua grande inquietação filosófica prende-se com a ontologia e, por isso, a sua compreensão do tempo é também ela ontológica. O ser não se divide à partida em duas grandes regiões (consciência e realidade), como defendia Husserl. Para Heidegger, primeiro há que compreender o ser e só depois encontrar as suas regiões. Assim sendo, a fenomenologia heideggeriana do tempo é uma ontologia da experiência do tempo.

Considerando que o ser humano é *Dasein* e que enquanto tal é abertura do ser, nós somos temporalidade em exercício e esse exercício é um projetar-se do ser que pode assumir diferentes modos, a que Heidegger chama temporalizações. Ora, é precisamente

³ Cf. a este respeito HUSSERL, E.: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tradução de Henri Dussort, Paris, P.U.F., 5ª edição, 1996 (1ª edição : 1964).

através da análise desses modos que vamos interpretar o fenômeno do tédio. O que não seria possível fazer através do paradigma husserliano.

Além disso, a perspectiva da subjetividade transcendental da consciência pura diminui também as possibilidades de compreensão do fenômeno do tédio pois corta a relação entre o ser humano e o mundo. A *epoché* e a redução transcendental são limitadoras da reflexão filosófica existencial uma vez que nos deixam apenas com uma vida da consciência e o seu mundo interior noemático dos vividos intencionais. E essa vida da consciência pura não capta verdadeiramente os fenômenos enquanto fenômenos do humano na sua relação com um mundo. Porque o mundo interior da consciência não é o horizonte onde existimos e onde nos relacionamos temporalmente, espacialmente e compreensivamente com os outros semelhantes a nós e com todas as outras coisas que povoam esse mundo. Este mundo da consciência opõe-se a um mundo físico exterior sobre o qual não podemos afirmar nada porque foi sujeito à *epoché*. Se tentarmos compreender a nossa existência apenas como o conjunto das vivências da consciência, o sentido de mundo perde-se. Existencialmente o mundo é o ambiente em que somos. Se reduzirmos esse ambiente a um recetáculo como a consciência, não teremos como compreender claramente fenômenos como o tédio ou a angústia, porque eles só são compreensíveis assumindo que são estados afetivos de um ente que está no mundo e que na relação com esse mundo pode sentir-se entediado ou angustiado ou culpado, etc.

Heidegger, por sua vez, propõe-nos uma nova perspectiva existencial e fenomenológica que não opõe um mundo interior e subjetivo a um mundo exterior e objetivo, nem tão-pouco concebe a relação entre o ser humano e o mundo como uma relação entre sujeito e objeto. De acordo com esta perspectiva, o ser à maneira do humano e o mundo não se opõem, pelo contrário, existem co-originariamente e ambos são transcendentais pois a existência humana originariamente é *ek-sistência* e quando existe um mundo existe também enquanto horizonte dessa existência, que é um horizonte temporal. Não há oposição entre interior e exterior porque é da natureza do ser estar sempre já «em direção a». Ser é *transcendens*.

À existência do humano no mundo Heidegger chama facticidade. Este mundo em que facticamente existimos não é a *res extensa* de Descartes. Trata-se antes de uma conjuntura que integra uma rede de significações cuja origem é o ser humano enquanto ser-no-mundo. E é precisamente a hermenêutica da facticidade que nos vai ajudar à

auto-compreensão da nossa vida e, neste âmbito, poderemos encontrar o suporte necessário para a interpretação do fenómeno do tédio.

Uma outra razão para adotarmos a fenomenologia do *Dasein*, ao invés da husserliana ou de qualquer outra, é o facto de Heidegger se ter debruçado aprofundadamente sobre a experiência do tédio, tendo realizado uma fenomenologia do tédio como nenhum outro filósofo o fez. E por isso a primeira parte deste trabalho irá basear-se fundamentalmente no pensamento heideggeriano com o objetivo de chegarmos à desocultação e esclarecimento do fenómeno do tédio no seu dar-se, na nossa relação com o mundo e com os outros. Acompanhando o pensamento de Heidegger e o seu método fenomenológico e, através das suas operações – redução, construção, de-struição⁴ – iremos desocultando passo a passo o fenómeno do tédio enquanto experiência de um ente que, sendo *Dasein*, essência, problematiza e interpreta o ser.

Na primeira parte desta dissertação, o segundo, o terceiro e o quarto capítulo exploram, respetivamente, as noções de afetividade, temporalidade e tédio. *Ser e Tempo* é uma base fundamental para o estudo da afetividade e da temporalidade. Com ele sistematizamos a estrutura existenciária do *Dasein*, da qual a afetividade faz parte, e percebemos que a temporalidade constitui o fundamento originário da unidade complexa dos existenciários. Os *Conceitos Fundamentais de Metafísica* são o fundamento para o início do desvelamento do fenómeno do tédio, fornecendo-nos uma tipologia do tédio que distingue o fenómeno em três formas - da mais superficial à mais profunda - e manifestando também a sua íntima ligação com a temporalização da nossa temporalidade. *O conceito de Tempo*, obra anterior a *Ser e Tempo* e preconizadora do que iria ser a *Análítica do Dasein*, é o ponto de partida para o estudo do que é o tempo. No estudo da afetividade recorreremos também a *Que é metafísica?*, obra em que Heidegger distinguiu o papel da angústia e do tédio, embora aqui o tédio não tenha ainda o destaque principal, como terá em *Conceitos Fundamentais de Metafísica*. O

⁴ A redução fenomenológica é o primeiro encaminhamento em direção ao ser do ente, em que o olhar se afasta do ente e volta-se para o seu ser. Na construção fenomenológica, que se segue à redução, o olhar aproxima-se desvelando e captando compreensivamente o ser visado pela redução e, assim, vai desvelando passo a passo as estruturas existenciais. A de-struição é uma operação transversal às outras duas que consiste na crítica às dissimulações que escondem os fenómenos genuínos do ser. Cf. HERRMANN, F.-W.: “A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do *aí-ser* e Fenomenologia Reflexiva da Consciência”. Tradução de P. Sobral Pignatelli. Coordenação científica, anotação e revisão da tradução de Irene Borges-Duarte. In: *Separata da revista Phainomenon* 7.Lisboa, C.F.U.L., Outono de 2003, 157-194.

nosso caminho nesta primeira parte consiste na apresentação e interpretação dos textos de Heidegger, descortinando tudo o que é relevante para uma investigação sobre o tédio como fenómeno existencial.

As minhas limitações na leitura da língua alemã constituem sem dúvida uma dificuldade num estudo em que o aparelho conceptual vem do pensamento de um filósofo alemão. As traduções, como sabemos, por muito rigorosas que sejam, não substituem completamente a leitura dos originais. Procurei colmatar essa falha consultando frequentemente os textos em alemão, a fim de verificar qual a origem dos termos usados nas traduções. Além disto, o uso de traduções em outras línguas⁵ que não o português obrigou-me ao trabalho de procurar a melhor tradução para a nossa língua. Neste trabalho, foi muito útil o glossário de termos-chave heideggerianos da edição de *Caminhos de Floresta*, da responsabilidade do projeto de investigação “Heidegger em Português”, cuja investigadora responsável é Irene Borges Duarte. Foi também preciosa a ajuda da própria Irene Borges Duarte, ao aconselhar-me sobre a tradução de diversos termos.

4. A fenomenologia do tédio em Fernando Pessoa

Decidido o ponto de vista filosófico, senti ainda a necessidade de um outro ponto de vista: o discurso poético-literário sobre o tédio. Porque o discurso filosófico só por si parece insuficiente para descrever a experiência do tédio na existência humana. Há uma riqueza imensa na descrição pessoal e literária do sentir tédio que não se consegue encontrar num discurso lógico-conceptual da filosofia, mesmo quando esse *lógos* é fenomenológico e existencial, como é o caso do discurso heideggeriano. E quem melhor para nos acompanhar do que alguém que escreveu na nossa língua e que dedicou tantas linhas do seu pensamento ao tédio? Quem melhor do que Fernando Pessoa, quando nos apaixonamos pela sua obra e nos sentimos afetivamente tomados por ela? Principalmente quando a sua obra é tão marcada pela interrogação filosófica. Além do mais, trata-se de um poeta que viveu, tal como o filósofo Heidegger, uma mundividência própria da modernidade tardia.

⁵ São sobretudo traduções francesas. Por exemplo, de *Ser e Tempo* (tradução de François Vezin) e dos *Seminários de Zollikon* (tradução de Caroline Gros).

Porém, o uso de textos não filosóficos levanta algumas dificuldades pela falta de sistematização e pela falta de uma definição rigorosa dos termos usados. O caráter assistemático do *Livro do Desassossego* e a natureza poética dos textos de Álvaro de Campos implicam um percurso pelas obras no sentido de encontrar o que nos interessa e ligar as partes entre si segundo um fio condutor.

Encontramos na obra de Pessoa, mais precisamente, nos escritos atribuídos ao seu semi-heterónimo Bernardo Soares, uma fenomenologia do tédio. O *Livro do Desassossego* apresenta indubitavelmente fragmentos que constituem essa fenomenologia. E encontramos também uma extensão considerável de texto que nos oferece uma fenomenologia da existência. Este belo e insólito *Livro* é de uma profundidade admirável enquanto exercício descritivo e compreensivo, interrogativo e provocador, que evoca a complexidade extrema da experiência de sermos humanos.

Confrontamo-nos com um discurso pessoano que é fenomenológico mas que expressa frequentemente uma conceção próxima da fenomenologia da consciência. Fernando Pessoa/Bernardo Soares toma-se a si próprio como uma consciência e confere verdadeira realidade apenas aos conteúdos dessa consciência. E chega até a sublinhar a importância do processo reflexivo de desdobramento da consciência sobre si mesma. Isso torna difícil o uso exclusivo do modelo fenomenológico de Heidegger. Por isso, faço também uso de uma perspectiva e de uma terminologia mais próximas de Husserl.

Para além do *Livro do Desassossego*, também na poesia de Álvaro de Campos nos deparamos com a experiência pessoana do tédio, mas não do modo explícito com que Bernardo Soares encetou a descrição deste fenómeno. Em Campos, trata-se mais da manifestação da abertura para o mistério metafísico, a qual é acompanhada do sentimento de tédio. Considero que os versos do Engenheiro Campos complementam e enriquecem a fenomenologia do tédio do ajudante de guarda-livros.

Procuramos desvendar a experiência pessoana do tédio a partir do *Livro do Desassossego* e a partir do *Livro de Versos* de Álvaro de Campos. A partir do estudo do tédio e da existência humana segundo a fenomenologia de Heidegger, extraímos os instrumentos conceptuais para serem aplicados à leitura e interpretação da obra de Fernando Pessoa. Esta conceptualização, no entanto, não funciona como uma grelha rigorosa e exclusiva, mas tão-só como um possível modelo de interpretação que não pretende espartilhar a nossa leitura dos textos pessoanos.

Defendo que os textos de Pessoa se coadunam com o espírito do pensamento heideggeriano. Contudo, a escassez de bibliografia específica que compare Heidegger e Pessoa, particularmente sobre o fenómeno do tédio, obriga-me a uma interpretação de maior risco, por não poder fundamentá-la em estudos já reconhecidos pela sua relevância. O estado da arte sobre este assunto é ainda muito pobre e eu espero que o presente estudo possa contribuir para o seu enriquecimento.

A leitura, a interpretação e o comentário do *Livro do Desassossego* dividem-se por três capítulos. Esta divisão tem por base, em primeiro lugar, a dupla autoria Vicente Guedes/Bernardo Soares.⁶ O primeiro capítulo refere-se aos textos atribuídos a Guedes, o segundo e o terceiro dizem respeito aos textos atribuídos a Soares. A divisão da análise dos textos atribuídos a Soares em dois capítulos visa marcar a passagem da fenomenologia da existência para a fenomenologia do tédio. E é a partir das descrições sobre a existência que interpretamos a sua fenomenologia do tédio. O quarto e último capítulo da segunda parte é exclusivamente dedicado aos poemas de Álvaro de Campos.

Metodologicamente, os procedimentos são a leitura e interpretação dos textos a par e passo, seguindo a ordem das edições adotadas⁷, e o diálogo com comentadores. Para o *Livro do Desassossego*, os interlocutores principais são José Gil e Irene Borges Duarte que defendem teses distintas sobre o tédio em Fernando Pessoa. Na leitura do *Livro de Versos* de Álvaro de Campos, dialogamos sobretudo com Eduardo Lourenço e, mais uma vez, com José Gil.

Procuró mostrar que há uma diferença relevante entre o tédio existencial de Vicente Guedes e o de Bernardo Soares, e que a opção de dividir o estudo do *Livro do Desassossego* segundo duas autorias faz, portanto, sentido.

Na sua totalidade, a segunda parte é um exercício de desocultação do fenómeno do tédio a partir da experiência apresentada por Pessoa. Com a leitura dos textos pessoanos procuró encontrar indícios que atestem existencialmente a tese que me proponho defender: que o tédio tem um papel na existência humana e que esse papel pode ser tomado positivamente.

⁶ A edição do *Livro do Desassossego* adotada – a de Teresa Sobral Cunha, de 2008 - distingue duas autorias e divide-se em dois livros: livro primeiro (Vicente Guedes) e livro segundo (Bernardo Soares). Justificarei a escolha desta edição no “Excurso 2”.

⁷ No caso da poesia de Álvaro de Campos, a edição adotada é a de Teresa Rita Lopes.

O título – “A fenomenologia do tédio no *Livro do Desassossego*: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa” – expressa o peso que o *Livro* terá nesta dissertação. Grande parte deste trabalho versa sobre o seu conteúdo. A defesa da tese sobre o papel do tédio na existência humana começa verdadeiramente com o *Livro* e volta necessariamente a ele. Contudo, o recurso a Pessoa não se resume ao *Livro do Desassossego*. Debruçamo-nos também sobre a poesia de Álvaro de Campos. A leitura de Pessoa é orientada pela fenomenologia existencial de Heidegger, daí a expressão “de Martin Heidegger a Fernando Pessoa”. O sentido contrário também é pertinente: ler Heidegger à luz de Pessoa. O que fará todo o sentido em modo de conclusão. O título indica também, indubitavelmente, a centralidade do fenómeno do tédio neste trabalho.

No “Excurso 1”, incluído no início da segunda parte, é explorada a questão da heteronímia porque ela é importante para a compreensão do fenómeno do tédio, sobretudo no seu entrelaçamento com o fenómeno da despersonalização, como se revela ao longo da leitura dos textos do *Livro do Desassossego*. E também porque a opção por alguns «outros-Pessoa» - Vicente Guedes, Bernardo Soares e Álvaro de Campos – implica uma reflexão sobre a origem e o significado da heteronímia. Além disso, a tematização da heteronímia é incontornável quando se fala de Fernando Pessoa. A orientar-nos neste excurso teremos Jorge de Sena, Eduardo Lourenço e José Gil. Escolhi Eduardo Lourenço e José Gil por serem dois interlocutores fundamentais na minha leitura dos textos de Pessoa. E escolhi Jorge de Sena por ter sido o primeiro investigador encarregue de preparar a edição do *Livro do Desassossego*.⁸

Ainda antes de iniciar o estudo do *Livro do Desassossego*, apresento no “Excurso 2” a história do *Livro*, com a polémica em torno das questões do *corpus*, da autoria e da ordenação dos fragmentos. Aqui recorreremos preferencialmente a editores do *Livro*, como Richard Zenith, Teresa Sobral Cunha e Jerónimo Pizarro.

⁸ Apesar de não ter levado até ao fim esta tarefa, chegou a redigir um texto que seria a Introdução à edição *princeps* do *Livro*: “Introdução ao *Livro do Desassossego*” (1964). Esse texto, para além da reflexão sobre a heteronímia, permite estabelecer a ponte para o “Excurso 2”, que é dedicado à história das edições do *Livro*.

5. Enquadramento da problemática: a era da técnica

Finalmente, e com base no que foi mostrado através de Heidegger e de Pessoa, refletimos sobre a experiência da temporalidade e do tédio na nossa época. Esta reflexão constitui a terceira e última parte desta dissertação.

O objetivo do primeiro capítulo da terceira parte é caracterizar a Modernidade. Para o concretizar recorreremos mais uma vez à obra de Heidegger, desta vez para explorar a sua conceção da modernidade como «era da técnica». Fazemo-lo a partir dos textos “A questão da técnica”, “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»” e “Para quê poetas?”. E recorreremos também a alguns teóricos da modernidade: Marshall Berman, Matei Calinescu e Zygmunt Bauman. A preferência por Berman e por Bauman assenta nas suas metáforas da modernidade⁹ que acentuam o caráter nihilista da cultura moderna. A preferência por Calinescu, por sua vez, prende-se com o seu estudo das correntes estéticas e intelectuais da modernidade e, particularmente, pelas referências à discussão sobre a pós-modernidade.

Este é também o momento para falar sobre o *spleen* de Baudelaire, que reservei para esta última parte por ser já uma figura muito próxima da nossa modernidade tardia. E também pela sua reflexão sobre a noção de Modernidade.

A terceira parte inclui ainda um segundo capítulo – o último de todos - sobre a experiência perturbada do tempo e sobre a possibilidade do tédio como manifestação de mal-estar psíquico e de mal-estar existencial. Aqui é novamente sublinhada a natureza afetiva e temporal do tédio. E este é o espaço propício para discutir mais uma vez a tese de uma finalidade existencial do tédio. Este capítulo inicia com o problema da distinção entre saúde e doença e seguirá pela senda da doença psíquica, com recurso a alguns exemplos de psicopatologias e da sua experiência temporal específica, terminando com o entrelaçamento entre o tédio e o mal-estar psíquico. A perspetiva adotada será a da psicopatologia fenomenológica, com referência especial à *Daseinsanalyse*. Destacam-se alguns estudiosos, como Henri Maldiney, Arthur Tatossian e Georges Charbonneau, que se dedicaram à fenomenologia aplicada no domínio da doença psíquica e da psicoterapia. Porém, a escassez da bibliografia específica sobre o tédio no contexto da

⁹ M. Berman fala da Modernidade como uma época em que «tudo o que é sólido se dissolve no ar» e Z. Bauman fala-nos em «modernidade líquida».

doença psíquica e numa perspetiva fenomenológica torna difícil o estabelecimento de conclusões.

6. O contributo da presente abordagem

A novidade da presente abordagem consiste na leitura global do *Livro do Desassossego* e do *Livro de Versos* à luz do fenómeno do tédio, numa perspetiva filosófica e fenomenológica. Um estudo no âmbito da fenomenologia existencial permite explorar aprofundadamente o carácter existencial do tédio de Pessoa e explorar a hipótese de uma função positiva da afeção do tédio, que muitas vezes é concebida como afinção estéril, ou como afinção que só tem produtividade ao nível criativo da arte.

A novidade consiste também no estudo sistematizado e específico sobre as relações entre Heidegger e Pessoa, em torno do tédio. Procuramos descobrir como é que a fenomenologia heideggeriana do tédio contribui para a compreensão da fenomenologia pessoana do tédio e vice-versa. Penso que o estudo conjunto destes autores pode abrir novas vias profícuas para o estudo quer de um quer de outro. Alegra-me muito poder contribuir a desbravar esta via.

PARTE I

O fenómeno do tédio existencial no pensamento heideggeriano

CAPÍTULO 1

Contextualização fenomenológica cultural da problemática do tédio

I.1.1. O tédio enquanto fenómeno cultural

Como é que encontramos o tédio? Como é que ele se manifesta para nós? O tédio é primeiramente uma experiência vivida do ponto de vista natural. E, desse ponto de vista, encontramos o tédio como algo que nos acontece sentir. Há momentos em que sentimos psicologicamente qualquer coisa que designamos por tédio e que associamos frequentemente ao enfado, ao aborrecimento, à rotina, ao tempo que se arrasta e não nos traz nada que nos satisfaça, que não traz nada que nos faça esquecer a própria passagem do tempo. Este sentir a que na nossa língua chamamos «tédio» é uma experiência que não pertence apenas ao ser humano moderno e à sua cultura. Podemos encontrá-la noutros contextos culturais, embora com características diversas. Grégori Jean defende que o tédio enquanto «fenómeno cultural» não pode manifestar-se senão numa relatividade por princípio dos tempos e dos lugares.¹⁰ É evidente que o tédio possui uma história bem como uma geografia. Considerá-lo na sua especificidade de fenómeno moderno, faz surgir vastos horizontes e perspetiva abertas sobre o fenómeno do tédio.

Como é que encontramos culturalmente o tédio? No ser humano ocidental moderno, encontramos-lo como uma experiência afetiva da existência humana marcada pela era da técnica. As características desta existência humana moderna levam à manifestação de um tédio culturalmente reconhecível.

Noutros contextos culturais, um idêntico fenómeno manifesta-se. O que haverá em comum às diversas manifestações culturais do tédio? À primeira vista e em primeiro

¹⁰ Cf. JEAN, G.: «L'ennui : à la croisée des temps ». In : Camilleri, Sylvain, Perrin Christophe *et al*: *Épreuves de la vie et souffrances d'existence. Regards phénoménologiques*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2011, p.82.

lugar, o facto de se manifestar como fenómeno afetivo. Em segundo lugar, o seu carácter geralmente negativo, de um afeto que não é desejado. Em terceiro lugar, a sua relação com o tempo.

Quando falamos em «tédio» referimo-nos a um estado afetivo, quer dizer, a um modo de estarmos dispostos para o mundo e para nós mesmos, que faz variar a nossa perceção das coisas. Mas qual é a sua especificidade? Se pretendemos elucidar o conceito de tédio, precisamos de circunscrevê-lo na sua especificidade, mas, também, de mostrar a sua diversidade. Aquilo que correntemente designamos por «tédio» é algo que pode assumir manifestações diversas, de tal modo que faz sentido falar-se em tipologia do tédio.

No livro intitulado *Pequena filosofia do tédio*¹¹, Lars Svendsen¹², centrou-se num tipo de tédio em particular – o tédio existencial – e analisou-o no contexto da existência do homem moderno. Nesta mesma obra expôs duas tipologias do tédio¹³, uma delas é a de Martin Doehlemann, e a outra é a de Milan Kundera. Este último distingue três categorias de tédio: o tédio passivo, o tédio ativo e o tédio em revolta. Doehlemann, por sua vez, distingue quatro tipos de tédio: situacional, de saturação, existencial e criador. A tipologia de Kundera tem em conta apenas o modo como o sujeito reage ao tédio, por exemplo, passiva ou ativamente. Enquanto a tipologia de Doehlemann nos dá uma classificação que está mais centrada no próprio fenómeno do tédio e não no modo como respondemos a ele. É nesta segunda tipologia que nos vamos centrar.

O «tédio situacional» corresponde à feição mais banal, mais conhecida e, porventura, mais frequente do tédio. Esta modalidade de tédio é também chamada de «tédio comum». É o que sentimos quando uma espera se torna longa e aborrecida, uma vez que não encontramos nada que ocupe o nosso interesse enquanto esperamos. Trata-se de um tipo de tédio com um motivo determinado por circunstâncias do mundo e que apresenta um carácter provisório. Este estado de tédio termina quando finda o compasso de espera. Por exemplo, quando esperamos pela chegada de alguém, entediamos-nos porque nada no mundo consegue cativar a nossa atenção para além da expectativa da chegada dessa pessoa. Podemos, entretanto, procurar toda a espécie de entretenimento,

¹¹ SVENDSEN, L. (1999): *Petite philosophie de l'ennui*, tradução de Hélène Hervieu, Paris, Fayard, 2006.

¹² Professor do departamento de filosofia da Universidade de Bergen (Noruega).

¹³ Svendsen, *op. cit.*, pp. 56-7.

mas nenhum surte o efeito de nos desentediarem. Esta forma de tédio é considerada superficial pois à partida não afeta a totalidade da nossa existência, mas apenas uma situação particular vivida. O «tédio de saturação» é o estado pelo qual somos tomados quando temos demasiadas coisas e tudo se torna banal. Uma vida de abundância material, em que nenhum esforço é requerido para obtermos o que desejamos, pode conduzir-nos a um tédio que é mais durador que o anterior, mas ainda marcado por circunstâncias externas. Associado às atividades criativas, particularmente, à arte, temos o «tédio criador» que se caracteriza pelos seus resultados, por nos obrigar a fazer alguma coisa de novo. O que é determinante não é a sua origem nem tão-pouco a sua duração, mas sim o que ele produz. Quando tudo nos aborrece, eis a ocasião que nos impele à originalidade, à criação de qualquer coisa nova. Este é um tipo de tédio considerado positivamente. Frequentemente contraposto ao «tédio situacional», enquanto tédio superficial, é o «tédio existencial», entendido como uma forma profunda de tédio.

Fora da tipologia descrita, podemos encontrar outros tipos, por exemplo, o «tédio psicopatológico», de ordem clínica. É o tédio enquanto manifestação de distúrbios psíquicos. Pode estar associado, por exemplo, a depressões. Salientamos que esta lista pode ser aumentada e organizada em torno de diferentes tipologias. Martin Heidegger, por exemplo, optou por uma tipologia centrada no grau de profundidade do tédio, tendo distinguido três tipos: o tédio superficial («o ser entediado por algo»), o tédio intermédio («o entediar-se») e o tédio profundo («o estar-se entediado»), admitindo ainda várias matizes do tédio que se podem encontrar nos intervalos entre estes três tipos.

Das formas de tédio descritas, tomarei como objeto de estudo o «tédio existencial». Não é minha intenção demonstrar uma essência universal do tédio, nem tão-pouco descrever todas as suas manifestações culturais e as suas modalidades. Estudá-lo-ei como fenómeno situado, próprio da cultura da modernidade, e na sua modalidade existencial.

Segundo Lars Svendsen, “(...) o tédio existencial é um fenómeno próprio da modernidade, embora possamos encontrar algumas exceções”¹⁴. O conceito moderno de tédio tem os seus antecedentes culturais e nessas formas anteriores podemos encontrar

¹⁴ *Idem*, pp. 29-30.

algumas semelhanças com o tédio existencial, mas as descrições não apresentam necessariamente o mesmo tipo de fenómeno. Por isso, não tratamos o fenómeno do tédio existencial como se fosse comprovadamente um fenómeno constitutivo da natureza humana. Embora até o possa ser...¹⁵

Svendsen defende que o tédio só se tornou um fenómeno cultural central desde há alguns séculos.¹⁶ Afirma que é difícil estabelecer precisamente quando é que surgiu este fenómeno enquanto fenómeno típico da modernidade, pois ele teve antecessores. Estas formas antecedentes do tédio moderno eram em geral restritas a grupos, como a nobreza ou o clero. Enquanto o tédio, tal como o conhecemos hoje em dia, pode tocar qualquer um.

Como é que o tédio existencial (ou algo semelhante a ele) foi sentido em diferentes momentos culturais da história humana? Iremos apresentar de seguida algumas experiências culturais do tédio, aquelas que considero mais relevantes: o *Tedium vitae*, a *acedia* e o *ennui*. Ficam de fora deste capítulo outras formas culturais de tédio, que serão abordadas posteriormente.¹⁷

I.1.2. *Tedium vitae*

Na antiguidade romana, no séc. I, encontramos, a partir da obra de Lucius Anneus Seneca, o «*taedium vitae*», que prenuncia já o que mais tarde será entendido como

¹⁵ Grégori Jean afirma que apesar do que a história ou a geografia possam ter aqui de determinante, o que poderíamos chamar «testemunhos do tédio» impressionam, sobretudo, pela sua profunda similitude. Sem dúvida que os seus contextos são variáveis. Mas quanto ao fenómeno do tédio ele mesmo, é forçoso constatar uma notável constância, não tanto em relação às «descrições», mas no modo de o apreender. Cf. Jean, G., *op. cit.*, pp.82-83.

¹⁶ Svendsen, *op. cit.*, p. 16. Svendsen refere como exceção o *taedium vitae* de Séneca.

¹⁷ Excluí deste capítulo o *spleen* e a melancolia, formas que serão abordadas na terceira parte desta dissertação: o *spleen* a propósito de Charles Baudelaire e a melancolia em relação às psicopatologias. O *spleen*, a melancolia e o tédio designam estados afetivos particulares que, na crítica como na literatura, tendem a confundir-se, especialmente porque apresentam manifestações comuns: uma profunda tristeza que pode ir até ao abatimento, uma ausência de interesse que pode transformar-se às vezes em descontentamento por tudo, um humor desgostoso, uma perspetiva pessimista da existência.

«tédio existencial». O seu trabalho, segundo Reinhard Kuhn, constitui o mais sério tratamento do problema do tédio na antiguidade¹⁸.

No diálogo sobre a Tranquilidade da Alma¹⁹ [*De tranquillitate animi*], entre Sereno e Séneca, é analisado um mal que afeta a alma de Sereno. Sereno dirige-se a Séneca como se de um médico se tratasse, descrevendo-lhe os sintomas da sua doença, e pedindo-lhe remédio para esse mal cujo nome desconhece. Os sintomas que descreve resumem-se, no fundo, à inconstância da alma, ao desassossego interior e à incapacidade de permanecer tranquilamente na solidão. Séneca responde dizendo que o equilíbrio da alma que Sereno deseja é a tranquilidade²⁰. E define a tranquilidade como o estado da alma que se alegra consigo mesma sem abdicar do prazer, mantendo-se plácida, sem se exaltar nem se deprimir. Em II.6, afirma que aqueles que são atormentados pelo tédio e pela indolência estão sujeitos a constantes mudanças de humor. E em II.7, que o seu efeito é o descontentamento do sujeito consigo próprio. A alma é assolada por uma agitação incontrolável que a deixa paralisada, pela inconstância dos desejos que vão sendo continuamente abandonados. A alma não consegue fixar-se em nada. Em II.9, diz-nos que este estado piora se procuramos o ócio, porque sem as distrações das atividades que nos vão ocupando a alma, ficamos angustiadamente entregues a nós mesmos, e tudo se torna insuportável, desde a solidão até ao espaço físico envolvente.

“Daqui o tédio e o descontentamento consigo mesmos, a inquietação de uma alma que em nada se fixa, e o triste e doentio pesar que lhes suscita o ócio, sobretudo quando têm pudor em admitir as razões desse estado e a vergonha causa tumultos dentro deles; (...)”²¹

As ocupações não conseguem esconder o tédio da vida e o ócio ainda o torna mais manifesto. Numa tentativa desesperada de combater o seu mal, o «doente» procura usar a mudança como remédio e empreende viagens cujo destino não importa.²² Porém, o mal não é provocado pelos lugares mas sim por nós mesmos. Séneca, citando Lucrecio:

¹⁸ KUHN, R: *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, New Jersey, Princeton University Press, 1976, p. 28.

¹⁹ Seguirei a tradução portuguesa: SÉNECA: *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma*, tradução de Ricardo Ventura, Lisboa, Ésquilo, 2006.

²⁰ Séneca: *De tranquillitate animi*, II.3.

²¹ *Idem*, II.10: “*Hinc illud est taedium et displicentia sui et nusquam residentis animi uolutatio et otii sui tristes atque aegra patientia, utique ubi causas fateri pudet et tormenta introrsus egit uerecundia, in angusto inclusae cupiditates sine exitu se ipsae strangulant; (...)*”.

²² *Idem*, II.12 e 13.

“Deste modo foge cada um a si próprio constantemente”²³. E se não fugir torna-se para si próprio um fardo pesadíssimo. Este mal da alma pode até levar ao suicídio aqueles que, tomando desgosto pela vida e pelo mundo, se lamentam: “Sempre a mesma coisa!”²⁴. Pois até toda a mudança e novidade se tornam monótonas e repetitivas, uma vez que não anulam o tédio.

Também nas *Cartas a Lucílio*²⁵ [*Ad Lucilium Epistulae*] é tratado este problema. Por exemplo, na carta XXVIII, Sêneca descreve o viajante frenético que, de viagem em viagem, procura fugir do tédio, não percebendo que o mal está em si e que o carrega sempre como fardo para onde quer que vá.

“É a alma que deves mudar, não o céu”²⁶

«Mudar de ares» não cura esta «doença». É da alma que ela vem e é a partir da alma que deve ser combatida. Esta ânsia de viajar, de mudar de lugar, corresponde ao conceito de «*horror loci*», que literalmente significa «horror do lugar». A aversão aos lugares constitui uma alteração da nossa relação com o espaço, que pode ser considerada como manifestação do *taedium vitae*. Essa manifestação denuncia que algo vai mal na existência, que há uma insatisfação latente que vem do ser humano e não do mundo.

Sereno dizia a Sêneca que aquilo que o “perturba não é a tempestade, mas sim o enjoo de navegar”²⁷. Se tomarmos o navegar como metáfora da nossa existência, então o enjoo [*nausea*] será um mal existencial. Na perspectiva contemporânea, esta conceção de *taedium vitae* como um mal ou doença para a qual é preciso encontrar remédio, é frutífera. Não pelo facto do tédio ser efetivamente definido como uma doença, mas por ser tratado como manifestação de alguns distúrbios psicopatológicos e associado às chamadas «patologias do tempo».

Como é que era sentido o *taedium vitae*? Como é que ele se manifestava? Como um mal-estar existencial que resultava num desassossego constante e num desgosto pela vida. Este estado de alma é contraposto à tranquilidade.

²³ *Idem*, II.14: «*Hoc se quisque modo semper fugit*».

²⁴ *Idem*, II.15: «*Quousque eadem?*».

²⁵ Foi seguida a tradução inglesa: Sêneca: *IV, Ad Lucilium Epistulae Morales, I*, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, trad. Richard M. Gummere, 1979.

²⁶ Sêneca: *Ad Lucilium Epistulae*, XXVIII, 1: «*Animum debes mutare, non caelum*».

²⁷ Sêneca: *De tranquillitate animi*, I.18. *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma*, Trad. Ricardo Ventura, p.72.

I.1.3. *Acedia*

O *taedium vitae* não foi o único antecedente do fenómeno moderno do tédio. Derivado da língua grega antiga, encontramos o termo latino *acedia*, formado por *alfa* privativo e por *kedos*²⁸. A sua raiz grega - ἀκηδία – significava, literalmente, «falta de cuidado», designando os estados de indiferença e de torpor. Todavia, o conceito de ἀκηδία não teve senão um papel marginal no pensamento grego clássico. É preciso chegar ao séc. IV, com os primeiros anacoretas do deserto de Alexandria, para que o termo ganhe um significado mais preciso, particularmente com Evagrius Ponticus (séc. IV). *Acedia* veio a tornar-se um outro fenómeno que pode ser entendido como um antecedente cultural do tédio existencial moderno, embora com as devidas distâncias, uma vez que a *acedia* está intimamente ligada à religião.

Evagro, o Pôntico²⁹, vê na *acedia* a marca do demónio do meio-dia³⁰ [*daemon meridianus*]. Evagro terá nascido em 345. Ficou conhecido pela sua sistemática categorização dos oito demónios ou espíritos malignos³¹, responsáveis por aquilo a que hoje chamamos os sete pecados capitais.³² É particularmente para os monges que Evagro escreve. A *acedia* reveste-se, portanto, de um carácter religioso e moral. É um estado de alma moralmente indesejável que deve ser combatido pelo monge. O monge deve lutar contra os maus pensamentos [λογισμοί] a que é incitado pelo demónio do meio-dia.

Evagro refere-se ao demónio da *acedia* como o mais opressivo dos demónios, mas também como aquele que uma vez vencido deixa a alma mais fortalecida. No

²⁸ Cf. *Oxford English Dictionary*: ἀ not + κηδ-ος care, κηδ-ομαι I care, lit. non-caring-state.

²⁹ Edição seguida para o estudo de Evagro, o Pôntico: SINKEWICZ, R. E.: *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, New York, Oxford University Press, 2003.

³⁰ O terrível ‘demónio do meio-dia’ do *Salmos*, 90:6. Demónio que ataca o monge por volta da quarta hora [10h] e cerca a sua alma até à oitava hora [14h].

³¹ Também João Cassiano (sécs. IV e V), Papa Gregório I (séc. VI) e Tomás de Aquino (séc. XIII) se dedicaram à sistematização dos pecados capitais.

³² No século VI, O Papa Gregório I, o Grande, reduziu o número de pecados capitais de oito para sete, unindo *tristitia* e *acedia* num só pecado. Hoje em dia, a *acedia* é substituída pela preguiça.

tratado *Sobre os oito espíritos do mal*³³, Evagro usa várias analogias para tentar descrever o estado de alma do monge que é vítima do demónio do meio-dia. A *acedia*³⁴ é descrita como um relaxamento da alma que, nesse estado, não consegue resistir às tentações³⁵. O espírito da *acedia* impele o monge para fora da sua cela, na medida em que lhe retira a tranquilidade necessária para aí permanecer. Qualquer fantasia arrasta o espírito daquele que está dominado pela *acedia*. O monge, assolado por este demónio, não consegue ficar sossegado e aborrece-se se estiver muito tempo a fazer a mesma coisa. A cela torna-se pequena para ele. A sua atenção desvia-se continuamente procurando alguma novidade. A leitura de um livro dá-lhe sono e adormece com facilidade, não conseguindo concentrar-se na leitura. O demónio do meio-dia torna ainda o monge preguiçoso na prática das orações. No tratado *Sobre a vida prática*³⁶, Evagro relaciona a *acedia* com a vivência do tempo que se torna longo³⁷. O demónio faz parecer que o sol se move lentamente ou nada, e que o dia parece ter cinquenta horas de duração. Compele o monge a olhar constantemente pela janela para observar se o sol ainda vai longe da nona hora [15h]. Leva-o a sentir desagradado pela sua vida e a desejar uma forma de vida diferente. O demónio usa todas as estratégias para desassossegá-lo e levá-lo a sair da cela.

Esta relação entre o tédio e uma experiência do tempo que se alonga veio a tornar-se evidente no termo alemão *Langeweile* e foi objeto de meticulosa análise por parte de Martin Heidegger. A conceção do tédio como algo demoníaco foi mais tarde abordada por Kierkegaard.

A conexão entre o chamado «*daemon meridianus*» e o tédio existencial pode ser encontrada, na modernidade, em escritores como Balzac, Baudelaire e Flaubert³⁸.

Como é que a *acedia* foi sentida no contexto cultural religioso dos antigos monges católicos? À semelhança do *taedium vitae*, a *acedia* era também uma experiência de desassossego existencial e de desgosto pela vida, mas neste caso pela

³³ No original, Περί τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας, conhecido em latim por *De octo spiritibus malitiae*. Citaremos o tratado pelo título em Latim.

³⁴ O conceito de *acedia* denota conjuntamente o «espírito maligno» e o «movimento da alma».

³⁵ *De octo spiritibus*, 6.1.

³⁶ No original, πρακτικός, conhecido em latim por *Practicus*. Citamos este tratado pelo título em latim.

³⁷ *Practicus*, VI.12.

³⁸ Cf. Kuhn, *op. cit.*, p.42.

vida religiosa e monástica. Nesta expressão do tédio, manifesta-se também o *horror loci*, e ainda o horror ao tempo que se alonga.

I.1.4. *Ennui*

No século XVII, Blaise Pascal surge como o precursor teórico do tédio moderno. Os seus escritos, fragmentários, foram objeto de várias organizações e são conhecidos como *Pensées*³⁹. Estes pensamentos, marcados pela temática religiosa, falam-nos também da condição humana, da sua miséria e da vanidade do mundo. Pascal afirma que a condição do homem é a inconstância, o tédio e a inquietude⁴⁰. O tédio é equacionado conjuntamente com os conceitos de diversão [*divertissement*], de felicidade e de miséria.

A vida humana é plena de misérias como a morte, a doença, o sofrimento, a injustiça, a pobreza. Como pode o homem ser feliz numa existência marcada pela finitude e demais misérias? No fragmento 124⁴¹, Pascal diz que os homens não conseguindo vencer a morte resolveram, para serem felizes, não pensar nela. E que, apesar das suas misérias, o homem quer ser feliz e não pode deixar de querê-lo. Esta vocação para a felicidade leva o homem a não pensar na sua condição. Mas como é que consegue evitar tais pensamentos? Estando ocupado, distraído de si. A essa distração constante que constitui a atividade humana, Pascal chama «*divertissement*». E neste sentido, tanto as atividades laborais quanto as de lazer são diversão. São formas de desviarmos a atenção da nossa própria existência, pois a ausência de diversão acarreta a infelicidade: «(...) se fica sem aquilo a que chamamos diversão, ei-lo infeliz»⁴². É a agitação constante das atividades que nos impede de pensarmos na nossa infeliz condição. Os homens inventaram a diversão para se tornarem felizes. Eles não se conhecem a si mesmos. Acreditam sinceramente que procuram o repouso, e não procuram senão a agitação. Têm um instinto secreto que os leva a procurar a ocupação

³⁹ Citaremos a edição de Michel Le Guern: Paris, Col. Folio Classique, Gallimard, 2002. A referência à numeração dos fragmentos desta edição será sempre seguida da numeração da edição de Lafuma.

⁴⁰ PASCAL, B.: *Pensées*, edição de Michel Le Guern, Paris, Collection Folio Classique, Gallimard, 2002 (1ª ed: 1977), «*Vanité*», 22/Laf.24.

⁴¹ Pascal, *op. cit.*, «*Divertissement*», 124/Laf.133.

⁴² *Idem*, 126/Laf.136 : *s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux (...)*.

no exterior. Mas têm também um outro instinto secreto que os faz saber que a felicidade está no repouso e não na agitação.

«Assim se passa toda a vida; procuramos o repouso combatendo alguns obstáculos e, se os ultrapassamos, o repouso torna-se insuportável, pelo tédio que ele engendra; e torna-se necessário sair dele e implorar pela agitação. Porque, ou pensamos nas misérias que temos ou naquelas que nos ameaçam. E mesmo se nos sentíssemos suficientemente a salvo de todas as partes, o tédio, de sua própria autoridade, não deixaria de sair do fundo do coração onde ele tem raízes naturais, e de encher o espírito com o seu veneno.»⁴³

A diversão, além de evitar a infelicidade provocada pela consciência das nossas misérias e da vaidade do que nos rodeia, evita também o tédio, que é ele próprio um estado de alma infeliz. O tédio é o que sobrevém quando cessa a barafunda da diversão. Mas o sossego da ausência de ocupação traz um novo desassossego porque o homem não consegue suportar o tédio, esse tédio que lhe pertence, pois vem do fundo de si.

O que é um homem na natureza?

«Um nada face ao infinito, um tudo face ao nada, um meio entre tudo e nada, infinitamente distante da compreensão dos extremos.»⁴⁴

O tédio é precisamente o estado de espírito que faz o homem sentir o seu nada. E é também o estado que nos poderia levar a procurar um outro meio de lidar com a nossa existência que não seja a diversão.

«Mas a diversão entretém-nos e faz-nos chegar insensivelmente à morte»⁴⁵

Assim, encaminhamo-nos para a morte sem pensar nela, atordoados pela azáfama constante das nossas ocupações. Esta inconsciência e esta ilusão de felicidade pode ser desmascarada pelo tédio, se lhe dermos espaço para se apoderar de nós.

⁴³ *Ibidem* : «Ainsi s'écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et, si ont les a surmontés, le repos devient insupportable, par l'ennui qu'il engendre; et il en faut sortir et mendier le tumulte. Car, ou l'on pense aux misères qu'on a ou à celles que nous menacent. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du coeur où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.»

⁴⁴ *Idem*, «Transition», 185/Laf.199: «Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes».

⁴⁵ *Idem*, 393/Laf.414: «(...) mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort».

Essa ideia da inconsciência em que vivemos relativamente à nossa condição e da falta de lucidez que o tédio pode vir a colmatar, viria a ser pensada posteriormente, entre outros, por Fernando Pessoa e por Martin Heidegger.

O *ennui*, no contexto cultural do século XVII, e segundo a compreensão de Pascal, é o estado da alma – indesejável, pois infeliz – que aparece quando o sossego vem, quando cessa o bulício do *divertissement*, e que confronta o homem com o seu nada.

I.1.5. O tédio existencial dos modernos

O tédio, de que nos falava Pascal, que é já o tédio dos modernos, viria a ganhar novos contornos, sobretudo a partir do século XIX⁴⁶, quando se evidencia um conjunto de mudanças avassaladoras na história da civilização ocidental, que constituem o meio em que o tédio se torna um fenómeno cultural central e alargado. O progresso científico e técnico produzido pela revolução industrial, a crítica ao capitalismo, a doutrina do progresso, a preocupação com o tempo mensurável, a aceleração do movimento, a redução da distância-tempo, a crítica à religião, a crescente urbanização, a experiência da multidão e a experiência do anonimato, são aspetos que acompanham um aumento do fenómeno do tédio, que se torna, segundo Svendsen, um dos fenómenos mais característicos do mundo ocidental moderno, tal como o conhecemos hoje em dia⁴⁷.

O tédio existencial é um fenómeno testemunhado, descrito e analisado pelos modernos, em particular, na literatura e na poesia. Entre os muitos exemplos possíveis encontramos *Os Sofrimentos do Jovem Werther* de Goethe, *Madame Bovary* de Gustave Flaubert, *As Flores do Mal* de Charles Baudelaire, *A Montanha Mágica* de Thomas Mann, *As Três Irmãs* de Anton Tchekov ou o *Livro do Desassossego* de Fernando Pessoa.

⁴⁶ A este respeito, cf. STEINER, G.: *The Great Ennui. In: Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, London, Yale University Press, 1971.

⁴⁷ Svendsen, *op. cit.*, p. 16.

Entre os filósofos que se dedicaram ao estudo do tédio, Kierkegaard é uma figura particularmente importante. No contexto da filosofia da existência, que se desenvolve sobretudo na contemporaneidade, este filósofo é uma referência quanto à questão existencial. Tendo vivido no século XIX (1813-1855), tornou-se um precursor para as teorias da existência que se vieram a desenvolver no século XX.

A filosofia da existência toma o homem concreto e a sua existência como objeto central das suas reflexões. Abandona a perspectiva do homem enquanto animal racional universalmente considerado e abre a via para uma questionação sobre uma existência singular e concreta que não pode ser plenamente compreendida de um ponto de vista da essência universal do humano. Esta filosofia salienta os conceitos de liberdade, responsabilidade, abertura, projeto, finitude, angústia. No século XX, encontramos vários representantes desta filosofia como, por exemplo, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Martin Heidegger.

Não é por acaso que esta área de questionação filosófica se desenvolve tão proficuamente no século XX. A experiência da primeira e da segunda guerra mundial, particularmente da tentativa de genocídio dos judeus e, conseqüentemente, a experiência da morte, da fragilidade da vida e da sua dignidade, resultam na necessidade de pensar concretamente a existência humana.

O que pensou Kierkegaard sobre o tédio? Em *O Conceito de Angústia* [*Begrebet Angest*], afirma que o tédio é o demoníaco. E o demoníaco é o vazio.⁴⁸ Mas, em primeiro lugar, o tédio é uma disposição afetiva. Segundo Nuno Ferro, “o tédio surge sempre relacionado com certas disposições de que não há dúvidas sobre o papel que desempenham na análise da existência humana levada a cabo na obra de Kierkegaard: em *O Conceito de Ironia*, o tédio é resultado de uma certa forma de ironia – a do romantismo, que Kierkegaard identifica sempre como uma forma *extrema* de uma possibilidade existencial; em *Ou/Ou*, o tédio é disposição irmã da melancolia, como é evidente lendo os *Diapsalmata*; em *O Conceito de Angústia*, o tédio é uma variação fundamental da angústia. Ou seja, o tédio faz parte de um grupo formado pela ironia romântica, pela melancolia e pela angústia. Nunca aparece como simples

⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, S.: *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*. Trad. Knud Ferlov e Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, pp. 303-305.

aborrecimento, mas sim como uma disposição que afeta profundamente a execução e o aspeto geral da existência. E, sobretudo, nunca é inofensivo.”⁴⁹

Kierkegaard distingue o tédio superficial do tédio total. “O tédio completo é um poder anulador da totalidade da vida, a redução de tudo a uma só cor, (...) que é cor de nada, pois tudo é absolutamente indiferente (...). O sujeito não está preso a nada e isso significa que *tudo é nada*. É a este aspeto, parece, que se aplica a identificação do tédio como “panteísmo demoníaco”. É panteísmo porque o tédio é a resolução de todas as coisas numa só. A substância das coisas é a mesma e as diferenças são menos que acidentes.”⁵⁰

O tédio é «demoníaco» porque denuncia o negativo, o vazio, o nada que se opõe ao ser. “O que está em causa é uma denúncia da vanidade radical de todas as coisas, no sentido preciso do termo, do seu ser *vã*o, oco, inane. O tédio vem, assim, do nada e traz consigo o poder do nada, “nadificando” todas as coisas.”⁵¹

O tédio é a fonte de todos os males⁵². E, por isso, a existência humana é, como já havia pensado Pascal, fuga ao tédio, por meio da diversão. O problema é que a diversão não anula o tédio, pelo contrário, conduz-nos a ele. Logo, a solução para o tédio não pode ser encontrada no exterior de nós, na procura de atividades que nos distraiam do tédio. Pelo contrário, a solução tem que ser procurada no nosso interior.

Este pensamento filosófico sobre o tédio, que foi desenvolvido por Pascal e por Kierkegaard, viria a ter continuidade no século XX. Neste século, destaca-se o trabalho de Heidegger que procedeu à mais minuciosa, direta e extensa análise do fenómeno do tédio, na história da filosofia. É no Curso do semestre de inverno de 1929-30 que Heidegger investiga o fenómeno do tédio, dividindo-o nas três formas em que este se manifesta. Este tédio, que pode manifestar-se em maior ou menor profundidade, é o tédio existencial.

⁴⁹ FERRO, N.: “Kierkegaard e o Tédio”. In: Revista Portuguesa de Filosofia (Braga), vol. 64 (2008), pp. 944-45.

⁵⁰ *Idem*, p. 955.

⁵¹ *Idem*, pp. 956-57.

⁵² Cf. KIERKEGAARD, S.: *Ou bien... ou bien...*, tradução de M.-H. Guignot e F. et O. Prior, Paris, Gallimard, col. « Tel », 1984 pp. 222-234.

No campo da literatura destaco o escritor alemão Thomas Mann⁵³ e o seu romance *A Montanha Mágica*⁵⁴ [*Der Zauberberg*]. Embora não se possa afirmar que o tédio seja o assunto principal deste romance, ele é, a meu ver, a sua atmosfera. Se dúvidas podem haver quanto à centralidade do tédio n’*A Montanha Mágica*, o mesmo não acontece quanto ao papel fundamental e central do tema do tempo. Para Paul Ricoeur⁵⁵, por exemplo, é muito evidente que se trata de um romance sobre o tempo⁵⁶. Tal como o diz o próprio Mann no início do capítulo VII de *A Montanha Mágica*, o seu propósito com este livro era narrar o tempo. Ricoeur considera-o um *Zeitroman*.⁵⁷ E, de facto, é um romance do tempo em dois sentidos: no sentido histórico, uma vez que descreve uma época que é o período europeu prévio à primeira grande guerra; e enquanto conteúdo pois a problematização do tempo puro faz parte do romance e o tempo é tomado como objeto da narração, como algo que também pode ser narrado. Quanto à problematização do tempo, a grande dificuldade apresentada consiste na conciliação entre o tempo subjetivo e o tempo cósmico.⁵⁸ Mas *A Montanha Mágica* não é apenas uma fábula sobre o tempo. É, simultaneamente, um romance do tempo, um romance da doença e um romance da cultura.⁵⁹ O enquadramento em que se problematiza o tempo é o contexto da doença mortal e da cultura europeia da época. E é neste contexto que é descrito o fenómeno do tédio que, como já indicámos, tem um carácter histórico-cultural.

Ao longo de *A Montanha Mágica*, o tempo é encarado como um mistério. Logo no “Propósito”, é apresentado como “fenómeno misterioso e singular” com carácter “polémico e dúbio”.⁶⁰ A sua duplicidade refere-se ao facto de poder ser encarado em duas aceções: como exterior e mensurável, e como interior e «sem órgão que o meça»⁶¹.

⁵³ Thomas Mann (1875-1955) foi coetâneo de Fernando Pessoa (1888-1935) e de Martin Heidegger (1889-1976).

⁵⁴ Publicado pela primeira vez em 1924, começou a ser escrito em 1913.

⁵⁵ Paul Ricoeur escolheu três romances para desenvolvimento do tema “experiência temporal na ficção”: *Mrs. Dalloway*, *Der Zauberberg* e *À la recherche du temps perdu*.

⁵⁶ Cf. RICOEUR, P.: *Temps et Récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*. France, Éditions du Seuil, 2ª edição, 1991 (1ª edição : 1984), p. 212.

⁵⁷ Cf. *idem*, p. 213.

⁵⁸ *Idem*, p. 236. Ricoeur aborda este conflito, em *Temps et Récit 3*, no seio de um paradoxo do tempo.

⁵⁹ *Idem*, p. 218.

⁶⁰ MANN, Thomas: *A Montanha Mágica*, tradução de Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, D. Quixote, 7ª edição, 2014, (1ª edição: 2009), p. 11.

⁶¹ A descoberta destas duas dimensões do tempo advém da experiência de desfasamento, quando a duração subjetiva do tempo não corresponde - é maior ou menor - à duração «objetiva», isto é, ao tempo medido intersubjetivamente.

Quanto ao tempo interior, o ser humano sofre pois a “total incapacidade para determinar, por si mesmo (...), a progressão do tempo.”⁶² E, por isso, em situações como as que são descritas no romance, podemos ficar temporalmente desorientados e perder a noção das distâncias temporais, como acontece com o personagem principal, Hans Castorp. E é nessas situações que podemos experimentar uma espécie de eternidade, quando a passagem do tempo deixa de se fazer sentir e se perde a medida do tempo, quando o «agora» se torna aparentemente perene.

Especialmente, o romance desenrola-se «lá em cima», na montanha, mais particularmente, num sanatório: o Sanatório Internacional Berghof. Lá, a monotonia da vida é particularmente acentuada pelos rituais diários, muitos deles relacionados com o tratamento da doença. E essa monotonia relaciona-se com uma determinada experiência do tempo a que chamamos tédio. O narrador afirma que se propagaram múltiplas ideias erróneas sobre o tédio. As pessoas geralmente acreditam que a novidade abrevia a passagem do tempo, ao passo que a monotonia contribui para obstruir ou refrear essa passagem. Mas essa convicção não é necessariamente certa. A monotonia pode porventura alongar o momento, mas abrevia, por outro lado, enormes e incomensuráveis períodos de tempo, dissipando-os até ao nada. “O que designamos por tédio é, portanto, uma abreviação doentia do tempo decorrente da monotonia.”⁶³ A experiência temporal do tédio encerra, portanto, um paradoxo: o tempo que durante o sentir tédio é experienciado como longo, posteriormente é sentido como tendo sido muito breve, quase como se não tivesse existido, como se fora um vazio de tempo. Ora, porque será essa abreviação do tempo entendida como doentia? Talvez porque constitui um desfasamento radical entre o tempo cósmico mensurável e o tempo subjetivamente vivido. Talvez porque se afaste da «normalidade» da experiência do tempo. Talvez por o espaço do romance ser habitado pela doença mortal...

O tédio era constante na vida do Berghof, combatido e mascarado por inúmeros passatempos que constituíam modas, como a fotografia, a filatelia, o estudo do esperanto, a paciência dos onze, entre outros. Hans Castorp, em particular, sentia o «grande tédio»⁶⁴.

⁶² Mann, T., *op. Cit.*, p. 614.

⁶³ *Idem*, p.123.

⁶⁴ Título de um episódio do 7º e último capítulo.

“Era como se ele pressentisse que, de certa maneira e em ritmo crescente, tudo à sua volta se tornava inquietante e angustioso, como se um demônio, louco e perigoso, à solta havia muito, tivesse tomado finalmente o poder e proclamado, aberta e desenfreadamente, a sua soberania irreversível (...) – um demônio chamado tédio. (...) E tudo o que via era sombrio e inquietante e sabia que nome lhe podia dar: a vida sem tempo, a vida sem preocupação e sem esperança, a vida desregrada em estagnação, a vida morta. Mas os afazeres prosseguiram, apesar de tudo”⁶⁵.

Este «grande tédio» é caracterizado como demoníaco, à semelhança da *acedia* e do tédio analisado por Kierkegaard. É enfatizada a sua soberania, a sua supremacia, que é também um traço do tédio profundo descrito por Heidegger, como iremos constatar mais à frente. O grande tédio é a “vida sem tempo” ou o tempo estagnado, centrado no «agora» que se estende indefinidamente. A estagnação do tempo no fenómeno do tédio é outro aspeto que retomaremos a propósito de Heidegger e também de Fernando Pessoa. A relação do tédio ao domínio patológico será analisada na terceira parte. É importante adiantar desde já que o «grande tédio» tratado por Thomas Mann tem o caráter de tédio existencial moderno, como adiante veremos.

I.1.6. O que é afinal o tédio existencial?

Mas o que devemos afinal entender por «tédio existencial», esse fenómeno tantas vezes descrito pelos modernos e do qual o homem atualmente continua a ser testemunha? Porquê «existencial»? Porque não é provocado por circunstâncias localizadas, oriundas do mundo. Não tem uma causa identificada. Trata-se de um estado de indiferença em que o ser humano vê a sua vontade esvaziar-se. É um mal-estar e um descontentamento que afeta a existência no geral. É a própria existência que se torna entediante. De tal forma que podemos ter uma vida nada rotineira, uma vida que não está saturada pela abundância, uma vida que é saudável e que pode não estar afetada por desequilíbrios psíquicos e, no entanto, sentirmos uma espécie de tédio que já não é temporário e que já não se restringe a contextos espaço-temporais delimitados. Um

⁶⁵ Mann, T., *op. cit.*, p. 713.

tédio que constitui um estado de fundo da nossa existência e que traz o vazio perante as coisas do mundo: não é que o mundo desapareça mas, no entanto, uma espécie de solidão instala-se porque somos instados ao recolhimento e à interrogação sobre o que vai mal na nossa existência. Este tédio pode ser acompanhado de *horror vacui*, *horror loci* e *horror tempis*. O vazio deixado pelas coisas que se tornam indiferentes, a ânsia de mudar de lugar e o peso do tempo que se alonga, são características deste estado afetivo tão peculiar.

O tédio existencial era para Sêneca uma doença da alma que afeta a totalidade da existência do ser humano. Para Evagro, era a inquietude do monge provocada por forças demoníacas. Para Pascal era um pano de fundo da existência do ser humano que o fazia sentir o peso da sua condição. Comparando *acedia*, *taedium vitae* e *ennui* pascaliano, encontramos como traço comum a agitação constante da alma em busca de atividades distrativas e alienantes. Tanto a *acedia* como o *taedium vitae* caracterizam-se pelo descontentamento do ser humano em relação à sua vida, pelo seu desassossego interior e pelo desagrado que lhe provoca o espaço físico em que se encontra. *Taedium vitae* e *ennui* são descritos como estados que se agudizam em confronto com o ócio. Ao analisarmos o fenómeno do tédio existencial moderno, encontraremos algumas destas características.

O que é que o tédio existencial dos modernos tem em comum com os seus antecedentes culturais? A possibilidade de ser concebido como manifestação patológica, à semelhança do *taedium vitae*. A alteração da experiência habitual do tempo, à semelhança da *acedia*. E, no geral, o descontentamento com a vida, a dificuldade de permanecer a sós consigo próprio e de suportar o vazio que sobrevém quando não nos ocupamos constantemente com as coisas do mundo exterior.

CAPÍTULO 2

Heidegger: O tédio e a afetividade

Se pretendemos investigar o fenómeno do tédio existencial moderno, temos que primeiramente procurar compreender o que somos nós que sentimos tédio. E, se o tédio é algo que sentimos, devemos questionar o que é a afetividade. O que é ser sentinte? E o que significa sentirmo-nos angustiados ou eufóricos? Trata-se, no fundo, de saber o que é uma tonalidade afetiva e se o tédio é algo desse género.

De um ponto de vista fenomenológico, o nosso mundo dá-se, a cada momento, a partir de fragmentos que aparecem como figuras particulares do mundo, o qual não conseguimos abarcar em toda a sua totalidade. Segundo o paradigma da fenomenologia heideggeriana, cada um de nós é uma existência na qual o ser vai sendo, uma existência em aberto que no seu exercício vai constituindo mundo e desvelando nele os entes. Neste momento, o meu fragmento de mundo é, por exemplo, um caderno, as minhas mãos, uma lapiseira e o desenhar constante das letras. Os fenómenos - as 'coisas' que se mostram para nós - desvelam-se nas suas variadíssimas formas e funções e constituem o nosso mundo. Podemos descrever cada um deles, compará-los, agrupá-los em classes, conferir-lhes uma função e até uma importância relativa. Mas será que este mundo, mesmo na sua apresentação fragmentária, é sempre o mesmo mundo para nós? Como é que se explica que o mundo para alguém não seja sempre igual? O que é que pode fazer com que o mundo na sua totalidade se torne diferente? O que difere é a nossa compreensão afetiva do mundo e a interpretação que ela configura. Por isso há dias em que, por exemplo, o mundo é alegre e outros em que é triste. Não representamos o mundo sempre da mesma forma porque a nossa disposição relativamente a ele sofre alterações. No fundo, não nos sentimos sempre iguais. E, paralelamente, o mundo que se vai constituindo também não é sempre igual. A nossa disposição atual condiciona o modo como as coisas nos afetam. Existem inúmeras variantes no nosso estado afetivo.

Existem estados desejáveis e estados indesejáveis, estados mais intensos ou menos intensos, estados moralmente positivos e moralmente negativos. E é o “como nos sentimos” que dita as alterações na nossa relação com o mundo. A nossa experiência vulgar e quotidiana é marcada pela compreensão de como nos sentimos e de como é que os outros se sentem. E esta compreensão é até evidente no discurso coloquial: “Hoje sinto-me triste”, “sinto-me muito ansioso”, “Estou desanimado”, etc. Estas variantes do sentir são correntemente representadas pelo termo “sentimentos”. Vulgarmente não se faz a distinção entre sentimentos, emoções, afetos e afetividade. Tudo isto se reúne confusamente na categoria dos sentimentos. Assim, a saudade, a alegria, o medo, o remorso, a melancolia, o amor ou a amizade são considerados sentimentos enquanto modos do sentir humano.

Pretendo apresentar o tédio como uma dessas variantes do sentir-se a si próprio que afeta a interpretação do mundo. Irei defini-lo como fenómeno afetivo. Mas o que é afetar o mundo e ser afetado por ele? O que devemos nós entender por afetividade?

Neste capítulo iremos apresentar o tédio como tonalidade afetiva e, mais especificamente, como tonalidade afetiva fundamental. Iremos abordar este tema da afetividade seguindo três textos de Heidegger, pela seguinte ordem: *Ser e Tempo, Que é Metafísica?* e *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*. Contudo, para tal, necessitamos de um enquadramento quanto ao que se deve entender por ser humano e, por isso, iniciaremos com a ideia de Dasein.

I.2.1. A analítica do Dasein

Não há como pensar a afetividade como a pensou Heidegger se não pensarmos previamente o que é a constelação existenciária do Dasein. Por isso, antes de procurarmos a compreensão heideggeriana de afetividade, vamos procurar a sua compreensão dos existenciários do Dasein, uma vez que a afetividade é um desses existenciários.

Em primeiro lugar, há que distinguir «existencial» [*existentielle*] de «existenciário» [*existenciale*]. Ambos os conceitos se referem ao Dasein, mas em

domínios diferentes: o existencial é do domínio ôntico e o existenciário é do domínio ontológico. O que significa que o Dasein tem uma dupla dimensão: ôntica e ontológica. A compreensão que o Dasein tem da sua existência enquanto ente é existencial. Trata-se da compreensão do seu caráter ôntico de ser temporalmente e espacialmente no mundo. Já a sua dimensão ontológica refere-se às estruturas que constituem essa existência e que são comuns a todo o Dasein. No §4 da Introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger chama «existencialidade» ao conjunto das estruturas da existência e afirma que a sua analítica não tem um caráter de demanda existencial mas sim existenciária⁶⁶. Os existenciários são a estrutura transcendental do Dasein, no sentido em que são a condição de possibilidade de uma existência humana particular e concreta; são *a priori* e independentes da singularidade ôntica de cada ser humano.

E o que é para Heidegger o Dasein? O termo “Dasein”⁶⁷ nomeia o processo de constituição ontológica de ser humano; trata-se do ser humano na medida em que constitui o aí do ser; o humano enquanto «aí» onde tudo se manifesta; o seu «aí» é o âmbito da abertura, onde tudo se dá. A sua dignidade ontológica consiste em que ele leva o ser no seu próprio ser. O Dasein é o ente que respetivamente em cada caso nós próprios somos. O Dasein lançado para o seu aí é negatividade. É existencialmente marcado por aquilo que ele não é mas que pode vir a ser. Não é lançado com esta ou aquela possibilidade de existência previamente determinada. Quando lançado é um feixe de inúmeras possibilidades, cada uma das quais poderá vir ou não a realizar-se. Nessa abertura de possibilidades que nos constitui à partida, umas são próprias e outras impróprias. Ao escolher as suas possibilidades, o Dasein pode escolher encontrar-se a si

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit* [1927], Gesaumtausgabe, Bd. 2, Frankfurt, Klostermann, 1976, §4, 12. Obra citada doravante como ST.

⁶⁷ É minha opção não traduzir o termo «Dasein». Embora o pudesse traduzir para português por “ser-aí”, “aí-ser” ou “ser-o-aí”, considero que a compreensão do termo não fica enriquecida com a tradução. A abrangência e a originalidade do seu sentido, no pensamento heideggeriano, não transparecem na tradução, ficando apenas claro o sentido literal. Por isso, decidi não o traduzir. Passo a citar Irene Borges-Duarte justificando as razões que levam à não tradução deste termo, muito embora seja sua opção traduzi-lo por «aí-ser»: “É hoje cada vez mais habitual contornar a dificuldade, deixando o termo por traduzir, com base em razões, fundamentalmente, de dois tipos: o primeiro, negativo, para evitar conotações desviadas ou espúrias (principalmente, a versão “óbvia” durante décadas em praticamente todas as línguas – e ainda hoje hegemónica em português – como “ser-aí”); o segundo, positivo, com base no argumento forte constituído pela constatação do *novum* de sentido instituído pelo uso heideggeriano do termo, que não se reduz às aceções tradicionais, filosóficas ou comuns (“existir”, “existência”, “vida”, “estar presente”), e, até exclui algumas (a “existência” no sentido do “estar-aí-presente” das coisas, a que Heidegger chama *Vorhandenheit*), nem às variantes “inovadoras” inventadas – até mesmo pelo seu autor, como *être-le-là* – para tentar traduzir o seu sentido mais próprio.” BORGES-DUARTE, I.: “Prólogo”. In: HEIDEGGER, M.: *Caminhos de Floresta*, Lisboa, F.C.Gulbenkian, 2012.

mesmo ou perder-se de si mesmo. Quando se perde de si mesmo, isso significa que não se encontrou naquilo que originariamente é, que se encontra apenas naquilo que quotidianamente é.

É na primeira secção de *Ser e tempo* que a analítica do Dasein⁶⁸ é sistematicamente desenvolvida. A primeira determinação existenciária apresentada é o ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*]. De facto é no mundo que o Dasein onticamente se encontra a si mesmo. O mundo é o que ele encontra à sua volta, é o seu mundo ambiente [*Umwelt*]. Mas esse mundo não é como um recipiente ou contentor onde os entes estão contidos, nem tão-pouco é uma exterioridade em oposição a uma interioridade do sujeito humano. Estamos perante um modelo de compreensão muito diferente dos modelos fenomenológicos anteriores. Neste modelo, a existência humana nunca é interior porque o Dasein está sempre já fora de si, ele é *ek-statikon*.⁶⁹ E o seu enlevo é um movimento de abertura que cria o «aí», quer dizer, uma espécie de clareira onde o Dasein onticamente se constitui e simultaneamente constitui mundo, o mundo em seu redor. É no «aí» que o mundo se vai constituindo para o Dasein através do seu olhar: o olhar-em-redor [*Umsicht*]. Esse olhar é um olhar que dirige a sua atenção para os entes. E a sua atenção é dirigida ou direcionada pelo cuidado⁷⁰. Encontramo-nos ocupados com os entes porque ontologicamente somos «cuidado»⁷¹ [*Sorge*] e é o

⁶⁸ Alexander Schnell defende que a elaboração da analítica do Dasein permitiu a Heidegger aperceber-se do facto de que não se trata simplesmente de uma análise preliminar ou provisória, mas que ela tem um valor absolutamente capital em si mesma, conduzindo à impossibilidade de elaborar uma ontologia do ser enquanto ser, de tal modo que o ser enquanto tal e o ser do Dasein não se deixam distinguir de uma maneira clara e precisa. Cf. SCHNELL, Alexander: *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*. Paris, Vrin, Col. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2005, p.45.

⁶⁹ O conceito heideggeriano de transcendência é dirigido contra a representação da interioridade do sujeito como «caixa» ou como «recipiente», a partir da qual se coloca o falso problema da relação da imanência da consciência com o que a transcende. Para Heidegger, o ser-no-mundo não se confunde absolutamente com o sujeito no sentido moderno, e por isso rejeita a oposição tradicional imanência/transcendência. Para Heidegger, o que a tradição pensou como sujeito imanente é que é o transcendente no sentido autêntico. Cf. DASTUR, F: *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, Col. Philosophies, 4ª edição, 2011 (1ª edição: 1990), p.99.

⁷⁰ Segundo Jean Greisch, o olhar-em-redor que caracteriza a manipulação quotidiana das coisas «à mão» exprime um modo específico de presença que tem a sua fonte no cuidado. Para Heidegger, o cuidado que nos dá as coisas no seu estar-à-mão exerce uma «função de apresentação» fundamental. Diferentemente de Husserl que faz da percepção a «presença em carne e osso», isto é, a própria doação da coisa. Ora, para Heidegger, essa presença deriva de uma doação mais originária: a doação da própria coisa tem a sua origem no cuidado e na relação às coisas que ele funda. Cf. GREISCH, J.: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris, PUF, Col. Épiméthée, 1994, p. 133.

⁷¹ Podemos apontar uma correspondência entre o «cuidado» heideggeriano e a «intencionalidade» husserliana, mas com as devidas distância, uma vez que são dois modelos fenomenológicos distintos: a fenomenologia hermenêutica e a fenomenologia reflexiva da consciência. A «intencionalidade», no

cuidado que une todos os existenciários. O olhar-em-redor descobre um espaço que não é o espaço tridimensional da física. Trata-se, existencialmente, de uma espacialidade⁷² [*Räumlichkeit*]. O mundo ambiente é espacialidade, mas não no sentido cartesiano de *res extensa*. A espacialidade refere-se aos entes com que nos ocupamos, que não estão «aí» fisicamente mas sim significativamente. Mediante o significado ou importância ou utilidade que o Dasein atribui aos entes, assim eles espacialmente se aproximam ou se afastam. A proximidade não é uma questão de deslocação no espaço físico, é uma questão de interesse do Dasein. O foco de atenção do Dasein remete-o para determinadas conjunturas [*Bewandtnis*] óticas que formam assim, regiões de encontro [*Gegend*]. A espacialidade dos entes depende da conjuntura em que se integram. O olhar-em-redor provoca o des-afastamento [*Ent-fernung*], isto é, vai abolir a distância, conduzindo ao encontro do ente na proximidade. O fenómeno do mundo está relacionado com o fenómeno da remissão [*Verweisung*]: o Dasein cria espaços que são regiões de encontro dos entes, para os quais se remete a si mesmo, consoante o significado atribuído aos conjuntos de entes. Por exemplo, neste momento a conjuntura que o meu olhar descobre é um conjunto de coisas que visam uma finalidade: escrever este texto. Assim, os dedos das mãos, o computador, os livros, a secretária, a cadeira, o candeeiro, etc., formam a região de encontro que me aproxima destes entes, pelo significado e pela utilidade que lhes atribuo. À estrutura existencial do ser-no-mundo, daquilo em vista do qual o Dasein se remete, Heidegger chama mundaneidade [*Weltlichkeit*].

No mundo encontramos duas modalidades de entes: a existência - “modo de ser mais próprio e extraordinário do ente que nós próprios somos” - e “os modos de ser do ente não-humano, como o estar-à-mão [e] o estar-perante”⁷³. O ente que-está-à-mão [*Zuhandenes*] corresponde ao conjunto dos utensílios do nosso estar-ocupado e o ente

modelo husserliano, supõe uma consciência na qual se constituem os objetos/fenómenos. A representação do mundo dá-se numa interioridade subjetiva, ficando em *epoché* a existência de um mundo exterior à consciência. Os atos e vivências da consciência constituídos intencionalmente são, para Heidegger, os modos de relacionamento do Dasein, que se fundam na abertura ek-stática do cuidado. Cf. HERRMANN, F.-W. von: “A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do *aí-ser* e Fenomenologia Reflexiva da Consciência”., pp.178-9.

⁷² Qual a relação entre espacialidade e corporeidade? Será a corporeidade [*Leiblichkeit*] o verdadeiro suporte da espacialidade existencial do Dasein? Na opinião de Greisch, Heidegger entrevê a importância deste fenómeno mas, curiosamente, deixa-o de lado. E as razões que fazem com que a sua análise seja descartada não são indicadas. Certos fenomenólogos, como Jean-Paul Sartre, queixaram-se desta negligência e alguns, como Merleau-Ponty, tentaram colmatar esta falha. Heidegger tentou explicar-se sobre isto nos *Zollikoner Seminare*. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.153.

⁷³ Herrmann, F.-W. von, *op. cit.*, p. 171.

aí-diante [*vorhandenes*] são as coisas com que nos deparamos e que não constituem um utensílio. A existência consiste nos modos de relacionamento do ente que compreende o seu próprio ser e que, mesmo no seu relacionamento com o ente não-humano, relaciona-se essencialmente consigo mesmo.⁷⁴

O ser-no-mundo do Dasein é essencialmente ser-com [*Mitsein*]. Faz parte do ser-si-mesmo⁷⁵ [*Selbstheit*] ser-com-os-outros que são também existentes. O fenómeno de ser-uns-com-os-outros [*mit-einander-sein*] chama-se coexistência [*Mitdasein*]. A coexistência, por sua vez, está na base do fenómeno do «Se impessoal» [*das Man*]. O «Se impessoal» constitui uma mediania de opiniões, de crenças, de valores que se impõem como uma ditadura para o si-mesmo⁷⁶. Este fenómeno marcante da existencialidade do Dasein revela-se na expressão do «Nós impessoal» [*Man-selbst*] quando onticamente dizemos «nós», envolvendo todos e nenhum Dasein em particular, e mostrando o fenómeno do ser-na-mediania [*Durchschnittlichkeit*] próprio do ser quotidiano. As sondagens de opinião são bons exemplos deste fenómeno, ao fornecerem-nos a opinião social corrente.

A quotidianidade de sermos-uns-com-os-outros no mundo comum [*Mitwelt*] que compartilhamos⁷⁷ constitui um modo de ser impróprio do Dasein. Mas, atenção, afirmar que é impróprio não implica que seja inferior. Não há uma subordinação hierárquica entre propriedade [*Eigentlichkeit*⁷⁸] e impropriedade. O ser-quotidiano é

⁷⁴ Cf. *idem*, p. 172.

⁷⁵ Greisch, a propósito do ser-si-mesmo e do ser-com, aborda o problema do «eu». Afirma que Heidegger rompe com o cartesianismo e também com a fenomenologia husserliana, e que recusa a tentação de sucumbir, o que seria fácil, ao modelo da fenomenologia formal da consciência, ao modelo reflexivo. A condição habitual do Dasein não é a tranquila posse de si, mas, ao contrário, a perda de si. O esquema de reflexão arrisca fazer esquecer o facto do Dasein, à partida e na maior parte das vezes, não ser si-mesmo. A tarefa da analítica existenciária não é, portanto, estabelecer a permanência de um «eu» que se mantém idêntico através do tempo. A resposta à questão «Quem?» não passa pelo retorno reflexivo do eu a si-mesmo; ela passa pela análise fenomenológica e ontológica do ser-no-mundo, cujo ser-com-os-outros é uma dimensão existencial. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.158.

⁷⁶ O ser-si-mesmo não é uma consciência nem um «eu». O si-mesmo é existenciário e refere-se à existência que se reconhece com o carácter de em-cada-caso-meu [*Jemeinigkeit*].

⁷⁷ Embora cada existência humana, enquanto Dasein, na sua abertura originária constitua mundo, esse mundo é comum. Não somos mónadas em intercomunicação. O mundo é um só. O que acontece é que, a cada momento, cada um de nós pode aproximar de si conjunturas diferentes. No entanto, o fenómeno do mundo é ontologicamente o mesmo.

⁷⁸ A tradução mais literal de *Eigentlichkeit* é “propriedade”: é próprio do Dasein aquilo que é verdadeiramente seu, o que mais ninguém pode ser no seu lugar, o que é em-cada-caso-meu. No entanto, este conceito está próximo do conceito de autenticidade e é muitas vezes traduzido como tal.

simplesmente a nossa situação habitual de imersão no mundo. Esta é, primeiramente e a maior parte das vezes, a situação do Dasein.⁷⁹

Na quotidianidade o Dasein apresenta as determinações existenciárias do estar-ocupado [*Besorgen*] e do cuidado mútuo [*Fürsorge*]. O Dasein ocupa-se no seu trato quotidiano com os utilizáveis, providenciando o que é necessário ou o que lhe importa e, também, mostrando preocupação para com os outros Dasein. Estas duas determinações são modalidades do cuidado originário.

O capítulo V de *Ser e Tempo* – “O ser-em enquanto tal” - divide-se em duas secções: a secção A – “A constituição existenciária do aí” – e a secção B – “O ser quotidiano do aí e o decair do Dasein”.

A constituição existenciária do «aí» abarca duas formas co-originariamente constitutivas da abertura [*Erschlossenheit*] do Dasein: a afetividade [*Befindlichkeit*] e o compreender [*Verstehen*]. É a afetividade que faz o Dasein encontrar-se no seu «aí», ele abre-se para o mundo enquanto se sente afetado. É sentindo-nos que nos descobrimos «aí». E é o nosso estado disposicional afetivo que, assumindo a cada momento uma determinada tonalidade afetiva, dá sentido à compreensão do olhar-em-redor. Assim, o «compreender» é essencialmente afetivo, é inseparável do sentir. O fenómeno do compreender está já contido no fenómeno de existir pois consiste num «dirigir-se para», num «tender para», enfim, numa abertura, tal como a própria ek-sistência.⁸⁰ Esta abertura afetiva-compreensiva é uma abertura para possibilidades e traduz o poder-ser [*Seinkönnen*] da existência.⁸¹ Enquanto exploração de «possibilidades», possui uma

⁷⁹Para Françoise Dastur, o que responde à questão “Quem?”, ao nível do estar-ocupado quotidiano, não é este ou aquele Dasein determinado, mas o neutro, o «Se impessoal», que constitui o fenómeno a partir do qual cada Dasein deve começar a encontrar-se a si mesmo. O si-mesmo em propriedade é uma modificação existencial do «Se impessoal» enquanto existenciário fundamental, e não um estado excecional e distinto. Não há dois «sujeitos substancialmente diferentes – o «Se impessoal» e o si-mesmo «autêntico» - mas duas maneiras diferentes de ser o mesmo. Cf. Dastur, *op. cit.*, pp. 47 e 48.

⁸⁰ Alexander Schnell justifica esta relação com a análise terminológica dos termos. O verbo «existir» vem inicialmente do verbo grego composto «*ek-histemi*» em que «*histemi*» significa «dirigir-se» e «*ek-*» designa a direção para fora. E o verbo alemão «*verstehen*» é um composto de «*stehen*» [dirigir-se] e do prefixo «*ver-*» que denota um movimento de deslocação, de saída para fora de si. «Existir» diz portanto o mesmo que «*Verstehen*» no seu sentido literal. Cf. Schnell, *op. cit.*, pp.58-60.

⁸¹ Para Jean Greisch, de um ponto de vista ôntico, o compreender quer dizer algo como «estar à altura da situação», «poder fazer face a», «controlar a situação». Designa o que noutra linguagem chamaríamos uma «competência», um «saber-fazer» que pode tomar a forma de destreza, engenho ou desenvoltura. Simples qualificações ônticas que dão uma ideia aproximada do que se deve entender por «compreender». Em termos mais ontológicos, diz respeito a um poder-ser, o ser-possível e, nesse sentido, às possibilidades existenciais. Cf. Greisch, *op. cit.*, p. 188.

estrutura projetiva. Este «compreender» é pré-teorético e pré-discursivo. Contudo, o «compreender» torna-se objeto de explicitação [*Auslegung*]. A explicitação acompanha o movimento da existência quotidiana, permitindo apreender expressamente as coisas que o olhar-em-redor nos faz descobrir.⁸² Mas a interpretação não é por si discursiva. O enunciado – forma ôntica derivada do existenciário fala-discurso [*Rede*] – é que vai articular discursivamente a interpretação.

No modo de ser quotidiano do «ái», - o seu modo impróprio – a fala-discurso apresenta-se a maior parte das vezes sob a forma de falatório [*Gerede*], de diz-que-disse. Embora este conceito seja correntemente tomado de modo pejorativo, na estrutura existenciária da quotidianidade é um fenómeno positivo.⁸³ As interpretações veiculadas pelo falatório exercem continuamente influência sobre o Dasein, mesmo que inconscientemente. O estado de interpretação do «Se impessoal», que é o falatório, está incrustado no ser quotidiano do Dasein e condiciona a sua afetividade, prescrevendo o que se deve «ver» e como ver. A constituição fundamental do olhar [*Sicht*] aparece na quotidianidade como uma tendência de ser particular: o desejo de «ver» que se designa com o termo «curiosidade»⁸⁴ [*Neugier*]. Quando o olhar-em-redor deixa de estar ancorado no tratar-da-vida, ele liberta-se e ocupa-se em «ver», não para compreender, mas unicamente para ver. A curiosidade procura a agitação e a excitação da novidade. É como um bicho-carpinteiro, governado pelo falatório. A explicitação pública [*öffentlich*] é marcada pela ambiguidade [*Zweideutigkeit*], que faz passar por acontecimentos verdadeiros os prognósticos e pressentimentos sobre os quais se lança a curiosidade.

Os fenómenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade formam um conjunto e o género de ser que os une é o decair [*Verfallen*]. O decair do Dasein é o movimento⁸⁵ de atração para o mundo, é o estar absorvido pelo mundo. O decair tem frequentemente o carácter do perder-se na impessoalidade do «Se», conduzido pelo

⁸² Greisch exemplifica: a interpretação apreende o sapato como calçado que serve para andar, o garfo enquanto elemento do serviço de mesa, o polícia enquanto agente que regula a circulação, etc. Cf. *Idem*, pp.194-95.

⁸³ Greisch considera não ser seguro que o próprio Heidegger tenha conseguido respeitar integralmente a positividade deste fenómeno, ao longo da sua descrição, fazendo assim a quotidianidade derivar para uma mediocridade avessa à autenticidade. Cf. *Idem*, p. 216-18.

⁸⁴ Os momentos estruturais da curiosidade são a instabilidade/incapacidade de permanecer [*Unverweilen*], a dispersão [*Zerstreuung*] e a agitação [*Aufenthaltslosigkeit*]. Cf. ST, §36.

⁸⁵ Enquanto a inautenticidade [*Uneigentlichkeit*] exprime um estado, o decair exprime um movimento, o movimento pelo qual o Dasein vira as costas a si-mesmo, para se abandonar ao mundo. Esta mobilidade é caracterizada por três aspetos: o aspeto tentador [*Versucherische*], o aspeto tranquilizador [*Beruhigung*] e, por fim, a alienação [*Entfremdung*]. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.226.

falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade. Esse perder-se de si-mesmo permite esclarecer a impropriedade ou não-ser-si-próprio do Dasein, que é uma possibilidade positiva. O Dasein sofre constantemente a tentação do decair porque o ser-no-mundo é tentador. Há uma atração ao mundo como a um centro de gravidade. E o resvalo é tranquilizador porque o «Se impessoal» é seguro e firme nas suas convicções. Mas trata-se de uma tranquilidade interior ao ser impróprio. O ser-no-mundo, porque é tentador e tranquilizador, é também alienante. Por isso decaímos para o mundo e nele ficamos alienados e, desse modo, afastados do que originariamente somos.⁸⁶

Mas o que é afinal a propriedade do si-mesmo? O «ser si próprio» é uma modificação existencial do Dasein em que este se reconhece na sua origem como ser-lançado e em projeto, livre para a escolha de possibilidades existenciais e, sobretudo, como ser finito que consciente da contínua iminência do seu fim assume resolutamente a sua existência como projeto em realização. Ao ser-lançado [*Verfallen*] para a existência, o Dasein não possui uma essência determinada, é uma negatividade existencial. O que ele ainda não é constitui-se como uma virtualidade de possíveis que ele pode assumir. Assim, a sua existência está à partida e sempre em projeto [*Entwurf*].

O Dasein é um ser cujas determinações existenciárias se entrecruzam formando uma rede sólida e originária. É na unidade dessas determinações que o Dasein se torna apreensível. O que une o conjunto dos existenciários é o fenómeno do cuidado que, como veremos mais adiante, é ele próprio articulado pela estrutura da temporalidade.

I.2.2. A afetividade em *Ser e Tempo*

O §29 de *Ser e Tempo* é exclusivamente dedicado à análise do Dasein como afetividade. E o §30 é uma continuação do anterior, através da exemplificação do medo como modo da afetividade. Estes parágrafos inscrevem-se no já referido capítulo quinto, intitulado «*Das In-Sein als solches*» [O ser-em enquanto tal] que, na parte A, apresenta

⁸⁶ É no fenómeno do decair que encontramos o motivo do desenraizamento existencial. Trata-se de um «flutuar desprovido de solo». E essa «ausência de solo» é experimentada como «queda». Cf. *Idem*, p.227.

as duas formas constitutivas e co-originárias do Dasein: *Befindlichkeit* [afetividade] e *Verstehen* [compreender].

No §29 de *Ser e Tempo*, o filósofo estabelece a relação entre afetividade [*Befindlichkeit*] e abertura [*Erschlossenheit*]. Previamente, no §28, afirma que o *Dasein* é essencialmente abertura e que a afetividade é uma forma originariamente constitutiva do Dasein. Em que sentido é que o Dasein é abertura? O Dasein enquanto ser-em [*In-Sein*] é o ser-o-aí. O «aí» é como uma clareira, uma luz que cria um espaço. Esse espaço é uma abertura do Dasein para o mundo. É no seu «aí» que o mundo aparece e se configura. O ser-em é um ser-aberto, é ek-sistência, é um ser que se projeta no aí. Ora, essa abertura é originariamente afetiva: a afetividade é uma abertura prévia do Dasein ao mundo pois o encontro dos entes, dirigido pelo olhar-em-redor [*Umsicht*], implica o poder-ser-afetado pelo que vem ao nosso encontro no mundo.

Dirigirmo-nos de encontro a um determinado ente pressupõe uma disposição prévia que em cada encontro se revela numa determinada tonalidade afetiva [*Stimmung*]. No início do §29, Heidegger diz-nos que aquilo que denotamos ontologicamente com o termo afetividade corresponde onticamente à tonalidade afetiva, ao estar-afetivamente-afinado [*Gestimmtsein*], e que a tonalidade afetiva nos é familiar e quotidiana. A afetividade faz com que o Dasein se encontre «aí», já e sempre, numa dada tonalidade afetiva, que não vem de «fora» nem de «dentro», mas que se eleva a partir do ser-no-mundo. Não se trata de um estado primeiramente interior, um estado de alma, que depois se exteriorizasse, dando cor ao mundo. A tonalidade afetiva origina-se na abertura co-originária do mundo, do Dasein e da coexistência.⁸⁷

Jean Greisch afirma que *Stimmung* pode designar tanto uma realidade «objetiva» (a atmosfera de um lugar, de uma paisagem, de um quadro), como um fenómeno puramente «subjetivo»: o humor. E que esta ideia sugere a repartição do fenómeno num pólo «objetivo» e num pólo «subjetivo», ideia essa que Heidegger rejeita pois considera-o um fenómeno existencial que precede a distinção entre objetivo e subjetivo. As afeções, longe de serem meros estados de alma com interesse puramente psicológico, têm um poder de revelação ontológica. Por exemplo, o facto de nos sentirmos «feridos» não nos diz apenas qualquer coisa acerca de nós mesmos, mas

⁸⁷ Cf. ST, §29, 137.

acerca do ser. O ser tem o poder de nos ferir, de nos pesar, de se revelar como um fardo.⁸⁸

A nossa compreensão é primeiramente afetiva e só depois se torna lógico-linguística. Na afetividade abre-se tudo: o mundo, o si-mesmo, as coisas do mundo e o ser. A conceptualização vem depois. Logo, a afetividade é a base de toda a nossa compreensão. E, assim sendo, quando uma tonalidade como, por exemplo, o tédio nos afina, toda a nossa compreensão fica marcada por esta sintonia afetiva, e o nosso discurso inevitavelmente irá conceptualizar uma visão do mundo que tem o seu fundamento no tédio.

A nossa relação com o mundo está continuamente afetada por tonalidades, ainda que não nos demos conta disso. O nosso quarto não é sempre o mesmo quarto pois a percepção do quarto está condicionada pelo nosso estado afetivo atual. As tonalidades afetivas são como as cores com que revestimos o mundo. Tal como as cores do sentido visual impõem à nossa visão o azul, o vermelho, o amarelo, etc., as tonalidades afetivas revestem o mundo de alegria, de satisfação, de tristeza, de cólera ou de melancolia. De tal forma que às cores da nossa visão se sobrepõem tons sombrios de tristeza, tons radiantes de alegria ou tons fortes de raiva. Podemos aqui aplicar tanto metáforas da cor como metáforas musicais. A expressão afetivamente-afinado aponta precisamente para a conceção da nossa relação com o mundo como um estar sintonizado, a cada momento, numa determinada frequência em que passa esta ou aquela melodia. A afetividade humana como estrutura essencial revela-se no mais banal do nosso quotidiano, na pergunta sempre constante sobre o “como vai?”, ou “como está?”, como se não fosse possível não estarmos numa determinada afinação afetiva a cada momento.

O facto das tonalidades afetivas se alterarem e se substituírem indica que o *Dasein* está sempre afetivamente afinado. De bom humor, de mau-humor ou até com falta de humor, descobrimo-nos a nós próprios sempre num certo estado disposicional. É no seu estado de humor que o *Dasein* se descobre a si mesmo e não como uma percepção.⁸⁹ Descobrimo-nos a nós mesmos na forma como nos sentimos e porque nos sentimos, seja alegres, apáticos ou preocupados.

⁸⁸ Cf. Greisch, *op. cit.*, p.177-78.

⁸⁹ Cf. ST, §29, 135.

Um outro sinal de que estamos sempre afetivamente afinados é termos de mudar de tonalidade quando a que nos dispõe nos é desagradável. Quando nos descobrimos numa tonalidade que não gostamos - medo ou desânimo, por exemplo – procuramos livrarmo-nos dela. No entanto, livrarmo-nos de uma dada tonalidade não significa ficar sem tonalidade afetiva, implica sim fazer surgir uma outra disposição⁹⁰. Nessa medida, o medo ou o desânimo teriam de ser substituídos por outras tonalidades.

Lançados para a nossa existência, lançados para o nosso aí e orientados para os entes do mundo, esquivamo-nos de nós próprios. A afetividade, enquanto modo de abertura originária, precipita-nos para o mundo e para o estar-ocupado [*Besorgen*] com ele. E, dessa forma, desvia-nos de nós mesmos e deixa-nos ser afetados pelo mundo. A tonalidade afetiva afasta-nos do nosso estar-lançado [*Geworfenheit*], afasta-nos do que originariamente somos, enviando-nos para o mundo da ocupação.⁹¹ A tonalidade afetiva abre-nos para o nosso ser-no-mundo.

Em seguida, Heidegger refere Aristóteles, no contexto do tratamento dado aos fenómenos afetivos na história da filosofia. E afirma que a interpretação dos fenómenos afetivos segundo princípios ontológicos não fez um progresso digno de menção desde Aristóteles. Ainda assim, sublinha o mérito das investigações fenomenológicas por terem aberto uma visão mais livre sobre este tipo de fenómeno.⁹²

Já no §30, Heidegger analisa uma tonalidade afetiva em particular - o medo - para esclarecer a estrutura da afetividade. Considera que essa estrutura comporta três elementos: o «perante-o-quê» do estado afetivo, o próprio estado e o porquê do estado. No caso do medo, o «perante-o-quê» é um utilizável ou um outro Dasein, perante o qual sentimos medo, o próprio estado é o medo em que nos encontramos e o porquê é o próprio Dasein.⁹³ Portanto, a razão de ser de uma tonalidade afetiva, seja o medo ou outra qualquer, está em nós e não no ente ou na situação que interpretamos como temível. Sentimos medo do que vem ao nosso encontro no mundo porque a nossa estrutura ontológica é essencialmente uma estrutura de cuidado.

O nosso olhar-em-redor só pode «ver» o temível porque a tonalidade afetiva em que nos encontramos é o medo. E o medo pode manifestar-se de diferentes formas. O

⁹⁰ Cf. ST, §29, 136.

⁹¹ Cf. *Idem*, 135.

⁹² Cf. *Idem*, 139.

⁹³ Cf. ST, §30, 140-41.

terror, o horror, a timidez, a ansiedade, o estupor, são modificações do medo e todas elas são possibilidades afetivas que mostram claramente que o Dasein enquanto ser-no-mundo é «habitado pelo medo».⁹⁴ O mesmo acontece com outras tonalidades afetivas que se manifestam em diferentes formas, como é o caso do tédio que, segundo Heidegger, se pode manifestar em três diferentes níveis de profundidade⁹⁵.

No §40, Heidegger analisa uma outra tonalidade afetiva, a angústia [*Angst*], que caracteriza como uma tonalidade afetiva fundamental. Enquanto modo da afetividade, a angústia descobre ‘o mundo como mundo’. O perante-o-quê da angústia não é um ente interior ao mundo, é o ser-no-mundo enquanto tal e, nessa medida, é indeterminado, não é nada e não está em nenhum lugar [*das Nicht und Nirgends*]⁹⁶. Se a afetividade mostra «como nos sentimos», na angústia sentimo-nos estranhos [*unheimlich*]. Esta «inquietante estranheza» ou «inóspita inquietude»⁹⁷ [*Unheimlichkeit*] tem o sentido de ser-se desalojado de si mesmo, de não-familiaridade com a nossa existência habitual quotidiana. Quando, afinal, ser-no-mundo em tranquila familiaridade é que é um modo de estranheza do Dasein, e não o contrário. Essa tranquilidade é uma fuga de si-mesmo. Existencialmente, a estranheza inerente à angústia, na maior parte das vezes, permanece desapercibida. É função da angústia, enquanto tonalidade afetiva fundamental, transportar em si a possibilidade de uma descoberta do si-mesmo, ao isolar o Dasein do mundo.⁹⁸ A angústia, como modo da afetividade, constitui uma abertura, mas no seu caso trata-se de uma abertura privilegiada do Dasein para si próprio.⁹⁹ É uma abertura para o Dasein em propriedade.

Destacámos o §40 de *Ser e Tempo*, não pela análise da tonalidade da angústia em particular, mas sim pela referência à noção de «tonalidade afetiva fundamental» [*Grundstimmung*]. Relativamente a esta noção, queremos por agora salientar apenas a relação entre tonalidade afetiva fundamental e retorno do Dasein à propriedade [*Eigentum*] da sua existência. A tonalidade afetiva fundamental opera uma espécie de

⁹⁴ Cf. *Idem*, 142.

⁹⁵ Estes três níveis são descritos e analisados em *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, e iremos analisá-los mais à frente.

⁹⁶ Cf. ST, §40, 188.

⁹⁷ «Inóspita inquietude» é a tradução de Irene Borges-Duarte.

⁹⁸ A angústia é sempre angústia perante uma liberdade à qual o Dasein está entregue. E por isso ela singulariza e isola o Dasein no seu ser-no-mundo mais próprio. A angústia realiza a modificação existencial pela qual o si-mesmo como «Se impessoal» se transforma em si-mesmo autêntico. É a relação com o mundo que sofre uma modificação. Cf. Dastur, *op. cit.*, p.52.

⁹⁹ Cf. ST, §40, 191.

inversão de sentido em que, ao invés de dirigirmos o foco da nossa atenção para os entes intramundanos, a dirigimos na direção de nós mesmos.

I.2.3. A afetividade em *Que é metafísica?*¹⁰⁰

A tonalidade fundamental da angústia volta a ser objeto de análise, juntamente com a do tédio, em *Que é Metafísica?* [*Was ist Metaphysik ?*], a conferência com que Heidegger inaugura a cátedra de Friburgo, em Julho de 1929. Irene Borges-Duarte refere-se da seguinte forma a este texto: «De aí a centralidade do texto de “Que é Metafísica?”, onde Heidegger procura retomar o fazer metafísico, não no enquadramento tradicional de noções filosóficas sobreinterpretadas, mas no da mais primitiva das aberturas ao mundo: a via régia do afecto. Aquilo que está em causa é a edificação da Ontologia. Não é casual, mas “exemplar” que se aborde, a fundo, a angústia, nem que, nesse mesmo contexto, se introduza, pela primeira vez, a possível sintonia do tédio.»¹⁰¹

Em *Que é Metafísica?*, o tédio não é ainda objeto central. O realce é dado à angústia. Heidegger apresenta-nos uma questão metafísica em particular: O que é o nada? E assume que para procurarmos o nada – a negação da totalidade do ente, o não-ente puro e simples – é necessário, primeiramente, que nos seja dada a totalidade do ente.

«Mas, por mais parcelar [*aufgesplitterte*] que possa parecer-nos a realidade quotidiana, continua a manter, mesmo que seja obscuramente, o ente na unidade do “todo”. Mesmo quando não estamos ocupados propriamente com as coisas ou connosco mesmos – e precisamente nesse caso – esse “todo” sobrevém-nos [*überkommen*], como acontece, por ex., no tédio propriamente dito. Este ainda está longe, quando é só este livro ou este espectáculo, ou esta ocupação ou esta ociosidade o que nos entedia [*langweilt*]. Irrompe quando “se está entediado” [*es ist einem langweilig*]. O tédio profundo, que, como uma névoa silenciosa, transe os abismos do aí-ser em todas as direções, junta tudo - as coisas e os humanos – e nós

¹⁰⁰ Nas citações será mantido o texto original, pelo que não se aplicará o Acordo Ortográfico em vigor.

¹⁰¹ Cf. BORGES-DUARTE, I.: "O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana". In: M. J. Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto, Campo das Letras, 2006, 297-323.

mesmos com eles numa estranha e comum indiferença. Este tédio manifesta o ente na sua totalidade.»¹⁰²

A afetividade do Dasein que, enquanto abertura, nos faz encontrar os fragmentos ônticos do mundo, pode também, através do tédio profundo, fazer-nos vislumbrar a unidade do ôntico no seu todo. Vejamos o que Irene Borges-Duarte afirma a este respeito: «Portanto, a Ontologia tem que começar no “encontrar-se”, *sich befinden*, no mundo à beira do ente e não na teoria acerca dele, não na projecção de uma racionalidade unilateral e escolasticamente envelhecida. No encontro afectivo com o mundo, notamos, em instantes de especial acuidade, algo que não são as coisas nem os meros entes, que não são as parcelas ônticas entre as quais vivemos. “A unidade do todo” dir-se-ia que apenas se cheira, não sendo visível aí-adiante. Mas nem por isso deixa de surgir “obscuramente” no quotidiano e, portanto, de nos “sobrevir”.»¹⁰³

Enquanto o tédio manifesta o ente na sua totalidade, a angústia manifesta o nada. A presença do nada, que é rara e dura apenas alguns instantes, pode ser possibilitada pela tonalidade fundamental que é a angústia. A angústia original é habitualmente reprimida no Dasein, mas ela está lá, apenas adormecida. Mas pode a qualquer momento ser despertada. O mesmo acontece com o tédio, como veremos mais adiante.

I.2.4. A afetividade em *Os conceitos fundamentais da metafísica*

O que são as tonalidades afetivas fundamentais e por que é que o tédio pode ser entendido enquanto tal? E qual será a tonalidade fundamental do homem dos nossos dias? É o que tentaremos esclarecer doravante.

No curso do semestre de inverno de 1929-30, intitulado *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* [*Die Grundbegriffe der*

¹⁰² HEIDEGGER, M.: *Was ist Metaphysik?* [1929], GA 9, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 2010, p. 110 (tradução de Irene Borges Duarte).

¹⁰³ Borges-Duarte, I., "O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana", p. 9.

Metaphysik. Welt- Endlichkeit- Einsamkeit.], Heidegger retoma o tema da afetividade, desta vez para se deter sobre a tonalidade afetiva fundamental do tédio.

Neste curso, Heidegger apresenta a metafísica como disciplina central de toda a filosofia e afirma que conhecer os seus traços equivale a conhecer o conteúdo principal da filosofia.¹⁰⁴ No §2 b), surge a referência a um fragmento de Novalis que diz que a filosofia é nostalgia [*Heimweh*], é algo que impele a estar em si, em qualquer lugar que seja. Se a filosofia como nostalgia impulsiona a estar em si mesmo, isso implica que aqueles que não filosofam estejam por todo o lado *fora* de si próprios. «Estar em toda a parte em casa» significa estar em si a todo o momento e, sobretudo, totalmente. À totalidade em que nos encontramos chamamos mundo. Daí a questão metafísica *O que é o mundo?* Que, por sua vez, conduz à questão sobre a finitude e esta à questão sobre a solidão.

Os conceitos fundamentais da metafísica não são generalidades, são conceitos que concebem em si a totalidade, são conceitos *in-clusivos*, que incluem também o homem que conceptualiza e o seu Dasein.¹⁰⁵ Para Heidegger, os conceitos metafísicos – mundo, finitude, solidão -, conceitos centrais da filosofia, só podem ser concebidos se nós formos comovidos – ficarmos-emotivamente-tomados - por aquilo que eles devem conceber. E o esforço fundamental do filosofar consiste precisamente em procurar essa comoção [*Ergriffenheit*], despertá-la e mantê-la desperta. Ora, se toda a comoção vem de uma tonalidade afetiva e dela depende a sua permanência, qual será a tonalidade própria do filosofar? Há que ter em conta que a conceptualização inerente ao filosofar não é uma ocupação qualquer, é uma ocupação que tem lugar no fundo do Dasein. E, por isso, as disposições afetivas das quais brotam a comoção e a conceptualização filosófica são sempre e necessariamente tonalidades fundamentais do Dasein, que dispõem de forma essencial e constante, mesmo que não as reconheçamos. Logo, a filosofia acontece com uma tonalidade afetiva fundamental. Segundo Novalis, essa tonalidade seria a nostalgia.

Se procuramos a tonalidade fundamental da filosofia, convém primeiro esclarecer o que a filosofia é. A partir do §4, Heidegger analisa o que é a filosofia e, no

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit.* Gesamtausgabe, Bd. 29/30, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1997, §1a).

¹⁰⁵ CFM, §3.

final do §7 conclui que nada do que foi dito deve ser entendido como uma demonstração autoritária e que, na verdade, não foi encontrado um conceito de filosofia. Conclui ainda que o que é preciso é reconquistar a dimensão original do acontecimento do filosofar no Dasein filosofante, para «ver» todas as coisas de novo. O que implica uma fenomenologia do próprio filosofar.

Imediatamente antes destas conclusões são apresentadas duas ideias relativamente à filosofia, uma de Platão e a outra de Hegel. Platão disse, na *República*, que a diferença entre o homem que filosofa e aquele que não filosofa é a diferença entre a vigília [ύπαιρ] e o sonho [όναρ]. O homem que não filosofa existe, mas «dormindo». Só o filósofo é o Dasein desperto. Hegel, por sua vez, caracteriza a filosofia como o mundo às avessas. Quer dizer que, por oposição ao que é normal para os homens (não filósofos), a filosofia tem aparência de algo que está ao contrário. A recomendação de Heidegger vem precisamente no sentido do que disseram estes dois filósofos. «Ver todas as coisas de novo» é despertar da ilusão e é tentar ver as coisas de um novo ângulo, bem diferente do habitual.

O §16 é o primeiro parágrafo da primeira parte, intitulada “O despertar de uma tonalidade fundamental do nosso filosofar” [*Die Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens*]. Neste parágrafo, Heidegger começa por esclarecer que não há apenas *uma* tonalidade afetiva do nosso filosofar, mas diversas tonalidades afetivas fundamentais. Assim sendo, questiona qual será a *nossa* tonalidade afetiva e como despertar uma tonalidade afetiva fundamental.

Em seguida, ao longo do §16 e também no §17, é a própria ideia de tonalidade afetiva que está em causa e que tem de ser esclarecida para chegarmos a compreender a forma de despertar uma tonalidade. Aqui são retomadas algumas ideias já apresentadas em *Ser e Tempo* sobre as tonalidades afetivas, mas agora no sentido de «acordar aquilo que se encontra adormecido».

As tonalidades são algo que se apodera de nós, que não comandamos, que se formam por si mesmas, que não podem obter-se pela força e nas quais, de cada vez, nos vimos mergulhados. Uma tonalidade está já aí. Tudo o que podemos fazer é constató-la. Mas como podemos nós constatar uma tonalidade fundamental se ela não é propriamente uma coisa que esteja factualmente aí, mas sim o facto de estarmos dispostos de acordo com ela? A constatação objetiva de uma tonalidade fundamental

parece assim algo impossível. Por isso não se fala em constató-la mas sim em despertá-la, isto é, em deixar despertar o que dorme. Aquilo que dorme, curiosamente, está ausente e ao mesmo tempo aí, o que parece contraditório. Uma coisa não pode ser-aí [*Da-sein*] e não-ser-aí [*Nicht-Da-sein*], ao mesmo tempo. Isso é com certeza válido para uma pedra: ou está aí-diante [*vorhanden*] ou não está aí-diante. Mas o ser humano é diferente. Há processos que fazem parte de nós mas que não entram no nosso consciente. De tal forma que podemos ter uma coisa e não sabermos que a temos. A estranheza do «estar aí não estando aí» advém da possibilidade de tornar consciente um elemento inconsciente. Mas poderemos nós estabelecer uma igualdade entre o sono e a ausência de consciência? Pois também há ausência de consciência quando desmaiamos e, ainda mais, na morte. Neste ponto, Heidegger argumenta que o conceito de não-consciente [*unbewusst*] é demasiado alargado e afirma que vigília e sono não são coincidentes com estar consciente e estar inconsciente. Logo, despertar uma tonalidade não quer dizer simplesmente tornar consciente uma tonalidade que estava inconsciente. A diferença entre ser-aí e não-ser-aí não é equivalente à distinção entre consciência e inconsciência. Além disso, tornar consciente uma tonalidade afetiva e tomá-la como objeto de conhecimento não é despertá-la, mas sim destruí-la ou, pelo menos, enfraquecê-la ou transformá-la.

É necessário mudar a nossa conceção de homem como um ser que se distingue dos outros simplesmente por ter consciência. Segundo Heidegger, a conceção do homem enquanto ser vivo e animal racional conduziu-nos à ignorância sobre a essência das tonalidades afetivas. Encontramos aqui uma crítica que abrange tanto a filosofia clássica como a fenomenologia de matriz husserliana. Heidegger entende que a compreensão das tonalidades afetivas tem que passar por uma mudança de paradigma quanto ao que se entende por existência humana. E esse novo ponto de vista é a fenomenologia do *Dasein*.

Em 16 c), Heidegger fala-nos da conceção vulgar de tonalidade afetiva. Coisas como a alegria, a satisfação, a tristeza, a melancolia e a ira são vulgarmente consideradas coisas de carácter psíquico, estados de alma, coisas que se dão no interior do sujeito e às quais correntemente se chamam “sentimentos”. Do ponto de vista da psicologia, existe uma diferenciação entre o pensar, o querer e o sentir. O sentir constitui a terceira classe de impressões vividas [*Erlebnisse*]. Esta classificação baseia-se na conceção tradicional de homem como ser vivo racional. O sentir é considerado

uma classe subordinada. Primeiramente, o homem pensa e quer. Os sentimentos têm um papel secundário: embelezam o pensamento ou obscurecem-no, ou são um entrave ao nosso querer. Os sentimentos são correntemente entendidos como algo inconstante e fugidio que muda constantemente. Eles são o brilho ou a sombra que paira sobre os acontecimentos psíquicos. Esta concepção vulgar das tonalidades afetivas é muito próxima da tradicional concepção de homem, mas não tem que ser necessariamente a compreensão a assumir relativamente às tonalidades.

Temos que apreender positivamente as tonalidades afetivas. Não basta saber o que não são: não são entes; não são algo que se dá na alma; nem são, ao contrário do que se pensa, coisas inconstantes e fugidias.

No §17, Heidegger dá-nos o exemplo de uma tristeza que invade uma pessoa que convive connosco. Nada muda no seu comportamento com as coisas e connosco. Tudo é como o habitual e, no entanto, diferente. É sobretudo o *como* no qual estamos juntos que difere. Essa tristeza é o que constitui o *como*. O ser-em-comum é outro, mudou de tom [*umgestimmt*]. Essa nova tonalidade estende-se presentemente sobre tudo; ela não está absolutamente no *interior*; está também um pouco *no exterior*. Como e onde está ela? A tonalidade não é um ente que se encontre na alma enquanto impressão vivida, ela é o *como* do nosso Dasein comum.

Outro exemplo: um homem de bom humor cria um bom ambiente à sua volta. Um outro homem, pela sua maneira de ser, cria um ambiente frio e é um estragaprazeres. As tonalidades afetivas não são epifenómenos [*Begleiterscheinung*]. Pelo contrário, são o que determina afetivamente o nosso ser-uns-com-os-outros [*Miteinandersein*], como uma atmosfera. As tonalidades afetivas não são qualquer coisa que esteja simplesmente aí. Elas são justamente um modo fundamental de ser, mais precisamente, do Dasein que nós somos. Uma tonalidade é um modo [*Weise*] no sentido musical da melodia. Ela dá o tom, quer dizer, ela dispõe e determina afetivamente o modo e o como deste ser. Contrapõe-se assim à tese negativa “a tonalidade afetiva não é um ente” uma tese positiva: a tonalidade afetiva é o modo fundamental segundo o qual o Dasein enquanto Dasein é. Para a segunda tese negativa “a tonalidade não é algo instável, fugidio e simplesmente subjetivo”, a tese positiva é: a tonalidade afetiva é o *como* originário do Dasein; é o que lhe dá consistência e possibilidade.

As tonalidades são a «pressuposição» e o «médium» do pensamento e da ação. Portanto, não têm um papel secundário, muito pelo contrário. As disposições afetivas remontam originariamente à nossa essência; nelas encontramos-nos a nós mesmos como Dasein; elas reconduzem-nos ao nosso fundamento. É por tomarmos as tonalidades pelas suas manifestações extremas, que não nos apercebemos do estar-afinado característico e originário. Curiosamente, as tonalidades das quais não nos damos conta e que, muito menos, observamos – essas tonalidades que nos dão o tom de tal maneira que parece não haver aí nenhuma tonalidade, como se não estivéssemos afinados por esse tom – essas são precisamente as tonalidades mais poderosas.

O que aparentemente não está aí e, contudo, está, é justamente a indeterminação de tom [*Ungestimmtheit*] na qual não estamos bem nem mal dispostos. As tonalidades não aparecem e desaparecem no espaço vazio de uma alma. O Dasein está sempre, no seu fundo, afinado. O que muda são as tonalidades afetivas mais perceptíveis. Conclui-se que despertar uma tonalidade é uma forma de apreender o Dasein, tendo em vista o modo como, respetivamente em cada momento [*jeweiligen*], ele é.

No §18 a), Heidegger questiona qual a tonalidade que devemos despertar ou deixar despertar em nós. Pretende-se despertar uma tonalidade que nos dê o nosso tom fundamental. Mas quem somos nós? «Nós» refere-se ao ser humano contemporâneo e, por isso, se queremos saber qual a nossa tonalidade fundamental, temos que conhecer a nossa condição atual. Temos então que interpretar e caracterizar a *nossa* situação. E esta tarefa já foi realizada de diversas formas. Temos apenas que encontrar o traço fundamental e constante destas caracterizações.

Heidegger destaca quatro interpretações da nossa condição atual: a de Oswald Spengler, a de Ludwig Klages, a de Max Scheler e a de Leopold Ziegler. O traço fundamental destas interpretações é, para Heidegger, a relação entre vida e espírito. As quatro interpretações remontam a uma fonte comum, a Nietzsche, o qual estabeleceu a oposição entre o «dionisíaco» e o «apolíneo»: entre a vida e o espírito, entre o instinto e a racionalidade.

Destas quatro interpretações, a mais conhecida exprime-se segundo o slogan «declínio do ocidente» [*Untergang des Abendlandes*], de Oswald Spengler. A sua tese

fundamental encontra-se na seguinte fórmula: declínio da vida [*Leben*] no espírito [*Geist*] e pelo espírito. O que o espírito criou, sobretudo como razão [*ratio*] - na técnica, na economia, no comércio internacional, na total transformação do Dasein, simbolizada pela grande cidade - vira-se agora contra a alma [*Seele*], contra a vida, esmagando-as e forçando a cultura ao declínio e à decadência.

Em 18 c), Heidegger diz-nos que o modo como a filosofia da cultura [*Kulturphilosophie*] interpreta a nossa situação é um caminho falso. Pois a filosofia da cultura consegue chegar a uma apresentação [*Dar-stellung*] do homem, mas não consegue nunca apresentar o seu Dasein. Esta filosofia da cultura expõe a nossa situação atual mas não nos apreende. Ela desconecta-nos de nós mesmos ao atribuir-nos um papel na história do mundo. Heidegger questiona o porquê da necessidade de nos darmos esse papel. Será que nos tornámos tão insignificantes para nós mesmos para necessitarmos de um papel? Será porque já não encontramos nenhuma significação para nós próprios, quer dizer, uma possibilidade essencial de ser? Será porque se abre em nós, diante de todas as coisas, uma indiferença [*Gleichgültigkeit*] da qual não conhecemos a razão? Porquê buscar um papel quando o homem de hoje vive assoberbado de ocupações? Será porque nos tornámos entediados para nós mesmos?

“Será que um tédio profundo se estendeu sem fim, como um nevoeiro silencioso, nos abismos do Dasein?”¹⁰⁶

Um tédio profundo ter-se-á apoderado de nós? E será esse tédio profundo a tonalidade de fundo que procuramos e que pretendemos despertar, a *nossa* tonalidade fundamental da filosofia? E será nesta tonalidade que nos encontraremos a nós mesmos?

I.2.5. O tédio como tonalidade afetiva fundamental

Agora que apresentámos uma compreensão para afetividade e para tonalidade afetiva - a compreensão heideggeriana - podemos a partir dela justificar que o tédio seja um fenómeno afetivo. De facto, podemos reconhecer que o tédio é um estado vivido que

¹⁰⁶ CFM, §18 c), p. 115: «*Ist es am Endes so mit uns, das seine tiefe Langeweile in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin-und herzieht?*».

afeta a nossa relação com o mundo. No momento em que nos afeta, o tédio é o ‘como’ (nos sentimos) que condiciona a relação com o mundo à nossa volta, tornando-o diferente, alterando-o no sentido de o tornar insuportável porque o tempo parece não passar e o acontecimento que aguardamos nunca mais chega, ou no sentido de torná-lo enfadonho em circunstâncias em que ele deveria ser agradável, ou ainda no sentido de tornar o mundo na sua totalidade indiferente anulando a possibilidade de nos envolvermos nele, distraíndo-nos de nós próprios. Este último sentido corresponde à forma do tédio profundo. E esta forma é precisamente o tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental.

O que é uma tonalidade afetiva fundamental [*Grundstimmung*]? Trata-se de uma disposição afetiva aparentemente indeterminada e inapercebida que permanece adormecida no fundo do nosso Dasein. Para Heidegger, as tonalidades afetivas fundamentais constituem uma abertura privilegiada do Dasein para o si-mesmo em propriedade. Elas dispõem-nos de forma essencial e constante, elas são as nossas disposições afetivas de fundo, sobre as quais se manifestam as disposições não fundamentais que são para nós as mais conhecidas. N’ *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, Heidegger estabelece a possibilidade do tédio profundo ser a tonalidade fundamental do homem contemporâneo, o que significa que ao longo da história do Dasein as tonalidades afetivas fundamentais não são sempre as mesmas. Se o tédio profundo for, como defenderei, a tonalidade fundamental do ser humano na atualidade, isso terá que se evidenciar na nossa mundividência [*Weltanschauung*], ou seja, a nossa mundividência terá que estar fundamentalmente marcada pela afinação do tédio profundo.

Nos *Contributos para a Filosofia. A partir do acontecimento de apropriação - Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*¹⁰⁷ – texto redigido nos anos 30, Heidegger fala-nos da história do ser e das tonalidades fundamentais que marcam um momento da história do ser ou o início de uma nova era. Encontramos referência, por exemplo, ao

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe, Bd 65, ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1989.

assombro [*thaumázēin – Erschrecken*], à «reservada desconfiança» [*Verhaltenheit*] e ao temor [Scheu].¹⁰⁸

É de referir que Heidegger não foi o único filósofo a pensar a conceção de tonalidade afetiva fundamental. Kierkegaard, anteriormente, já o havia feito. A este propósito, Nuno Ferro escreveu o seguinte: “O que parece próprio das disposições fundamentais é o facto de nelas a própria vida surgir *enquanto tal*, enquanto vida. Isso implica que neste tipo de disposições se cancele a imersão na vida seja em que forma for e, portanto, se produza uma relação reflexiva extraordinariamente acusada. Nelas, o sujeito relaciona-se a si mesmo enquanto se relaciona com a vida, enquanto tal, e isso na lucidez dessa relação. Ora, é sabido que Kierkegaard identificou (pelo menos) três disposições fundamentais: melancolia, tédio e angústia.”¹⁰⁹

Também Heidegger, como já vimos, concebe o tédio e a angústia como tonalidades fundamentais. E a melancolia também. Nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a propósito de Aristóteles e da relação que este estabelecia entre criatividade e melancolia, Heidegger refere-se à melancolia [*Schwermut*] como tonalidade fundamental, afirmando que a filosofia, enquanto ato de criação, encontra-se na tonalidade fundamental da melancolia, mas apenas no que diz respeito à *forma* do filosofar.

O cancelamento da “imersão na vida” e a produção de “uma relação reflexiva extraordinariamente acusada” são traços que podemos encontrar também na conceção heideggeriana de *Grundstimmung*. Nesta conceção, as tonalidades fundamentais são aquelas que afastam o Dasein do estar-ocupado quotidiano e o fazem focar a atenção sobre si mesmo, sobre aquilo que ele é em propriedade, quer dizer, aquilo que ele é autenticamente e que ninguém pode ser no seu lugar, aquilo que ele é em si mesmo.

Também o tédio, enquanto *Grundstimmung*, apresenta estas características. O tédio profundo estende a indiferença sobre o tratar-da-vida e dirige o Dasein reflexivamente para si, criando a oportunidade para o acontecimento da lucidez, para que o foco de luz do Dasein se projete sobre si mesmo e alumie, não o aparecimento dos

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, M.: *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, tradução de Parvis Emad e Kenneth Maly, USA, Indiana University Press, 1999, pp. 11-13.

¹⁰⁹ FERRO, N., *op. cit.*, pp. 958-9.

entes, mas sim a forma receptiva dessa clareira. O tédio profundo, para Heidegger, é o *como* que marca, a partir do fundo do Dasein, a compreensão afetiva que o homem contemporâneo tem do mundo e da vida.

CAPÍTULO 3

Heidegger: a temporalidade ekstática

Afirmar que o tédio é uma tonalidade afetiva fundamental não é ainda suficiente para a compreensão deste fenómeno. Precisamos de saber qual a especificidade do tédio no conjunto dos fenómenos afetivos. Ora, se todo o ente existe no tempo, o Dasein enquanto ser-o-aí é temporal. Sendo as disposições afetivas o «como» do nosso ser-o-aí que é no tempo, haverá um tempo próprio para cada tonalidade afetiva? Contudo, a problematização do tempo próprio do tédio implica uma outra interrogação prévia: o que é o tempo?

Continuando a adotar a perspetiva de Martin Heidegger, pretendo defender que a especificidade da tonalidade afetiva do tédio reside numa peculiar experiência do tempo. Orientada por este objetivo, irei primeiramente expor a conceção heideggeriana de tempo, pois considero que a compreensão da relação tédio-tempo depende de uma compreensão prévia deste conceito. Esta exposição terá como base o texto *Der Begriff der Zeit* e algumas partes de *Sein und Zeit*. Posteriormente, no quarto capítulo, a partir de *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, irei centrar-me na temporalização específica do fenómeno afetivo do tédio.

Em 27 de Julho de 1915, Heidegger profere um texto intitulado “O conceito de tempo na ciência histórica” [*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*]. Neste texto, nove anos antes da conferência *O conceito de tempo*, é já manifesto o seu interesse por esta temática. Em 1915, o que estava em causa era a distinção entre o conceito de tempo na física e o conceito de tempo na ciência histórica.

I.3.1. O tempo em *O Conceito de Tempo*

Em 25 de Julho de 1924, é proferida a conferência sobre o conceito de tempo. Logo no início deste texto, Heidegger formula o problema “O que é o tempo?” [*Was ist die Zeit?*]. A procura da resposta começa por considerar o tempo da quotidianidade. É referida a conceção da Física, a qual pretende medir a natureza segundo um sistema de nexos espaço-temporais. Já em “O conceito de tempo como ciência histórica”¹¹⁰ havia sido sublinhada a importância da medição e da quantificação do tempo na perspectiva da Física.

“O físico encontra o tempo como [sendo] o quê? A captação determinante do tempo tem o carácter de medição. A medição indica o “durante” e o “quando”, o “desde-quando-até-quando”. O relógio indica o tempo. O relógio é um sistema físico, em que se repete constantemente a sequência de estádios temporais, partindo-se do princípio de que este sistema físico não é ele mesmo susceptível de sofrer alteração por influência do exterior. A repetição é cíclica.”¹¹¹

Na perspectiva dos físicos, o tempo da natureza é mensurável e cíclico. O instrumento que mede o tempo em que os acontecimentos se desenrolam é o relógio. Este instrumento é crucial para a nossa compreensão do tempo e tem um importante papel na problematização empreendida n’*O conceito de tempo*. O uso do relógio, a sua função e a sua organização quantificada do tempo diz-nos muito acerca do que é o tempo para o homem e, especialmente, para o homem moderno, que vive espartilhado pela organização temporal quantitativa do tempo. O tempo que é objeto de medição e de quantificação através do relógio é o tempo partilhado pelos homens, um tempo impessoal, cujos períodos são estipulados convencionalmente com base nos acontecimentos que se repetem na natureza. A principal referência dos períodos convencionados é a mudança do dia para a noite, ou seja, o movimento aparente do sol. Um período de cinco minutos medido pelo relógio é um intervalo de tempo igual para todos e, por isso, é impessoal e pode ser usado em comum. É um tempo público, daí a

¹¹⁰ Em 27 de Julho de 1915, Heidegger profere um texto intitulado “O conceito de tempo na ciência histórica” [*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*]. Neste texto, nove anos antes da conferência *O conceito de tempo*, é já manifesto o seu interesse por esta temática. Em 1915, o que estava em causa era a distinção entre o conceito de tempo na física e o conceito de tempo na ciência histórica.

¹¹¹ HEIDEGGER, M.: *O conceito de tempo*, tradução de I. Borges-Duarte, Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 27.

sua importância no nosso quotidiano. Se combinamos encontrarmo-nos com alguém daqui por quarenta minutos, é porque temos como garantido que os quarenta minutos medidos pelo meu relógio e pelo relógio do outro correspondem a uma mesma duração temporal. Embora esse período de tempo possa parecer mais longo para nós e mais curto para o outro, o facto é que o período de tempo medido é o mesmo. O ponteiro do relógio indica-nos imediatamente o «agora», mas também nos indica quanto tempo falta para um futuro «agora» e quanto tempo se passou desde o «agora» passado em que nos despedimos de alguém. Mas o centro cronológico é o «agora» presente. E quanto tempo dura o agora? Um minuto, um segundo? Nem um minuto nem um segundo nem trinta segundos nem outra qualquer quantidade de tempo mensurável. O “agora” não é mensurável, é apenas referido a uma posição dos ponteiros, por exemplo, 14.30h. Mas, na verdade, o «agora» existe mesmo que não seja indicado por um relógio como esta ou aquela hora em particular. Antes de existirem os relógios nós já existíamos e a forma temporal do «agora» também. E se ficássemos de repente isolados da civilização, em plena natureza intocada pela técnica e, principalmente, sem relógios? O que seria o tempo para nós? As mudanças cíclicas dos acontecimentos naturais indicar-nos-iam a passagem do tempo. E o “agora” continuaria a ser representado e, a partir dele, as perspectivas do futuro e do passado. Apenas não conseguiríamos quantificar rigorosamente a duração do tempo. Mas divisão quantificada do tempo em segmentos de diferente duração – os segundos, os minutos, as horas – não é verdadeiramente o tempo, é apenas uma possível medição dele. Esta é uma concepção do tempo como coisa objetiva que pode ser medida quantitativamente. E, afinal, o que é isso que é medido? A resposta a esta pergunta deve ter em conta uma distinção prévia entre dois sentidos do tempo: o tempo mensurável, intersubjetivo, exterior, o tempo cósmico; e o tempo pessoal, vivido singularmente, interior. Acontece que estes «tempos», em termos de duração, não são correspondentes e podem apresentar um grande desfasamento entre si.¹¹² Aliás, grande ou pequena, essa diferença entre duração quantificada e duração sentida é constante, e torna-se mais consciente a nossa desorientação quanto ao tempo cronologicamente passado quando não temos acesso aos relógios. Por exemplo, se tivermos de passar duas horas fechados numa sala, sem nenhum instrumento para

¹¹² Thomas Mann dá-nos o exemplo de alguns mineiros soterrados e sem contacto com o dia e a noite. Passaram 10 dias presos e, no final, depois de socorridos, avaliaram em três dias o tempo em que estiveram soterrados. CF. *Mann, T., op. cit.*, p. 614.

calcular o tempo, irá chegar o momento em que não sabemos quantos minutos passaram desde que entrámos na sala.

Voltemos à pergunta “O que é o tempo?”. Segundo Aristóteles, «O tempo é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos».¹¹³ Mas onde está «aquilo “em que” o mutável se dá – captamo-lo como quê? Dá-se ele aqui, a ele mesmo enquanto ele mesmo, naquilo que ele é?»¹¹⁴. No século IV, nas suas *Confissões*, livro XI, Santo Agostinho «levou a questão ao ponto de [perguntar] se o espírito não será ele mesmo o tempo»¹¹⁵. O livro XI, 14, interroga “o que é o tempo?”. E refere que ele é simultaneamente familiar e misterioso.

“E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falamos. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.”¹¹⁶

O conceito de tempo é omnipresente nas nossas vidas. Continuamente pensamos, falamos e agimos tendo como pano de fundo o horizonte temporal que é um horizonte sempre tripartido nas suas dimensões do presente, do futuro e do passado. E é um daqueles conceitos que parecem tão óbvios, dada a familiaridade com que lidamos com eles quotidianamente, que dificilmente reconhecemos a nossa ignorância face à realidade que ele representa. Só quando paramos para refletir sobre o que é o tempo é que nos deparamos com a imensa dificuldade em defini-lo. Primeiramente porque o tempo não é como um ente que descobramos aí diante de nós. Ele é uma condição de possibilidade da própria aparição, uma vez que todo o fenómeno aparece inserido num contexto temporal. É, portanto, da ordem do transcendental, do fundamento, é um fundo sobre o qual o nosso mundo se constitui. E onde está esse fundo? Fará ele parte da própria constituição do humano? Voltemos à possibilidade avançada por Sto. Agostinho, do espírito do homem ser ele mesmo o tempo.

“Parafrazeando: «Em ti, espírito meu, meço o tempo; a ti meço, ao medir o tempo. Não me venhas com a pergunta: como é isso? Não me leves a desviar-me de ti com

¹¹³ CT, p. 27.

¹¹⁴ CT, p. 27.

¹¹⁵ CT, p. 31.

¹¹⁶ SANTO AGOSTINHO: *Confissões*, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 12ª edição, 1990, XI, 14, p. 304 .

uma falsa questão. Não te interponhas no meu caminho até ti, enredando o que pode dizer-te respeito. Em ti, sempre o repito, meço o tempo; as coisas que, passageiramente, vêm ao [teu] encontro afectam-te de maneira permanente enquanto elas desaparecem. É a afectividade que eu meço no ser-aí atual, e não as coisas, que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço – repito –, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afectado.»¹¹⁷

A resposta ao problema do tempo formulada pelo nosso espírito, segundo Sto. Agostinho, pode ser que o mesmo espírito que pergunta seja ele mesmo o tempo. Como entender esta identificação entre tempo e espírito? Devemos entender que a natureza do espírito é temporal e que, portanto, quando o espírito é afetado pelos fenómenos o que é medido é o próprio espírito? Também no livro XI, 26, se lê:

“Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa o seja ignoro-o. Seria para admirar que não fosse a da própria alma.”¹¹⁸

Sto. Agostinho aplica ao tempo uma categoria semelhante àquela que é aplicada ao espaço. No lugar do termo espacial de «extensão» aplica ao tempo o termo «distensão». E, assim sendo, o que medimos quando medimos o tempo é ‘o alargar-se’ ou ‘o contrair-se’ da alma.¹¹⁹

Tomando como ponto de partida esta tese agostiniana que identifica o tempo com o espírito, Heidegger opera uma reorientação nas suas reflexões sobre o tempo. No entanto, não vai definir o tempo como algo subjetivo pois anulou as categorias de sujeito e de objeto.¹²⁰

¹¹⁷ CT, p. 33.

¹¹⁸ Santo Agostinho, *op. cit.*, XI, 26, p. 315.

¹¹⁹ Paul Ricoeur, confrontando a filosofia do tempo de Sto. Agostinho com a de Aristóteles, fala da polaridade entre o «tempo da alma» e «o tempo do mundo». Esta oposição é marcada pelas categorias de «sujeito» e de «objeto» e pode ser considerada uma aporia do tempo, uma vez que as teorias sobre o tempo oscilam entre uma visão do tempo subjetiva e uma visão do tempo objetiva, as quais são inconciliáveis. Cf. RICOEUR, P.: *Temps et Récit. 3. Le temps raconté*. France, Éditions du Seuil, 3ª edição, 1991 (1ª edição : 1985), pp. 21-42.

¹²⁰ Segundo Ricoeur, a problemática heideggeriana do Dasein parece ultrapassar a oposição entre «tempo da alma» (Sto. Agostinho) e «tempo do mundo» (Aristóteles), uma vez que revoluciona as noções de «físico» e de «psíquico». A estrutura do ser-no-mundo parece arruinar tanto a problemática sujeito/objeto como a da alma/natureza. Nessa medida, parece também ultrapassar a antinomia husserliana entre a consciência íntima do tempo e o tempo objetivo. Cf. Ricoeur, P., *op. cit.*, p.113.

“Até agora, tem sido o tempo natural, de há muito conhecido e descrito, que tem servido de base da explicação acerca do tempo.”¹²¹

Agora, que o tempo é trazido da natureza para o homem, há que questionar a constituição ontológica do humano enquanto *Dasein*¹²². Não é que seja negada a existência de um tempo do mundo ou da natureza, contudo, a existir um tempo no *Dasein* é este que nos importa pois esse tempo seria o nosso tempo próprio. O que leva a concluir que o tempo pode ser considerado a partir de diferentes perspetivas, como indicámos anteriormente: podemos falar de um tempo das coisas intramundanas que é medido quantitativamente pelo tempo dos relógios, que é o tempo cronológico ou tempo do mundo; podemos também falar de um tempo próprio apenas do ser do *Dasein*¹²³. E, como veremos adiante, a partir da análise de *Ser e Tempo*, tudo isto são aspetos de um mesmo tempo que se pluraliza.

Nesta viragem para o tempo enquanto tempo próprio do *Dasein*, Heidegger mostra «algumas das estruturas fundamentais do ser-aí [*Dasein*] ele mesmo»¹²⁴. Essas estruturas - ser-no-mundo, ser-uns-com-os-outros, fala, respetivamente-em-cada-momento, “Se” impessoal, cuidado, afetividade e interpretação – são um esboço do que viríamos mais tarde a encontrar em *Ser e Tempo*, na sua analítica existenciária do *Dasein*.

Após a apresentação das características ontológicas do *Dasein*, Heidegger fala-nos do ser-em-propriedade do ser-aí «que constitui a sua *mais extrema possibilidade de ser*.»¹²⁵ Essa possibilidade mais extrema é o seu estar-no-fim [*Zu-Ende-sein*], é a possibilidade de se deparar com a sua morte. Geralmente encontramos-nos esquecidos ou distraídos relativamente ao facto da nossa própria morte. Temos como certo que iremos morrer um dia mas, em circunstâncias de vida saudável e sem grandes riscos, mantemos uma perspetiva futura de continuação em vida, continuando a idealizar projetos. Para o *Dasein*, este esquecimento ou distração relativamente ao fenómeno da morte própria constitui o ser-para-a-morte inautêntico pois o nosso ser em propriedade (*Eigentlichkeit*) só é possível pelo reconhecimento constante do facto inultrapassável e indeterminável

¹²¹ CT, p. 35.

¹²² O termo «*Dasein*», segundo a tradutora – Irene Borges-Duarte – tem neste texto ainda um significado ambíguo: pode significar «o aí do ser *em geral*» ou «*apenas* o “aí” da quotidianidade e historicidade do ser *à maneira do humano*». Cf. Borges-Duarte, I., “Prólogo”. In: *O conceito de tempo*, pp. 12 e 13.

¹²³ Referimo-nos aqui a *Dasein* no sentido de *aí do humano*.

¹²⁴ CT, p. 35.

¹²⁵ CT, p. 43.

da morte. Ser autêntico significa vencer a tendência para o esquecimento de si. Ser autenticamente para a morte é mantermos a lucidez sobre a nossa condição de sermos lançados num «aí» enquanto seres mortais que, não tendo escolhido esta condição, estão obrigados a assumir a responsabilidade sobre ela.

Para Heidegger, a morte é um absoluto na medida em que o trânsito [*Vorbei*] é o ‘como’ (*Wie*) absoluto do nosso Dasein. O trânsito - a passagem ao não-existir - não é para o Dasein um ‘quê’ (*Was*), não é um ser-diante, mas um ‘como’ do seu ser, o seu ‘como’ próprio. O Dasein é absolutamente *ser-para-a-morte*. A morte é o seu poder-ser mais próprio, aquele que ele não pode deixar de ser e que nenhum outro pode ser no seu lugar. A morte não é uma possibilidade que possamos escolher, a par com tantas outras possibilidades que se abrem para nós e que podemos eleger. A morte é uma determinação ontológica do Dasein.

“Mas o que é que isto tem que ver com a nossa pergunta “o que é o tempo?” e, em especial, com a questão seguinte, acerca do que seja o ser-aí no tempo.”¹²⁶

O Dasein pode estar no tempo de forma própria [*eigentliche*] ou imprópria. Quando antecipamos a nossa própria morte, que é certa e indeterminada, estamos propriamente no tempo. Este correr antecipativo [*Vorlaufen*] para o seu próprio trânsito é o porvir e o ser-porvir [*Zukünftigsein*] é o modo temporal em que o Dasein se encontra a si mesmo.

«Concebido na sua possibilidade de ser mais extrema, o ser-aí não é *no* tempo, ele é *mesmo* o tempo. O ser-porvir, (...) sendo o “como” próprio do ser-temporal, é a maneira de ser do ser-aí, na qual e a partir da qual ele se dá o seu tempo.»¹²⁷

O porvir, aparentemente, corresponde ao que chamamos “futuro”. Mas não é bem assim. Para Heidegger, o “futuro” [*Futurum*] representa o que ainda não é presente, ao passo que porvir [*Zukunft*] representa o que vem ao nosso encontro, representa o que o projeto antecipa, ou seja, o poder-ser de si-mesmo. As três dimensões do tempo vulgarmente conhecidas como passado, presente e futuro são repensadas por Heidegger.

«A problemática heideggeriana põe em questão a concepção vulgar do tempo expressa na fórmula passado-presente-futuro. Rejeitando essa fórmula, tal como

¹²⁶ CT, p. 47.

¹²⁷ CT, p. 51.

em *Ser e Tempo*, embora ainda *in statu nascendi*, Heidegger dá primazia ao futuro, enquanto possibilidade antecipada do ser mais próprio (singularizado no corte final que a morte é).»¹²⁸

Heidegger, ao afirmar o primado do futuro¹²⁹, afirma também a impropriedade [*Uneigentlichkeit*] do ser-presente. Enquanto vivemos fixados no ser-presente, presos a cada ‘agora’ e quantificando o tempo que falta do ‘agora’ presente até um novo ‘agora’ que virá a ser presente, estamos no tempo de forma imprópria, estamos perdidos de nós mesmos e do tempo que somos. Só quando reorientamos a nossa perspetiva temporal do presente para o futuro é que nos encontramos a nós mesmos como tempo. Contudo, esta perspetiva de futuro não é a nossa perspetiva habitual, centrada no presente, e que corresponde a considerar o futuro como um ainda-não-presente. Este futuro é porvir. E ser-porvir, como já vimos, é a antecipação constante do trânsito próprio, é assumir-se respetivamente-em-cada-momento como estando-no-fim. Mas em que sentido é que o ser-porvir nos traz uma relação originária connosco e com o tempo que originariamente somos?

«O carácter de respetivamente-em-cada-momento destaca-se porque, partindo da antecipação do tempo em sentido próprio, tem para si, respetivamente-em-cada-momento todo o tempo. Nunca o tempo se alonga, pois originariamente não tem longitude.»¹³⁰

Somos respetivamente-em-cada-momento, enquanto Dasein, um tempo que é indeterminável porque não sabemos quando é que o trânsito vai ocorrer. Ora, ao anteciparmos a nossa morte, nossa possibilidade mais própria e mais extrema, conscientes do seu carácter indeterminado, o tempo deixa de correr a partir de fora e deixa de ser mensurável. Não tem sentido perguntar quanto tempo falta para a nosso trânsito se deixamos de o encarar como um ‘quando’ e passamos a encará-lo como um ‘como’. O tempo que somos não é um tempo quantificável nem é um tempo que possa ser medido pelo relógio. Quando vivemos o tempo à volta do relógio não o vivemos em propriedade, não o vivemos como o nosso tempo, mas como um tempo que não é nosso, que vem da natureza, que é impessoal e comum.

¹²⁸ CT, nota 7 da tradutora, p. 90.

¹²⁹ A originalidade de Heidegger é a de procurar no cuidado o princípio de pluralização do tempo em futuro, passado e presente. Do movimento para o mais originário resultará a promoção do futuro ao lugar ocupado até aí pelo presente - que estava no centro das análises de Sto. Agostinho e de Husserl -, e uma reorientação das relações entre as três dimensões do tempo. Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p.126.

¹³⁰ CT, p. 53.

O Dasein passa a vida a dizer que não tem tempo. Mas como é que isso é possível se ele é o tempo? Esta contradição é inquietante [*Unheimlich*]. É estranho que o Dasein, primeiramente e na maior parte das vezes, não se dê conta dessa contradição. Se não se dá conta é porque vive na ignorância relativamente à natureza do seu «aí».

Além de nos queixarmos da falta de tempo e de o cronometrarmos constantemente, também nos queixamos, por vezes, do tempo se tornar longo¹³¹. É porque perguntamos “quanto tempo falta” que o tempo pode parecer-nos longo ou curto. E enquanto vivemos em fuga face ao ‘como’ indeterminado do nosso trânsito, adiando-o e ignorando-o, vivemos num tempo que não nos é próprio, existindo assim numa ilusão que nos afasta cada vez mais de nós mesmo. É esta impropriedade do tempo que marca o tempo-impessoal [«*Man*»-*Zeit*], o tempo em que se é uns-com-os-outros, o tempo que é mostrado pelo relógio.

Heidegger resume o texto da conferência afirmando que o Dasein é temporalidade e que o tempo é temporal.¹³² O Dasein não é “no tempo”, ele é o tempo. Existem várias modalidades possíveis ou temporalizações da temporalidade. Só quando o Dasein existe na modalidade do porvir é que ele é no tempo propriamente. E, enquanto porvir, o tempo é *principium individuationis*: manifesta a “única vez” «do seu destino único, na possibilidade do seu único trânsito»¹³³. Esta forma de individuação, ao invés de nos diferenciar um dos outros, igualiza-nos pois, enquanto Dasein somos todos um ‘como’ no qual «todo o “quê” se desfaz em pó»¹³⁴.

Em conclusão, Heidegger retoma a questão inicial – o que é o tempo? – dizendo que ela se transformou numa outra questão: quem é o tempo? [*Wer ist die Zeit?*]. Seremos nós mesmos o tempo? Esta nova interrogação transforma o Dasein num ser-em-questão [*Fraglichsein*].

¹³¹ É o que acontece quando somos afetados pelo tédio na sua forma mais vulgar.

¹³² Cf. CT, p. 69.

¹³³ CT, p. 71.

¹³⁴ *Ibidem*.

I.3.2. O tempo em *Ser e Tempo*

Em *Ser e Tempo*, Heidegger retoma a problemática do tempo¹³⁵ e aprofunda-a, ao mesmo tempo que aprofunda a análise da constituição existencial do Dasein.¹³⁶ O Dasein, transformado num ser em questão, torna-se, na primeira parte de *Ser e Tempo*¹³⁷, no objeto de análise da primeira secção, que leva o título de “A análise fundamental preparatória do Dasein” [*Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*]. Já na segunda secção¹³⁸, intitulada “Dasein e temporalidade” [*Dasein und Zeitlichkeit*], é retomado o problema do tempo para se defender a tese já enunciada n’ *O conceito de tempo*: o Dasein é temporalidade. Heidegger defende que o fenómeno originário que unifica a complexa estrutura do Dasein e possibilita a sua facticidade é a temporalidade. No entanto, a tematização da temporalidade sofre vários atrasos ao longo da obra.¹³⁹

No §1 de *Ser e Tempo*, o filósofo afirma que a finalidade deste tratado é a interpretação do tempo como horizonte de toda a compreensão do ser em geral. A sua

¹³⁵ Para Ricoeur, no momento de abordar a interpretação heideggeriana de tempo em *Ser e Tempo*, é preciso afastar uma objecção contra toda a leitura que isole *Ser e Tempo* da obra ulterior, a qual, aos olhos da maioria dos discípulos de Heidegger, constitui a hermenêutica, a autocrítica, e até o seu desmentido. É perfeitamente legítimo tratar *Ser e Tempo* como uma obra distinta, visto que foi assim que ela foi publicada. Se impedirmos as obras posteriores de cobrir a voz de *Ser e Tempo*, damos-nos a oportunidade de reconhecer, no plano da própria fenomenologia hermenêutica do tempo, as tensões e as discordâncias que não são necessariamente aquelas que conduziram ao inacabamento desta obra, porque elas não dizem respeito à relação global entre a analítica existencial e a ontologia, mas ao detalhe meticoloso, extraordinariamente articulado, da própria analítica do Dasein. Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p.110-12.

¹³⁶ A nova tarefa é provar que todas as estruturas fundamentais do Dasein até agora estabelecidas são, no fundo, temporais do ponto de vista da sua totalidade, da sua unidade e do seu desenvolvimento possível e que devem ser concebidas como modos de temporalização da temporalidade. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.306.

¹³⁷ A segunda parte de *Ser e Tempo* foi um projeto não concretizado. A este propósito, lê-se no aviso para a sétima edição de *Être et Temps*, da Gallimard (1953): “A menção «Primeira Parte» que figurava nas edições anteriores foi suprimida.”

¹³⁸ A Terceira secção, que levaria o título “Tempo e ser”, nunca veio a integrar a primeira parte de *Ser e Tempo*. Irene Borges-Duarte, na sua introdução a *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*, de F. W. von Herrmann, diz-nos o seguinte: “Para inaugurar a publicação do que será o seu último «projeto», a *Edição integral*, Heidegger determina que venha à luz pela primeira vez o que parece ser a nova elaboração da Terceira Secção da Primeira Parte de *Ser e Tempo*, exposta e plenamente desenvolvida como curso no semestre de verão de 1927, sob o título *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. A «segunda metade» de *Ser e Tempo* vê, pois, finalmente a luz em 1975, pondo a descoberto o rumo daquele primeiro projeto, mas também, por sua vez, a dificuldade que lhe é inerente.”

¹³⁹ Na opinião de Ricoeur, Heidegger opera uma série de atrasos antes de abordar tematicamente a temporalidade: primeiro o do longo tratado «preliminar» (toda a primeira secção); depois o do curto tratado (os dois primeiros capítulos da segunda secção) que funde o ser-para-o-fim e a resolução no conceito de resolução antecipadora. Pode-se considerar como um atraso suplementar a longa repetição da primeira secção, intercalada entre a análise da temporalidade propriamente dita (capítulo III) e a da historicidade (capítulo V). O capítulo IV, consagrado à interpretação temporal dos traços do ser-no-mundo, pode assim ser colocado sob o mesmo signo da atestação da autenticidade que o capítulo II consagrou à antecipação resolvida. Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p.122.

finalidade primeira é a compreensão do conceito de ser em geral. Heidegger procura a ontologia fundamental. E o tempo é tido como o horizonte da compreensão do ser na medida em que o ser só é concebível em relação ao tempo, uma vez que todo o ente é concebido como estando «no tempo», ou seja, como fenómeno temporal. Contudo, o tempo de que se fala aqui não é o tempo da compreensão corrente, mas sim a temporalidade do ser do Dasein. Por isso, terá que se distinguir o conceito de tempo como temporalidade do Dasein do conceito tradicional de tempo que se mantém desde Aristóteles até Bergson e mais além.¹⁴⁰

O Dasein torna-se a via privilegiada para investigar o ser porque é o tipo de ente que tem o primado sobre todos os outros.¹⁴¹ Tem o primado ôntico porque é determinado pela sua existência e não pela sua essência. E tem também o primado ontológico porque tem em si a possibilidade de interrogar e compreender o ser de todos os entes, fazendo parte do seu ser a compreensão do ser. E este ente que tem a primazia sobre todos os outros entes é também aquele que existe como tempo e não simplesmente «no tempo».

Resumindo, para chegarmos a uma compreensão do ser temos de passar pela compreensão do tempo e para compreender o tempo temos que passar pela compreensão do Dasein.

Comecemos então pela compreensão do Dasein para depois chegar à compreensão do tempo. Analisando a constituição existenciária do *Dasein* concluímos que ela consiste num todo complexo e estruturado. Considerando as partes desse todo separadamente não chegaremos a abarcar a sua unidade originária. Temos que encontrar algo que originariamente reúna os existenciários que constituem a totalidade do ser do nosso aí.

Ora, o que articula a afetividade, o compreender, o decair e a fala-discurso – a estrutura existenciária da abertura do Dasein para o mundo - é o cuidado [*Sorge*]. O ser-no-mundo é essencialmente cuidado. Ser Dasein é «cuidar de». O cuidado, em *Ser e Tempo*, assume dois sentidos: o estar-ocupado [*Besorgen*] e a solicitude [*Fürsorge*]. Enquanto aí-do-ser, o Dasein abre-se para o mundo como estrutura fundamental de cuidado, tratando da vida, cuidando dos outros Dasein e fazendo o que é preciso para

¹⁴⁰ Cf. ST, §5, 17-18.

¹⁴¹ Cf. ST, §4, 13.

termos aquilo de que vamos onticamente precisando. Estas duas formas do cuidado acontecem no quotidiano da nossa existência fáctica. A compreensão afetiva articulada na fala, de um ser lançado para o «aí» e decaindo constantemente para o mundo, é uma totalidade unificada em torno do cuidado. Porém, o cuidado em propriedade é o cuidado do ser que nos conduz à autenticidade plena. Cuidamos autenticamente do ser quando nos interrogamos filosoficamente. Nessa interrogação deixamos de estar presos às exigências do quotidiano e dirigimos o nosso cuidado ao ser que transportamos em nós. Como veremos mais adiante nesta dissertação, a problematização do fenómeno do tédio enquanto tonalidade fundamental pode ser uma forma de cuidado do ser.

O cuidado não é, no entanto, um fenómeno simples na sua estrutura, é um fenómeno estruturalmente articulado e, por isso, exige um fenómeno ainda mais originário que suporte ontologicamente a sua unidade e a sua totalidade.¹⁴² Esse fenómeno é a temporalidade. Sendo o Dasein, na sua negatividade, um feixe de possibilidades, o seu poder-ser total próprio aparece como cuidado, mas o seu fundo ontológico originário é a temporalidade. Só a partir dela é que a totalidade estruturada e articulada do ser do Dasein como cuidado se torna existencialmente inteligível.¹⁴³

Se a temporalidade [*Zeitlichkeit*] é o fenómeno originário que unifica a totalidade do Dasein, há que esclarecer as suas estruturas ontológicas no sentido temporal. É a partir do §45, onde se inicia a secção “Dasein e temporalidade”, que Heidegger irá pôr a descoberto o fenómeno mais originário do tempo.

O primeiro capítulo da segunda secção relaciona o poder-ser total do Dasein com o seu ser-para-a-morte¹⁴⁴ [*Sein zum Tode*]. Vejamos como esta relação é estabelecida e como é que ela conduzirá ao fenómeno unificador do ser-total do Dasein.

O poder-ser [*Seinkönnen*] de si-mesmo nunca está totalmente realizado. Há no Dasein uma constante incompletude ou inacabamento [*Unabgeschlossenheit*]. Há sempre mais alguma possibilidade possível para o Dasein realizar, por isso parece impossível chegar a um acabamento final em que o poder-ser alguma coisa já não fosse possível por o Dasein se encontrar completo.

¹⁴² Cf. ST, §41, 196.

¹⁴³ Cf. ST, §45, 234.

¹⁴⁴ À semelhança de *O conceito de tempo*, também em *Ser e Tempo* a explicitação da temporalidade envolve a reflexão sobre o ser-para-a-morte.

E o que dizer da morte? Sendo a morte o fim, será possível atingir na morte a completude do Dasein? Não. A morte não é um completar-se, no sentido em que com a morte não são esgotadas todas as possibilidades. Na morte o Dasein finda, deixa de existir, mas não se completa, deixa de ser-aí mas, ainda assim, inacabado. Aquele que morre, seja aos oito anos de idade seja aos oitenta, tem ainda um horizonte maior ou menor de possibilidades a cumprir. Porém, apesar disso, a existência do Dasein é, a cada momento, uma totalidade. Essa totalidade será compreendida quando encontrarmos a sua origem unificadora.

O cuidado lida com o ser-para-o-fim desde sempre. Desde que o Dasein existe, ele é lançado para a possibilidade da morte. E a morte é, como já vimos em *O conceito de tempo*, uma possibilidade existenciária extrema.¹⁴⁵ Para desvelarmos a totalidade do Dasein precisamos de encontrar as suas possibilidades próprias porque essas são as mais originárias. Logo, temos que encontrar o ser-para-a-morte próprio.

Ser-(propriamente)-para-a-morte implica estar em relação com a sua possibilidade sem lhe fugir e sem a encobrir. Quando encaramos inautenticamente o fenómeno da morte escondemo-lo constantemente, fazemos de conta que esta possibilidade não é absolutamente iminente, o que a bem dizer nos tranquiliza e nos permite a ilusão de um horizonte futuro mais ou menos garantido. Fugimos da morte quando a sua possibilidade está sempre aí e é uma possibilidade inultrapassável. Como esquecê-la, se ela está sempre aí? E como não esquecê-la, se conscientes da sua iminência viveríamos angustiados?

Mas como podemos nós estar autenticamente em relação com a possibilidade da morte, se a morte não é uma possibilidade realizável? Ser-para-uma-possibilidade [*Möglichkeit*] significa, geralmente, ocupar-se em realizá-la. Como devemos entender o ser-para-a-morte próprio? Ser propriamente para a possibilidade da morte consiste em sentirmo-nos mortais, consiste na consciência constante da nossa finitude, consiste na lucidez de manter em mente que a morte é uma possibilidade certa, iminente, mas indeterminada no seu quando. No entanto, essa lucidez nunca é automática, pelo

¹⁴⁵ O Dasein só é aberto a si mesmo e aos outros porque é constantemente ameaçado pela possibilidade do fechamento a tudo o que é (a morte). A abertura só pode ser plenamente compreendida quando é reportada a um fechamento que não desaparece na e com a abertura, mas que permanece a sua fonte. Cf. Dastur, *op. cit.*, pp.59-60.

contrário, implica um esforço que não é fácil de manter em virtude da angústia que é gerada. É bem mais fácil viver impropriamente a possibilidade da morte.

O sentimento de ser mortal, mantido durante mais ou menos tempo, isola o Dasein em si mesmo. E esse isolamento é uma forma de captar o «aí» da existência. Ciente da morte indeterminada, o Dasein abre-se a uma ameaça constante que jorra do seu ser mais próprio. Manter a consciência que temos de morrer e que esse fim está sempre iminente, não significa que esse fim seja efetivamente desejado. Geralmente, não o é. E também não é nada fácil viver a iminência da morte sem conhecer a determinação do seu “quando”. Nessa medida, o ser-para-a-morte autêntico é essencialmente angústia. E por isso a angústia é uma tonalidade afetiva fundamental, porque põe a descoberto o nosso ser em propriedade, neste caso, o ser-para-a-morte próprio, que é o extremo poder-ser propriamente, quer dizer, é a possibilidade que nos acompanha constantemente desde a nossa origem e é a única possibilidade absolutamente certa.

À abertura em propriedade que mantém presente a possibilidade da morte Heidegger chama resolução [*Entschlossenheit*]. A resolução é o querer-ser-consciente¹⁴⁶ [*Gewissen-haben-wollen*], que consiste em compreender-se a si mesmo no seu poder ser mais próprio, ou seja, no seu ser-para-a-morte.

O Dasein como cuidado é um ser-em-falta, porque é um vazio a preencher, é negatividade, é possibilidade em aberto. Contudo, o ser-em-falta pode ser assumido propriamente ou impropriamente. Na resolução o Dasein procura assumir propriamente o seu ser-em-falta, isto é, compreender essa falta na sua origem. Ora, o poder-ser do ser-em-falta originário é o ser-para-a-morte. O querer-ser-consciente, que mantém constante a consciência da mortalidade, impele a uma ação conhecedora da existência própria, ao invés de um agir distraído e orientado pelo «Se impessoal» [*das Man*], que é o agir da existência inautêntica. A resolução que antecipa a morte¹⁴⁷, por mais difícil que seja, funda uma temporalização autêntica da temporalidade.

¹⁴⁶ É no querer-ter-consciência que o Dasein atesta o seu poder-ser mais próprio, e se abre à autenticidade da sua existência. Este modo de abertura é designado por resolução. No entanto, a resolução não significa o fim da dominação do «Se impessoal». Mais que tudo, ela revela essa dominação e permanece na sua dependência, mas sob o modo da resistência. Cf. Dastur, *idem*, p.64.

¹⁴⁷ A função de atestação existencial atribuída à resolução antecipadora a respeito do existenciário ser-para-a-morte autoriza a pensar que este mesmo existenciário de mortalidade deixa aberta uma vasta lista de respostas existenciais, entre as quais a resolução quase estoica afirmada por Heidegger. Para Ricoeur,

O ente que sabe que é mortal cuida da sua vida e da vida dos outros tendo em conta a possibilidade da morte. Mesmo quando a esconde, não a esconde totalmente, apenas não a assume como uma possibilidade que está iminente aqui e agora. Ou seja, esse cuidado pode ser exercido de forma desatenta ou lúcida. Numa atitude de autenticidade, de ipseidade reconhecida¹⁴⁸, sabemos o que somos e como somos e, assim, cuidamos efetivamente do nosso ser próprio. Numa atitude de inautenticidade, estamos longe de nós mesmos, ignoramos o que ontologicamente somos. Decaindo distraidamente na facticidade ôntica, em coexistência [*mitdasein*] com os outros semelhante a nós, e imbuídos de uma interpretação de nós mesmos e do mundo que é imposta pela ditadura do «Se impessoal», não nos apercebemos sequer de quão distantes somos da nossa originária e própria condição. E que condição originária é essa? É a condição de sermos o *aí-tempo*, o horizonte do ser em que os entes se manifestam. Nesse «*aí*», até o nosso Dasein se dá como ente e se esquece da sua origem ontológica e do seu privilégio de ser aquele que transporta o ser em si, de ser aquele que pode pensar e se interrogar sobre o ser, de ser aquele que pode escolher encontrar-se a si-mesmo ou perder-se. O cuidado é primeiramente ontológico e, ontologicamente, o cuidado é temporal e deve ser onticamente orientado tendo em vista o porvir e o “como” absoluto da morte.

O cuidado, que forma ontologicamente a totalidade do ser do Dasein, traduz-se formalmente pela expressão “Ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar à beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”.¹⁴⁹ Irene Borges-Duarte esclarece o significado dos elementos componentes desta estrutura do cuidado.¹⁵⁰

deixa em suspenso a questão de sabermos se a componente existenciária do ser-para-a-morte, e talvez mesmo a da antecipação resoluta, deixam lugar a outras modalidades existenciais para além da tonalidade estoica dada por Heidegger à resolução, entre elas às modalidades de esperança cristã (crença na ressurreição). Paul Ricoeur defende que é neste intervalo entre o existenciário e o existencial que uma meditação sobre a eternidade e a morte se pode inserir. Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p.242/3.

¹⁴⁸ O ser do ente Dasein é «em cada caso meu». Quer dizer que a questão do sentido do ser coloca-se necessariamente na primeira pessoa: quem sou eu? O caráter de «em cada caso meu» diz necessariamente uma relação de si a si. Mas essa possibilidade fundamental de se relacionar a si-mesmo pode apresentar duas visões diametralmente opostas: a da pertença a si [*sich zu eigen*], em próprio; e a da perda de si – autenticidade (ipseidade reconhecida) e inautenticidade (ipseidade desconhecida). É fundamental não confundir o significado ontológico deste par conceptual com uma subordinação hierárquica entre duas ordens de valor.

¹⁴⁹ ST, §64, 317: “*Sich vorweg schon sein in (einer Welt) als Sein bei (innerweltlich bebegnendem)*” (tradução de Irene Borges-Duarte).

¹⁵⁰ Cf. Borges-Duarte, I.: “O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano.” In: *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa, C.F.U.L., 2009, p.1397.

Vejamos. «Ser-se antecipadamente» [*Sich-vorweg-sein*] indica o projeto compreensivo do que corre ao encontro [*Vorlaufen*] do que ainda não é mas virá a ser. Em sentido próprio é o ser-para-a-morte. «Ser já em [*schon sein-in*] o mundo» significa o estar de antemão lançado, marcado pelo já-sido que, longe de ser passado, é propósito ou ter prévio [*Vorhabe*] do porvir. Em sentido próprio é o apelo [*Ruf*] e repetição [*Wiederholung*]. «Ser-à-beira de [*Sein bei*] os entes intramundanos» é o estar residindo no mundo, no hoje cotidiano, em que cautelosamente antevejo [*Vorsicht*] o que aí à frente observo e posso usar, por estar à mão. Não tem um sentido próprio. Estes três elementos da estrutura do cuidado, como está bem de ver, remetem para três diferentes horizontes temporais – porvir, ter-sido e presente - os quais iremos esclarecer mais à frente. Cuidado e tempo não são separáveis, são como duas faces de uma mesma moeda. A dinâmica da temporalização é precisamente o que se dá no cuidado. O cuidado é, no fundo, a temporalidade em exercício.

É no §65 de *Ser e Tempo*, intitulado “A temporalidade como sentido ontológico do cuidado” [*Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*], que Heidegger apresenta, finalmente, a sua compreensão do fenómeno originário do tempo que unifica a articulação dos momentos da estrutura do cuidado, ou seja, que apresenta a compreensão da temporalidade originária do *Dasein*.

O §65 apresenta-nos a temporalidade como o fenómeno unificador em que o porvir é presente tendo sido. Ser propriamente é ser-porvir. Ser-porvir é deixar-vir-a-ser [*Zukommen-lassen*] o que somos. O ter-sido [*Gewesenheit*] nasce do porvir, de tal forma que o porvir tendo-sido torna possível o presente em que o *Dasein* vem a si existindo na atualidade.

O ter-sido é o ser-lançado no «aí». Este ser lançado no «aí» é um feixe de possibilidades em projeto, cuja possibilidade mais própria e extrema é o seu fim, a morte. Em cada momento presente em que existe propriamente, o *Dasein* é o ter-sido lançado para a existência de si-mesmo no mundo. O ter-sido nasce do porvir porque originariamente fomos lançados para o nosso fim. É o porvir que tem o primado temporal porque é ele que dá sentido e que unifica toda a existência do *Dasein*.¹⁵¹

¹⁵¹ Este ponto é polémico uma vez que as filosofias tradicionais do tempo, incluindo a de Sto. Agostinho, conferiam esse primado ao presente. Mas, para Heidegger, na ordem da existencialidade, esse primado é claramente destronado em proveito do futuro/porvir. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.323.

O uso do termo temporalidade na terminologia heideggeriana afasta os significados de “futuro”, de “passado” e de “presente”, pertencentes ao conceito corrente de tempo, tal como já estava previsto n’*O conceito de tempo*, mas de forma embrionária. A terminologia de Heidegger relativa à temporalidade adota novos conceitos: “porvir” [*Zukunft*], “ter-sido” [*Gewesenheit*] e “presente” [*Gegenwart*].

O tempo da compreensão vulgar nasce da temporalidade imprópria. Os conceitos de “passado”, “presente” e “futuro” são uma compreensão imprópria do tempo. Para clarificar a origem da temporalidade imprópria e a sua proveniência a partir da temporalidade originária, há que encontrar o fenómeno originário de tempo.

A unidade originária da estrutura do cuidado - “Ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar à beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” [*Sich vorweg schon sein in (einer Welt) als Sein bei (innerweltlich bebegnendem)*] – reside na temporalidade. Cada um dos momentos estruturais, que já foram esclarecidos anteriormente, está ligado a um dos horizontes temporais (porvir, ter-sido e presente). O “ser-se antecipadamente” funda-se no porvir. “Ser-já-em” diz de si mesmo o ter-sido. E o “Ser-à-beira de” torna-se possível na atualidade ou presente.

A temporalidade não é composta pela reunião ou acumulação dos momentos do cuidado. Não é uma composição de porvir, de ter-sido e de presente. A temporalidade não «é» absolutamente um ente. Aliás, ela não «é», ela temporaliza-se. E o que a temporalidade temporaliza são os seus modos, que tornam possível a multiplicidade de modos de ser do Dasein, previamente a toda a possibilidade de existir, própria ou impropriamente.

Porvir, ter-sido e presente são características fenomenais que põem em evidência a temporalidade como o ἐκστατικόν. A temporalidade é o estar-em-direção-a originário, em si e para si mesmo. Assim sendo, o porvir, o ter-sido e o presente são ek-stases da temporalidade.¹⁵² A essência da temporalidade consiste em temporalizar-se na unidade das ek-stases. Os três horizontes são unitariamente objeto de cada temporalização, embora possa haver um horizonte que seja prioritário em relação aos outros.

¹⁵² Ao designarmos o porvir, o ter-sido e o presente como ekstases da temporalidade, trata-se de acentuar a temporalização como movimento ou evento puro e não como saída de si de um sujeito que seria primeiro em si. Cf. Dastur: *op. cit.*, p.71.

A temporalidade que é imprópria – a que nos leva à compreensão do tempo como pura sequência de “agoras” sem começo nem fim – temporaliza o que vulgarmente chamamos “tempo”. Este tempo que é o mais acessível ao Dasein não é o originário.

Na unidade ek-stática da temporalidade originária e própria, o porvir tem a primazia ou prioridade, ao passo que na temporalidade imprópria a temporalização pode determinar-se prioritariamente a partir de qualquer ek-stase. Na temporalidade própria as ek-stases são co-originárias, ao passo que na temporalidade imprópria as dimensões do tempo – passado, presente e futuro - são uma acumulação e sucessão das ek-stases.

O porvir próprio que a temporalidade temporaliza e que constitui o sentido da resolução, revela-se como finito. Logo, a finitude é uma característica própria da temporalidade originária. A tese da finitude da temporalidade não é uma contestação à “continuação do tempo” para além da nossa morte. Esta tese visa apenas mostrar a natureza da projeção existencial do Dasein. É a compreensão corrente do tempo que nos leva à tese da “continuação do tempo” e do seu caráter infinito.

No final do §65, como resumo, Heidegger apresenta três teses:

- A temporalidade é essencialmente ek-stática;
- A temporalidade temporaliza-se originariamente a partir do porvir;
- O tempo originário é finito.

No §68, Heidegger fala-nos do caráter próprio e impróprio de cada um dos horizontes temporais¹⁵³, começando pelo porvir. O porvir em propriedade é o correr antecipativo [*Vorlaufen*] pelo qual o Dasein vem a si. E o porvir impróprio é o projetar-se do Dasein no tratar-da-vida, no que é urgente quanto aos assuntos correntes, ao invés de se projetar no si-mesmo; caracteriza-se pelo estar-a-contar-com o que há-de vir ao nosso encontro no mundo. O presente em propriedade é o instante [*Augenblick*] da resolução. E o presente impróprio é o ter-presente [*Gegenwärtigen*] que se temporaliza como ter-presente-aguardando. O “instante” é diferente do “agora”. O agora é um fenómeno temporal que pertence ao tempo dos entes intramundanos; é o agora “no qual” algo surge, passa ou está-aí-perante. Enquanto no instante nada pode apresentar-

¹⁵³ O horizonte temporal, contrariamente ao noema que é imanente, não tem o seu lugar na esfera do sujeito. Ele não é localizável algures, nem espacialmente nem intratemporalmente, pois ele não «é», ele temporaliza-se. O horizonte representa a condição de possibilidade para a ekstase de um movimento geral de transcendência. Cf. *Idem*, p.102.

se. O ter-sido em propriedade é a repetição do ser-lançado para a morte. Ao passo que o ter-sido impróprio é o esquecimento [*Vergessenheit*], é o contar-com esquecendo-se do seu ser-lançado para a morte, à medida que presentifica.

Ainda no mesmo parágrafo, Heidegger apresenta as prioridades dos horizontes temporais nos modos fundamentais da abertura do «aí». ¹⁵⁴ O compreender funda-se prioritariamente no porvir. A afetividade temporaliza-se primordialmente no ter-sido ¹⁵⁵. O decair temporaliza-se no presente. E a fala-discurso, por sua vez, não se temporaliza prioritariamente em nenhuma das ekstases temporais.

Relativamente à temporalização da afetividade (que é a que mais nos interessa para a análise do fenómeno do tédio), o esquecimento está sempre presente nos estados afetivos quotidianos. Estes estados fundam-se num esquecimento de si-mesmo, pois ao sermos afetados-por distanciamo-nos de nós mesmos à medida que nos esquecemos da nossa origem de ser-lançado no «aí», do nosso ter-sido. No entanto, há tonalidades que operam um movimento inverso ao do esquecimento de si: as tonalidades afetivas fundamentais. Este aspeto já tinha sido analisado no nosso segundo capítulo, mas ganha agora outra compreensão à luz do fenómeno da temporalidade. Voltaremos à temporalização da afetividade no próximo capítulo.

A temporalidade temporaliza-se inteiramente em cada ekstase (em que o Dasein se projeta no “aí”, de cada vez com um determinado temporalizar-se). E é nesta unidade ekstática da temporalização da temporalidade que se funda a totalidade estruturada da existência do Dasein. A temporalidade própria não traz nenhuma ordem de sucessão das ekstases: o porvir não é posterior ao ter-sido e este não é anterior ao presente. A temporalidade temporaliza-se como “porvir-presentando-se-tendo-sido” [*gewesende-gegenwärtigende*].

O §69 reitera a ideia da unidade ekstática. Aliás, se a temporalidade não fosse um fenómeno unitário, então não poderia ser o fenómeno que originariamente unifica a

¹⁵⁴ É na natureza da temporalidade ekstática que se deve procurar as razões das trocas principais que saltam imediatamente à vista: a prioridade dada ao compreender relativamente à afetividade; a apresentação do decair antes da fala-discurso. O compreender está subordinado a uma ekstase temporal precisa: o porvir. Essa é a razão pela qual a análise deve começar pelo compreender: há que respeitar o primado do futuro. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.330.

¹⁵⁵ Greisch apresenta uma possível objeção à fundamentação da afetividade no ter-sido. Os exemplos ilustrativos apresentados foram o medo e a angústia, que são ambos tonalidades dolorosas. Será que podemos generalizá-los a todas as tonalidades? O que dizer da atonia que caracteriza o cinzento do quotidiano? Não seremos aqui prisioneiros de um presente amorfo, ao invés de reduzidos a um ter-sido? E o que dizer dos afetos mais positivos como, por exemplo, a esperança? Cf. *Idem*, p.335.

totalidade articulada do Dasein. Cada ekstase tem um horizonte prioritário, mas engloba os outros. Diz-nos Heidegger que a unidade do que está “fora-de-si” nos enlevos [*Entrückung*] do porvir, do ter-sido e do presente, é a condição de possibilidade da existência de um ente que existe como o seu «aí». Ser é *transcendens*, ser é êxtase. E, nesse sentido, a existência do Dasein é ek-sistência. O que as ekstases fazem é transportar o ser para o «aí», lançando-o no tempo em que os entes podem existir. A cada ekstase corresponde um horizonte específico, pois as ekstases comportam um «para-onde», isto é, um «esquema horizontal. Não concebemos um ente aí-diante fora do tempo e o tempo é o seu horizonte de presença.¹⁵⁶ É a temporalidade ekstática que ilumina o «aí» originariamente. E o que torna o Dasein “aberto” [*offen*] como uma clareira é o cuidado. Irene Borges-Duarte chama à temporalidade ekstática, própria do Dasein, o “tempo do cuidado”.

Sempre que o Dasein se temporaliza, um mundo existe também. O mundo é, com as ekstases, «aí». Sendo assim, também o mundo é transcendente porque se funda na temporalidade ekstática.¹⁵⁷ Isto não significa evidentemente que a existência do mundo se deva ao Dasein. Significa simplesmente que o Dasein ao projetar-se no seu todo para um horizonte funda nele a possibilidade de ser-no-mundo.

Como já foi frisado anteriormente, é na temporalidade que reside o fundamento unificador do poder-ser total do Dasein. E é ela que unifica a articulação dos momentos da estrutura do cuidado. Contudo, a análise do ser total do Dasein parece estar ainda incompleta, o que leva Heidegger a apresentar um modo temporal derivado da temporalidade originária, que permitirá abarcar a totalidade do tempo que o Dasein é. Essa derivação temporal corresponde ao fenómeno da historialidade [*Geschichtlichkeit*]. A historialidade é introduzida¹⁵⁸ pela consideração da falta de um traço para que a temporalidade possa ser tida como totalidade: esse traço é o da extensão [*Erstreckung*] entre o nascimento e a morte. Até aqui tinha ficado de fora o começo do Dasein, isto é, o seu nascimento. Só a morte havia sido considerada. O entre-nascer-e-morrer é a

¹⁵⁶ A todos os modos de ser é reconhecida uma temporalidade [*Temporalität*] que podemos caracterizar como «horizontal», no sentido em que eles são incluídos no horizonte do tempo, enquanto ao Dasein que compreende o ser é atribuída uma temporalidade [*Zeitlichkeit*] que não pode ser compreendida como uma pura intratemporalidade, mas que se distingue da temporalidade horizontal do ser pelo seu carácter ekstático. Trata-se de marcar por meio de uma distinção terminológica a diferença entre a relação que o Dasein mantém com o tempo e a relação que mantém com o tempo o ente que não é da ordem do Dasein. Cf. Dastur, *op. cit.*, pp.33-34.

¹⁵⁷ Cf. ST, §69, 366.

¹⁵⁸ Cf. ST, §72, 373.

própria extensão do Dasein. Segundo Paul Ricoeur¹⁵⁹, é para marcar a derivação da extensão do Dasein a partir da temporalização originária que Heidegger tenta renovar o sentido do velho verbo *geschehen* [acontecer] e de o igualar à problemática ontológica do entre-nascer-e-morrer. O verbo *geschehen* é assim usado para designar o movimento específico através do qual o Dasein desenvolve a sua extensão.¹⁶⁰ No fundo, é o seu acontecer histórico, a sua aventura de existente. O Dasein transmite-se e recebe-se como herança [*Erbe*] de potencialidades. Nisso consiste o seu destino. No entanto, esse destino é um destino comum [*Geschick*]. Uma vez que o Dasein existe essencialmente como ser-no-mundo na companhia dos outros, então o seu acontecer histórico é um acontecer partilhado.¹⁶¹ E é porque o Dasein se historializa que a investigação histórica faz sentido e não o inverso. A historialidade funda ontologicamente a possibilidade da história.

Tal como a análise da temporalidade permanece incompleta sem a derivação, criadora de novas categorias, que conduz à ideia de historialidade, do mesmo modo a historialidade não é completamente pensada até que seja por sua vez completada com a ideia de intratemporalidade (que deriva da historialidade).¹⁶²

É a partir do §80 que se fala de uma outra aceção do tempo, do tempo como vulgarmente o conhecemos. Trata-se da intratemporalidade, que tem como horizonte o tempo do mundo¹⁶³ [*Weltzeit*]. O tempo do mundo é o tempo em que sempre nos encontramos enquanto entes singulares corporalmente situados, é o horizonte em que as coisas - tudo o que existe – aparecem. A intratemporalidade é marcada pelo carácter de contar-com-o-tempo, que funda a necessidade do relógio. Enquanto tempo medido e quantificado, é um tempo cronológico. Este é o “tempo público” [*öffentliche Zeit*], é o tempo do relógio e do calendário. É o tempo do ente interior ao mundo que é, ao mesmo tempo intratemporal, pois existe no tempo do mundo. O tempo cronológico ou intramundano é o tempo do tratar-da-vida e, como tal, está centrado na ekstase do

¹⁵⁹ Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 131.

¹⁶⁰ Cf. ST, §72, 374.

¹⁶¹ Cf. ST, §42, 384.

¹⁶² Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶³ O tempo do mundo não é sinónimo de tempo cósmico. O tempo do mundo é o tempo de ser-no-mundo que comporta sempre a estrutura do «para» [*um-zu*] que caracteriza a conjuntura e a significatividade. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.397.

presente. Tem as seguintes características: é datável¹⁶⁴; divide-se em períodos/intervalos de tempo; é público; faz parte do próprio mundo. O tempo cronológico é o tempo do “agora” [*Jetzt-Zeit*], visto a partir do uso do relógio¹⁶⁵. O estar-ocupado indica e determina o tempo: o agora, o depois e o antes. O tempo, tal como é entendido vulgarmente¹⁶⁶, é uma sucessão ou fluxo de “agoras” em que os entes passam, permanecem e desaparecem.¹⁶⁷ E a tese mestra desta interpretação é que o tempo é infinito¹⁶⁸.

Esta perspectiva sobre o tempo, enraizada no «aí» do nosso modo de ser-no-mundo pode, no entender de Paul Ricoeur¹⁶⁹, entrar em rivalidade com a perspectiva do tempo fenomenológico, enraizada na mundaneidade do mundo, criando assim uma aporia para a fenomenologia do tempo: a aparente autonomia do tempo do mundo. Acrescenta ainda que as admiráveis análises da historialidade e da intratemporalidade aparecem como um esforço quase desesperado para enriquecer de traços cada vez mais mundanos a temporalidade do cuidado, centrado no ser-para-o-fim, de modo a oferecer uma equivalência aproximada do tempo-sucessão nos limites da interpretação existenciária.

¹⁶⁴ A datação pode ser quantitativa - “No dia 20 do corrente mês, os camionistas entraram em greve” - ou qualitativa - “Agora que as aulas terminaram”. A datação qualitativa ou primária tem a sua fonte na abertura do «aí». Cf. *idem*, p.390.

¹⁶⁵ O fenómeno do relógio-instrumento funda-se numa espécie de «relógio natural» que é o fenómeno empiricamente observável das diferentes posições do sol. No entanto, a modalidade fundamental de doação do tempo não vem dos relógios mas sim do cuidado e do modo como ele perspectiva o mundo e descobre significatividade. É ele que dá significado às mudanças, como é o caso da alternância do dia para a noite.

¹⁶⁶ A conceção vulgar do tempo não é, todavia, um simples erro, mas sim uma ilusão transcendental que tem a sua fonte na temporalidade originária, no ser do Dasein como cuidado. Cf. Greisch, *op. cit.*, p.407.

¹⁶⁷ Na opinião de Greisch, foi provavelmente para sublinhar mais vigorosamente a diferença em relação a uma representação linear do tempo que Heidegger recorreu à imagem dos «buracos» no tempo. Vivendo no dia-a-dia, o Dasein não desenrola uma sucessão homogênea e perfeitamente contínua de «agoras puros», como faria um robot. O tempo do Dasein tem, sob a base da ocultação, por assim dizer, «buracos». O «buraco da memória», que nos impede de reconstruir integralmente como é que passámos um determinado dia, oferece-nos uma aproximação óptica da descontinuidade. Isto, obviamente, levanta o problema da permanência do si-mesmo. *Idem*, pp.391-2.

¹⁶⁸ A ideia de infinitude do tempo também tem a sua origem no cuidado, pois é a fuga diante da morte que leva à conceção de um tempo infinito porque o «Se impessoal» não quer morrer.

¹⁶⁹ Cf. Ricoeur, *op. cit.*, pp.164-71.

I.3.3. Conclusão

Resumidamente, o que devemos entender por temporalidade?

Esse entendimento está dependente da compreensão do que nós somos. Para Heidegger somos Dasein. E como tal possuímos uma dupla dimensão: ôntica e ontológica.¹⁷⁰ Não é fácil entender esta dualidade. Na nossa vida quotidiana habitual, envolvidos pelas coisas do mundo, não nos conhecemos como Dasein, nem nos damos conta de uma dualidade do ontológico/ôntico. Onticamente somos seres lançados no tempo, situados num espaço e constituídos corporalmente; somos ser-aí. Ontologicamente somos a clareira do ser, o “onde” em que tudo se dá, pois tudo o que é – ente – participa do ser. Ontologicamente somos aí-ser. A nossa dignidade advém do ser essencial-se [*wesen*] em nós. Nós somos os entes que transportam em si o ser. Somos nós que abrimos a compreensão do ser enquanto o pensamos. Cada um de nós articula linguisticamente uma compreensão afetiva do ser que “está-a-ser” – que é como o ser sempre se dá.

O nosso aí-ser é originariamente «aí-tempo», pois só no tempo é que o ser se pode dar. E este tempo é o tempo do cuidado que consiste em «ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar à beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)». O Dasein é primeiramente e sempre tempo. Essa é a sua forma de existência. Esse tempo que ele é, não é nenhum pedaço do tempo cronologicamente entendido. Trata-se do tempo próprio do Dasein, do tempo que nós somos enquanto Dasein, a que Heidegger chama *Zeitlichkeit* - “temporalidade ekstática” - e que é o nosso *a priori* fenomenológico.

Retornemos à pergunta “o que devemos entender por temporalidade?”. A temporalidade fundamental do Dasein – a sua ek-sistência - é um tempo uno, diferente do tempo linear, divisível, quantificável e ininterrupto que é vulgarmente conhecido. Na temporalidade todo o tempo da existência do Dasein é simultâneo: é porvir-que-se-

¹⁷⁰ A distinção entre ser e ente está aí de modo latente com o próprio Dasein e a sua existência, mesmo que não seja expressamente conhecida. Existir é, por assim dizer, sinónimo de efetuar esta distinção. A distinção ser/ente está aí pré-ontologicamente. Chamamos diferença ontológica a esta distinção quando ela é expressamente sublinhada. É quando o Dasein se conceptualiza que se constitui a ontologia. Cf. Greisch, *op. cit.*, pp.475.

atualiza-tendo-sido. As três dimensões do tempo – porvir, ter-sido e presente - coexistem numa dinâmica articulada e a temporalização apresenta três graus: temporalidade, historialidade e intratemporalidade.¹⁷¹ A temporalidade ao temporalizar-se cria a temporalidade horizontal ou *temporalitas* [*Temporalität*], que é a condição de possibilidade da aparição do ser nas suas múltiplas formas configurando o nosso mundo e o tempo do mundo no qual tudo o que existe para nós vem ao nosso encontro.

Em suma, o tempo cuja compreensão é necessária para um entendimento da nossa existência própria é a temporalidade ekstática. A compreensão do tempo enquanto tempo do mundo não nos aproxima do nosso acontecimento de ser, pelo contrário, afasta-nos, criando uma conceção ilusória de nós mesmos. Se pretendemos desocultar o fenómeno do tédio enquanto fenómeno afetivo fundamental, temos que pensar o tédio assumindo a compreensão do humano como temporalidade. Consequentemente, a análise do fenómeno do tédio terá que passar pela interrogação sobre o tipo de temporalização que o fundamenta.

¹⁷¹ Heidegger abre caminho para uma objeção quando declara que os três graus de temporalização são co-originários, retomando uma expressão que aplicara às três ekstases do tempo. Ora, se eles são co-originários, o futuro não tem necessariamente a prioridade que a análise existenciária do cuidado lhe confere. Tanto o futuro, como o passado e o presente predominam alternadamente quando se passa de um nível de temporalização para outro. Na intratemporalidade predomina a ekstase do presentar ou tornar presente. A historialidade acentua o passado. E a temporalidade fundamental acentua o futuro. Cf. Ricoeur: *op. cit.*, p.175.

CAPÍTULO 4

A relação entre o fenómeno do tédio e a temporalidade do Dasein

O percurso realizado no capítulo anterior esclareceu o que é a temporalidade do Dasein, mas ainda não está esclarecida a relação entre a tonalidade do tédio e o tempo. E, portanto, não conseguimos ainda responder suficientemente à pergunta “O que é o tédio?”. Afirmar que é uma tonalidade afetiva e fundamental não basta. Falta-nos ainda a sua essência. E eu defenderei que sua essência é temporal, que o tédio é uma peculiar relação do humano com o tempo que o constitui.

Relembro que o tipo de tédio que nos ocupa é o tédio existencial e que pretendemos interrogar a forma como ele nos afeta a nós, os modernos e hodiernos. Neste presente capítulo, centrar-nos-emos exclusivamente em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, de Martin Heidegger, particularmente na sua primeira parte: “O despertar de uma tonalidade fundamental do nosso filosofar” [*Die Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophieren*], onde Heidegger trata precisamente o tédio como a tonalidade fundamental do Dasein na atualidade, que era a sua e que eu defendo que é ainda a nossa no que ao papel do tédio diz respeito. No seguimento do capítulo anterior, procurarei desvendar a temporalização da temporalidade do Dasein, específica do fenómeno afetivo do tédio.

Como vimos anteriormente, o Dasein é temporalidade e a temporalidade é o triplo horizonte unitário do que se temporaliza ekstáticamente como «porvir-presentando-se-tendo-sido». E os diferentes modos de temporalização da temporalidade variam conforme a prioridade que é dada aos horizontes temporais em cada ek-stase.

Como é que a temporalidade ekstática constitutiva e originária do Dasein se temporaliza quando nos sentimos entediados? Haverá algum traço temporal próprio desta tonalidade afetiva que, segundo Heidegger, pode ser a tonalidade fundamental do

Dasein atual? E como devemos de despertar a tonalidade fundamental e, portanto, inaparente, do tédio? É a estas questões que pretendo doravante responder.

A afetividade, como já vimos, temporaliza-se primordialmente no ter-sido impróprio. O esquecimento está sempre presente nos estados disposicionais quotidianos enquanto esquecimento do nosso ter-sido lançado «aí». No entanto, há tonalidades que operam um movimento inverso: as tonalidades afetivas fundamentais. Como iremos ver, é esse o caso do tédio profundo.

A especificidade do fenómeno afetivo do tédio reside, segundo Heidegger, na sua relação com o tempo. No §20 do referido curso - *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*¹⁷² - Heidegger afirma que a questão do tédio nos conduz ao problema do tempo e, no §26, que o tédio vem de um modo determinado de temporalização da temporalidade do Dasein. Neste curso, Heidegger apresenta-nos três formas de tédio, desde uma primeira, mais superficial, até à terceira que é a mais profunda. A terceira - «estar-se entediado» [*es ist einem langweilig*] - é a condição de possibilidade das outras duas. No seu conjunto, formam o fenómeno do tédio existencial.

Em comum às três formas de tédio, Heidegger indica dois elementos estruturais: a «retenção» [*Hingehaltenheit*] e a «Serenidade vazia» [*Leergelassenheit*], ambos relacionados com a temporalidade do Dasein.

É de realçar desde já que o desenvolvimento que Heidegger dá à fenomenologia do tédio evidencia um crescimento contínuo do carácter enigmático do tempo. Para este filósofo, a compreensão do tédio é seguramente um dos caminhos possíveis para a compreensão da essência do tempo. Portanto, a pergunta “O que é o tédio?” conduz inevitavelmente à pergunta “O que é o tempo?”.

Passemos ao texto. É nos capítulos II, III e IV da Primeira Parte d’*Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que Heidegger realiza a análise fenomenológica da tonalidade afetiva do tédio, dividindo-a segundo as três formas de tédio, que se distinguem fundamentalmente quanto à sua profundidade nas raízes do Dasein. Pretendo, em seguida, seguir o percurso dessa análise.

¹⁷² Seguiremos fundamentalmente a tradução de Marco Antonio Casanova.

I.4.1. A primeira forma do tédio: «o ser entediado por algo»

Começamos então pelo capítulo II, “A primeira forma do tédio: o ser entediado por algo”¹⁷³ [*Die erste Form der Langeweile: das Gelangweltwerden von etwas*]. Este capítulo inicia com o §19 que versa sobre o despertar da tonalidade afetiva fundamental do tédio. As tonalidades fundamentais, como já foi referido no segundo capítulo, são tonalidades de fundo que nos afinam despercebidamente, como se não estivessem aí. Por isso são tonalidades que precisamos de despertar pois elas estão como que adormecidas. Neste caso, o adormecimento parece ser potenciado por nós mesmos, uma vez que constantemente repelimos o tédio, tentando afugentá-lo através de variadíssimas estratégias. Logo, tentar acordá-lo parece uma tarefa no mínimo estranha.

De acordo com o que foi dito, a metodologia proposta por Heidegger propõe, em primeiro lugar, a estranha exigência de não-nos-contrapormos-imediatamente ao tédio deixando-o “ressoar” [§19]¹⁷⁴ e, em segundo lugar, a exigência de “manter e sustentar a imediatidade do ser-aí quotidiano” [§22]¹⁷⁵, não o analisando à luz de teorias. Não como método, mas como perspectiva, Heidegger sublinha a importância de operar “uma mudança da concepção fundamental do homem” [§21]¹⁷⁶. Por outras palavras, não podemos perder de vista o homem enquanto Dasein.

No §21, Heidegger inicia a interpretação do tédio a partir do «entediante». Entediante é o que entedia. E o que é que nos entedia? A coisa entediante ou o sujeito entediado? Este problema só irá realmente ser resolvido mais à frente. Entretanto, o filósofo desloca a sua interpretação do «entediante» para o «ser-entediado». Porquê? O ser-entediado pode ganhar independência face ao inicialmente entediante e, nessa medida, torna-se mais relevante para o conhecimento do tédio do que o entediante. Por exemplo, um livro é entediante e ficamos entediados com a sua leitura. No entanto, uma vez entediados, o livro não tem que nos entediar exclusivamente. O tédio pode irradiar

¹⁷³ Embora usemos no geral a tradução de Casanova, utilizaremos a tradução de Irene Borges-Duarte para referir as três formas de tédio.

¹⁷⁴ Heidegger, M.: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, tradução de Marco Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003, p. 99.

¹⁷⁵ CFM, p. 110.

¹⁷⁶ CFM, p. 99.

sobre outras coisas para além do livro, criando “um estranho horizonte” em que “tudo se torna entediante”, como “se o tédio viesse de nós mesmos”¹⁷⁷ e não precisasse de ser provocado por um objeto entediante em particular.

Esta viragem quanto àquilo a partir do qual se deve interpretar o fenómeno do tédio prende-se com a importância conferida ao «passatempo» na sua relação com o tédio e, particularmente, com o ser-entediado. Uma vez que devemos manter o carácter imediato da experiência quotidiana do Dasein, então devemos centrar-nos no fenómeno do passatempo porque somente assim “conquistamos a postura correta, na qual o tédio vem ao nosso encontro sem disfarces”. [§22]¹⁷⁸

No §23, é estabelecida a relação entre o ser-entediado e o passatempo [Zeitvertreib¹⁷⁹]. Esta relação, bem como o esclarecimento da primeira forma de tédio, parte de um exemplo de uma situação banal do quotidiano que poderia ser experimentada por qualquer um de nós. Trata-se da situação de alguém que tem de aguardar por um comboio que só chegará daí por quatro horas. As estações ferroviárias são fundamentalmente locais de espera. Daí a presença nestes lugares de bancos e de relógios. Sentamo-nos para que não nos cansemos de pé e vamos controlando através do relógio o tempo que falta para a chegada do comboio segundo o horário definido. Se estamos numa estação apenas para esperar o comboio e se temos de esperar quatro horas pela sua chegada, o que fazer durante esse tempo? Se a única coisa que nos importa é apanhar o comboio, então queremos que o tempo passe o mais depressa possível até à sua chegada. O que é que fazemos neste tipo de situação? Procuramos aquilo a que normalmente se chama “passatempo”, isto é, formas de fazer com que o tempo passe. Mas não está o tempo sempre a passar, num fluxo constante, do futuro para o presente e do presente para o passado, de tal forma que não o conseguimos parar nem podemos voltar atrás? Parece-nos óbvio que sim. Porém, o que desejamos na situação exemplificada é que o tempo passe mais depressa. Assim, o termo «passatempo» não exprime com completo rigor o desejado. Além disso, nós não queremos apenas que o tempo passe o mais depressa possível, queremos, de preferência, «matá-lo», queremos que este intervalo de tempo até à chegada do comboio se eclipse.

¹⁷⁷ CFM, p.111.

¹⁷⁸CFM, p. 110.

¹⁷⁹ *vertreib* [expulsar, deslocar, eliminar] + *Zeit* [tempo].

Quando a temporalidade se temporaliza prioritariamente a partir do futuro como aquilo que há-de vir ao nosso encontro no mundo, o presente perde a sua importância em prol do acontecimento esperado. E, no caso da experiência da primeira forma do tédio – «ser-entediado por» – a expectativa do futuro é tal que gera ansiedade, gera uma impaciência em suportar o tempo presente. A temporalização imprópria da temporalidade centrada no futuro parece ser, por agora, a temporalização específica desta forma do tédio.

Mas será que o passatempo visa realmente a eliminação do intervalo de tempo que tarda em passar? “Este «matar o tempo» é em si propriamente um matar o tédio, e matar significa agora: expulsar, dissipar”.¹⁸⁰ O nosso alvo não é diretamente o tempo mas sim o estado afetivo do tédio. Queremos acelerar o fluxo do tempo para nos livrarmos do tédio que nos afeta de modo indesejável porque nos traz mal-estar, porque nos aflige, porque não nos deixa sossegados na prossecução do nosso estar-ocupado. Neste ser-entediado “tudo se dá de uma forma tal que a inquietude não nos deixa encontrar nada que pudesse nos cativar, preencher e devolver a paciência durante a espera”.¹⁸¹ O passatempo é uma luta contra o tédio, mas, na verdade, não chega a expulsar o tédio, somente nos distrai de um tempo que tarda a passar, à medida que se apresenta sob a forma de possíveis ocupações: ler um jornal, passear pelas imediações da estação, fazer um telefonema, etc. Todavia, qualquer passatempo acaba por se revelar impotente no sentido em que o tédio permanece até à vinda do que impacientemente aguardamos.

Há esperas que não são entediantes. Por vezes esperamos - mais ou menos tempo, não importa - e não nos entediamos. Conseguimos passar sossegadamente o tempo efetivamente embrenhados no que entretanto fazemos. Sendo assim, não é a espera [*Warte*] que constitui o tédio. Aquilo que é próprio deste tédio está ligado à nossa experiência do tempo durante uma determinada espera.

“No tédio trata-se de um espaço de tempo, de uma demora, de uma permanência peculiar, de uma duração. Portanto, de qualquer forma, do tempo. E, em contrapartida, o passatempo. Em meio ao passatempo deparamo-nos com o procedimento peculiar de olhar ininterruptamente para o relógio: o relógio com o qual medimos o tempo. Com isto, o decisivo no passatempo é de qualquer maneira o *tempo* – exatamente como nisto *que* ele dissipa: no tédio. O passatempo é um

¹⁸⁰ CFM, pp. 112-13.

¹⁸¹ CFM, p. 113.

abreviador que estimula temporalmente o tempo que se quer tornar longo; ele traz consigo uma intervenção no tempo, travando um embate com o tempo.”¹⁸²

Verificamos um acontecimento inerente ao «ser-entediado por» e ao passatempo que o acompanha: o constante olhar-para-o-relógio [*Auf-die-Uhr-Sehen*]. Este acontecimento consiste na quantificação do tempo que falta, no caso do exemplo apresentado, para a chegada do comboio. Olhar-para-o-relógio não é em si mesmo um passatempo, é antes o sinal do fracasso do passatempo. Verificamos o tempo que falta no relógio porque o passatempo não está a conseguir realizar o seu intuito, que é estimular o tempo a avançar mais rápido, abreviando assim o espaço de tempo em jogo.

Esta lentidão do tempo, ao contrário do que inadvertidamente poderíamos pensar, não provém do facto do intervalo de tempo ser mais ou menos extenso. Não é por o intervalo de tempo de espera pelo comboio ser de quatro horas que o tempo se torna mais lento. Uma espera de vinte minutos pode ser igualmente entediante por o tempo se mostrar igualmente lento na sua passagem. Nós entediamos-nos porque o tempo, seja qual for a sua extensão mensurada, “é lento *demais*”¹⁸³.

O tempo que se arrasta, para além de lento, é um tempo hesitante. Podia ser lento mas avançar ritmadamente sem provocar em nós qualquer tipo de aflição, avançando sem solavancos. Mas não é o caso deste tempo, que nos faz sentir algo que se assemelha em parte ao que sentimos quando o metro começa a movimentar-se cada vez mais lentamente deixando o passageiro sem saber se ele vai realmente parar ou se em breve acelerará o seu ritmo. É esse tipo de impasse que nos aflige. No ser-entediado sofremos uma afeição [*Betroffenheit*] que nos paralisa. E esse ser-paralisado resulta de um curso temporal hesitante. Este tempo demasiado lento é também um tempo irresoluto, titubeante, que não se decide a avançar e que dessa forma nos paralisa na medida em que nos retém no seu hesitar [*Zögern*]. Somos paralisados pois não conseguimos efetivamente ocupar o tempo de forma a esquecermo-nos dele, a esquecermo-nos do «tempo que falta para...».

Como é que o tempo aparentemente uniforme e constante se pode revelar umas vezes curto e outras vezes lento? Como explicar a diferença entre o tempo cronológico objetivamente considerado e o tempo subjetivamente experienciado? E como é que “o

¹⁸² CFM, p. 116.

¹⁸³ CFM, p. 117.

tempo nos pode afligir ou nos deixar em paz”¹⁸⁴? Estas perplexidades mostram que o tédio está envolvido numa essência do tempo que se revela enigmática.

“Mais ainda: se o tédio é uma tonalidade afetiva, então o tempo e o modo de ser do tempo, ou seja, o modo como ele se *temporaliza*, possuem uma parcela significativa na afinação do ser-aí em geral.”¹⁸⁵

O §23, alínea c) é dedicado ao primeiro momento estrutural do tédio: a retenção. A hesitação do curso temporal retém-nos enquanto somos entediados. De tal forma que, uma vez chegado o momento esperado e findo o intervalo do tempo de espera, a hesitação desaparece “porque, de certo modo, esquecemos acima de tudo o tempo”.¹⁸⁶ Neste ponto, Heidegger define o ser-entediado a partir da retenção: “ser-entediado é, portanto, um *ser retido [Hingehaltensein] pelo curso temporal hesitante de um interregno*”¹⁸⁷.

A alínea d) do mesmo parágrafo é dedicada ao segundo momento estrutural: a serenidade vazia. Podemos iniciar a compreensão deste momento por via, uma vez mais, do passatempo. No passatempo “não nos interessa nem o objeto nem o resultado da ocupação, mas sim *o estar-ocupado enquanto tal* e somente isto. (...) Porquê? Apenas para não cairmos na *serenidade vazia* do tédio: na serenidade vazia que começa a emergir”¹⁸⁸. Mantemo-nos, portanto, ocupados para não deixarmos vir o vazio. Mas em que consiste esse vazio [*Leere*]? Consiste em não nos sentirmos preenchidos no nosso estar-ocupado com as coisas do mundo. Mas como é que isso é possível? Normalmente, no nosso dia-a-dia, estamos ocupados de tal forma que as coisas nos prendem a si, cativam a nossa atenção, permitindo até que nos esqueçamos do curso do tempo, por exemplo, enquanto alguém lê um livro ou quando joga à bola. Contudo e estranhamente, no ser-entediado os entes recusam-se. Recusam-se a quê? Recusam-se a cativar-nos e, portanto, a absorver-nos em termos de ocupação. Somos abandonados pelas coisas à nossa volta. Voltando ao exemplo inicial, nada na estação nem nas redondezas consegue prender a nossa atenção. O jornal que normalmente nos entretém, não o faz nesta ocasião. Nisto consiste o ser-deixado-vazio [*Leergelassenwerden*]. As coisas continuam aí, não desaparecem nem são nadificadas. E, porém, elas estão aí

¹⁸⁴ CFM, p. 119.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ CFM, p. 120.

¹⁸⁷ CFM, p. 121.

¹⁸⁸ CFM, p. 122.

dadas de tal modo que “não nos afetam absolutamente: elas nos deixam totalmente em paz”¹⁸⁹. O ser-entediado define-se também por este ser-deixado-em-paz pelas coisas que nos são dadas. No entanto, as coisas não se tornam indiferentes para nós. Pelo contrário, sentimo-nos vazios porque não conseguimos no interregno de tempo que se arrasta que elas nos afetem quando o que queremos é ser afetados pelas coisas de tal forma que elas nos preencham durante o intervalo de tempo que falta para o acontecimento desejado que porá fim à espera.

No ser-entediado não é qualquer coisa como a estação de comboios que é entediante. Aliás, haverá alguma coisa em si mesma entediante? Podemos voltar a ter uma idêntica espera do comboio na mesma estação e não nos sentirmos entediados. Quer isto dizer que a estação não é entediante mas pode tornar-se entediante. Como é que algo se torna entediante? A estação e as restantes coisas à sua volta tornam-se entediantes porque o tempo hesitante as impede de nos afetar e de nos prender a atenção fazendo esquecer o curso do tempo. E isso acontece porque todas as coisas têm o seu tempo determinado.

“Para que a estação de trem não nos entedie sob esta forma determinada do tédio, é preciso que a encontremos em seu *tempo específico*, no tempo que é de certa maneira o tempo ideal de uma estação de trem: ou seja, pouco antes da partida do trem. Se as coisas possuem evidentemente a cada vez o *seu* tempo e se encontramos as respetivas coisas justamente em *seu tempo*, então talvez o tédio permaneça de fora.”¹⁹⁰

Mais uma vez, o que urge é a pergunta pelo que é o tempo, um tempo que pode ter uma relação com as coisas. E qual é a nossa relação com o tempo quando estamos entediados por algo? Se interpretarmos esta forma do tédio à luz da temporalidade ekstática, parece-nos haver aqui um papel determinante da ekstase do futuro na medida em que a nossa ação está suspensa por um acontecimento que virá ao nosso encontro (a chegada do comboio). Mas, ao mesmo tempo, constatamos o poder do horizonte da atualidade que nos retém num presente que se demora, que tarda em passar. O futuro que marca esta forma do tédio é o porvir impróprio, aquele que se caracteriza pela projeção do Dasein para longe de si mesmo, projeção essa em que continuamente quantificamos «o tempo que falta para» e em que centramos a nossa existência no que

¹⁸⁹ CFM, p. 123.

¹⁹⁰ CFM, p. 127.

há-de vir ao nosso encontro no mundo. Por outro lado, o presente que nos retém enquanto esperamos o comboio é também um fenómeno impróprio da temporalidade, é um ter-presente-aguardando, quer dizer, é um presente suspenso do futuro, que não é vivido propriamente como presente.

I.4.2. A segunda forma do tédio: «o entediar-se»

No terceiro capítulo intitulado “A segunda forma do tédio: o entediar-se e o passatempo correspondente” [*Die zweite Form der Langeweile: das Sichlangweilen bei etwas und der ihr zugehörige Zeitvertreib*], Heidegger apresenta-nos a segunda forma do tédio: «o entediar-se»¹⁹¹. Logo no início, no §24, alínea a), diz-nos que esta segunda forma é “uma *forma mais originária* do tédio”¹⁹², em comparação com a anterior. Recordemos que o objetivo de Heidegger é encontrar o fenómeno do tédio na sua forma mais enraizada e menos conhecida, é encontrar o tédio enquanto tonalidade afetiva fundamental que afina o Dasein na atualidade.

Na alínea b) do mesmo parágrafo, é descrita uma situação exemplificante da segunda forma do tédio, à semelhança do que foi realizado relativamente à primeira. Imaginemos a situação proposta por Heidegger. Alguém é convidado para uma festa que lhe ocupará o serão. Escolhemos aceitar o convite e reservamos o nosso tempo para participar dessa festa. Tudo é agradável à nossa volta: a comida, a música, a companhia. No final do serão, não encontramos nada que pudesse ter sido entediante. E, no entanto, entediámo-nos. Coisa estranha. Nada nos entediou mas sentimo-nos entediados. Será que fomos entediantes para nós mesmos? Mas esse entediar-se, de qualquer forma, está em relação com a festa que em si mesma não revelou nada de entediante...

Seguindo o mesmo fio condutor da desocultação do fenómeno do «ser-entediado por», devemos procurar o passatempo inerente ao “entediar-se”. E seguindo essa linha, cedo nos deparamos com uma dificuldade: “não conseguimos identificar nenhum

¹⁹¹ Opto aqui, como já foi esclarecido, pela tradução de Irene Borges-Duarte para «*das Sichlangweilen bei etwas*».

¹⁹² CFM, p. 129.

passatempo”¹⁹³[§24b)] na situação descrita. O que não significa que ele não exista. O que faz com que não o identifiquemos à partida é o facto da natureza do passatempo ter sofrido uma transformação. Não encontramos, como na primeira forma do tédio, um passatempo concreto desenvolvido intencionalmente para abreviar o tempo lento e hesitante como, por exemplo, comprar um jornal ou uma revista. O que se verifica é que toda a situação vivida nesse serão constitui o passatempo. Significa isto que o que se contrapõe ao tédio é a totalidade da situação vivida. Essa situação não constitui o entediante, mas sim o passatempo que se oferece contra o nosso entediar-se. A totalidade da situação vivida é o passatempo.

“O tédio concentra-se cada vez mais em nós, em nossa situação enquanto tal; e o que há de singular na situação não tem grande importância. De maneira acessória, ela não é senão aquilo *junto ao que* nos entediamos, não *o que* nos entedia.”¹⁹⁴
[§24b)]

O «entediante» não se encontra dependente de algo exterior e singular que nos entedie. Por isso não se pode dizer que «somos entediados por», mas sim que «entendiamos-nos». E isso indica-nos que estamos perante um tédio mais profundo, que já não vem simplesmente dos acontecimentos vividos, vem do próprio Dasein.

Na segunda forma do tédio, o «entediante» deixa de ser determinado, já não sabemos por qual coisa é que somos entediados: “o entediante possui este carácter do «eu não sei o quê»”¹⁹⁵[§25a)]. E a experiência do tempo é também ela diferente. No segundo caso damos-nos tempo, concedemo-nos um espaço de tempo para desfrutarmos do serão e a passagem do tempo não nos aflige, nem sequer nos lembramos dele. Logo, “o tempo em geral não desempenha um papel similar ao que ele desempenhava no primeiro caso”¹⁹⁶ [§25a)].

Além disso, a esta segunda forma do tédio falta, aparentemente, as estruturas da retenção e da serenidade vazia. E até o próprio passatempo inerente ao «entediante» é inaparente e não nos ocupa propriamente como seria de esperar de um passatempo, “falta a este passatempo a inquietude adiante da busca por uma ocupação

¹⁹³ CFM, p. 133.

¹⁹⁴ CFM, p.136.

¹⁹⁵ CFM, p. 137.

¹⁹⁶ CFM, p. 138.

qualquer”¹⁹⁷ [§25b)]. O passatempo é marcado pela indolência [*Lässigkeit*]. Trata-se de um passatempo em que não procuramos que os entes nos preencham.¹⁹⁸ Simplesmente deixamo-nos levar pelos acontecimentos, numa situação em que nada ao nosso redor nos entedia mas também nada particularmente ocupa o nosso interesse, pelo contrário, aborrecemo-nos, apesar de tudo naquele serão ser o que normalmente nos agrada e nos dá prazer. O entediante, o tal «não-sei-o-quê», não vem das coisas mas sim de nós mesmos. Mas o que é que em nós nos entedia?

O passatempo, embora se tenha modificado, está afinal presente. E a retenção? Estará ela também presente? E o que é que acontece com o tempo na segunda forma do tédio? O tempo “nos entrega totalmente a nós mesmos”¹⁹⁹. Aparentemente liberta-nos de si e deixa-nos à vontade para participarmos da festa sem nos preocuparmos com a sua duração. Contudo, embora o tempo nos abandone, ele não nos liberta completamente. Ele não aparece como tempo que passa nem como tempo que oprime e, no entanto, ele aparece. Como? De tal forma que parece não estar aí. Ele aparece e não flui. Ele pára. Mas isso não significa que ele tenha desaparecido. Pelo contrário, essa estagnação do tempo é uma forma mais originária de nos reter e de nos oprimir. “Fazemos com que o tempo fique estagnado”²⁰⁰ [§25c)] ao deixá-lo durar de tal forma que não nos damos conta do seu desenrolar nem dos seus momentos.

“A extensão temporal do “durante” engole como que a sequência de agoras que flui e se torna um *único agora dilatado*, que não flui ele mesmo, mas se encontra estagnado. O agora é dilatado, ele é trazido à estagnação e retido nesta estagnação dilatada de tal maneira que tomamos totalmente parte no que transcorre à nossa volta; ou seja, que estamos *totalmente presentes para* os que aí se encontram. Totalmente presentes para a situação, trazemos nosso tempo à estagnação.”²⁰¹ [§25 c)]

¹⁹⁷ CFM, p.139.

¹⁹⁸ Esta é uma novidade relativamente a *Ser e Tempo*: o Dasein apesar de ser fundamentalmente «cuidado», tem também uma outra tendência, a de não ser preenchido pelos entes. Nessa indolência – que é ao mesmo tempo um deixar-se abandonar à situação – forma-se um vazio. Cf. Schnell, A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930.*, p.208.

¹⁹⁹ CFM, p.145.

²⁰⁰ CFM, p.148.

²⁰¹ *Ibidem*.

O «entediarse» é determinado por uma retenção peculiar: somos retidos pelo tempo estagnado. E esse tempo estagnado forma um vazio. A serenidade vazia corresponde aqui ao «agora estagnado».

Como compreender um «agora estagnado»? Que temporalização é esta que consegue «parar» o tempo? O que é que acontece quando o tempo estagna? Não saímos do tempo. Isso não é possível se nós somos tempo. E é curioso pensar que o ‘nosso’ tempo estagna mas o tempo dos relógios continua a fluir. O tempo intramundano continua o seu curso, alheio às temporalizações do nosso Dasein.

O nosso tempo fica estagnado durante o serão, mas não desaparece. Ele está aí de uma forma tal que nos entedia. E essa forma é a do mero presente que se alarga indefinidamente. Durante o serão, estamos totalmente presentes [*ganz Gegenwart*] para o que está presente [*das Anwesende*], para o que se passa. Isso significa que apenas presentificamos, isto é, projetamos a nossa temporalidade exclusivamente para a dimensão do presente, como se não houvesse nem passado nem futuro. E, ao fazê-lo, somos apartados do que foi e do que será. Estas duas dimensões dissolvem-se no interior do mero presente. O nosso horizonte temporal fecha-se para o «antes» e para o «depois». O que permanece é o «agora». É-nos retirada assim “a possibilidade da transição de um ainda-não para um mais-não: o fluir.”²⁰²[§25c)]. O «agora», “bloqueado e desarticulado dos dois lados”²⁰³, fica estagnado e obrigado a dilatar-se porque não pode dar lugar a um novo agora nem tornar-se num agora passado. “Sem a possibilidade da transição, só lhe resta o subsistir: ele tem de ficar estagnado”.²⁰⁴ O corte bilateral – do passado e do futuro – impele o presente para o interior de si, deixando de haver o fluxo habitual dos «agoras». Passamos a ter um único agora dilatado.

Este tempo estagnado é o tempo que tomámos para nós²⁰⁵, para participar da festa. E esse tempo, afinal, é o «nosso» tempo.

²⁰² CFM, p.149 .

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Em 1929-30, Heidegger acrescenta uma nova dimensão à temporalidade do Dasein. A distinção entre um tempo que flui e o tempo que nós «tomamos» (e que isolamos desse fluxo) corresponde assim à distinção entre um tempo em que o Dasein se compromete (de modo próprio ou impróprio) e um tempo em que ele se descompromete de todos os fins. Cf. Schnell, *op. cit.*, pp.210-211.

“O tempo estagnado é o nosso passado obstaculizado e o nosso futuro desarticulado: ou seja, o tempo de toda a nossa existência em uma transformação peculiar. (...). Este tempo estagnado é o que *nós mesmos* somos: o *nosso si-mesmo* como o que é *deixado para trás* em relação à sua *proveniência* e ao seu *futuro*.”²⁰⁶[§25c]

O nosso si-mesmo que é «porvir apresentando-se tendo sido», deixa para trás o seu porvir e o seu ter-sido. E, através desse corte bilateral, fica esvaziado de uma parte de si e, ao mesmo tempo, retido nesse mesma vacuidade que é a serenidade vazia. Ficamos cativos de um agora que se alarga, ficando cativos de nós mesmos. Um enigmático poder tem a nossa temporalidade para nos conseguir aprisionar em si mesma.

É o agora estagnado, que é o nosso si-mesmo, esvaziado do seu porvir e do seu ter-sido, que nos entedia. Por isso «entendiamos-nos», ao invés de «sermos entediados por algo». O entediante – o tal “eu não sei o quê” – é o agora estagnado, o qual constitui para nós um tempo desconhecido e indeterminado. Pois o tempo que quotidianamente conhecemos é o tempo que passa e que flui, é o tempo determinável pelo relógio ou por um qualquer acontecimento. É o tempo cronológico. O «nosso» tempo, por sua vez, pode assumir temporalizações estranhas, como é o caso do presente estagnado. O tempo estagnado é indeterminado porque o fluxo dos «agoras» cessa, deixando de haver a referência de um «agora» entre os outros «agoras» que se sucedem uns aos outros.

O agora estagnado deixa-nos vazios ao mesmo tempo que nos retém nesse deixar-vazio. Serenidade vazia e retenção estão assim articuladas em unidade pelo tempo estagnado. E qual o papel do passatempo no meio de tudo isto? Ele torna inaparente o tempo estagnado e, ao fazê-lo, torna o entediante irreconhecível. E, por isso, na segunda forma do tédio, entendiamos-nos e não compreendemos porquê.

Fica claro que o tédio emerge da temporalidade do Dasein, como já havíamos salientado em relação à primeira forma do tédio. “Com isto podemos dizer (...) que o tédio surge de um modo totalmente determinado a partir de nossa própria temporalidade *se temporalizando*.”²⁰⁷[§26] Fica também claro que a temporalidade do Dasein vai sendo esclarecida através da interpretação cada vez mais aprofundada do tédio. Contudo, o enigma do tempo aumenta.

²⁰⁶ CFM, p. 150.

²⁰⁷ CFM, p. 151.

No final do §26, Heidegger repete que o tédio só é possível porque todas as coisas têm o seu tempo e acrescenta que o tédio só é possível, mais fundamentalmente, porque todo o Dasein tem o seu tempo.

Heidegger termina este capítulo comunicando o seguinte:

“não interessa aqui que os senhores levem para casa uma definição do tédio, mas sim que os senhores aprendam a se movimentar na profundidade do ser-aí.”²⁰⁸[§28]

I.4.3. A terceira forma do tédio: «o estar-se entediado»

O capítulo IV, que leva como título “A terceira forma do tédio: o tédio profundo enquanto o «estar-se entediado» [*Die dritte Form der Langeweile: die tiefe Langeweile als das «es ist einem langweilig»*], finaliza a fenomenologia das três formas do tédio.

Em primeiro lugar, salientamos que esta forma de tédio é a mais profunda. E “quanto mais profundo o tédio se torna, tanto mais plenamente está enraizado no tempo: no tempo que nós mesmos somos.”²⁰⁹ [§29] Heidegger reitera que pretende alcançar a essência do tempo através de uma interpretação da essência do tédio.

A interpretação desta forma do tédio - «estar-se entediado» - pressupõe a existência dos momentos estruturais da retenção e da serenidade vazia. Será, portanto, seguido o mesmo princípio metodológico utilizado na interpretação das outras duas formas do tédio.

Será que conhecemos este tédio profundo?

“(...) quanto mais profundo é o tédio, tanto mais quieto, não notório, sossegado, discreto e amplo ele é.”²¹⁰ [§30]

O tédio profundo é-nos tão desconhecido que nem conseguimos encontrar, como conseguimos nos dois casos anteriores, um exemplo para ele. Isso acontece, por um lado, porque este tédio é impessoal e, por outro lado, porque não é acompanhado de um

²⁰⁸ CFM, p. 156. Marco Casanova traduz *Dasein* por «ser-aí».

²⁰⁹ CFM, p.158.

²¹⁰ CFM, p.159.

passatempo. É impessoal²¹¹ porque o sujeito entediado já não é este ou aquele ser humano em particular. Não sou eu ou tu ou aqueloutro que se entedia. Nesta forma do tédio transformamo-nos “aí em um ninguém indiferente”.²¹² O nosso problema consistirá em compreender o que acontece «aí» quando «está-se entediado». Além disso, esta tonalidade afetiva, na sua forma mais profunda, afeta-nos de tal modo que o passatempo “não é mais absolutamente admitido”²¹³. Esta impossibilidade do passatempo evidencia a supremacia [*Übermächteit*] de um tédio contra o qual já não nos podemos opor.

Não podemos afirmar que não nos damos conta da presença do tédio profundo. O que se passa é que o confundimos com o tédio superficial, que é o mais corrente e conhecido. E é por isso que não lhe prestamos a devida atenção, não escutamos o que a tonalidade afetiva nos quer transmitir. Porém, como veremos, o tédio profundo quer obrigar-nos à escuta do nosso si-mesmo. Ora, escutar o si-mesmo é deveras difícil uma vez que a sua voz está abafada pelo ente singular e situado que somos, o qual é escravizado pela lida do quotidiano e pela ditadura do «nós» impessoal. E isso deve-se à temporalização imprópria da nossa temporalidade que nos faz viver dominados pela contabilização do tempo através dos omnipresentes relógios.

O tédio profundo, defendo, comporta esta finalidade de nos trazer de volta a nós mesmos, a nós, seres humanos atuais, cuja existência está marcada por um temporalizar-se que nos afasta do sentido temporal próprio do nosso ser, e que acarreta um mal-estar existencial de que o tédio dá sinal.

Voltando à metodologia da interpretação do fenómeno do tédio, iremos esclarecer o carácter da retenção e da serenidade vazia no «estar-se entediado». Tal como se observou no segundo caso, também aqui estes momentos estruturais do tédio se modificam. E essa modificação prende-se com o temporalizar-se inerente à terceira forma. É no §31 a) e b) que Heidegger apresenta a modificação destes dois momentos do tédio.

Comecemos pelo esclarecimento da serenidade vazia.

²¹¹ Aqui assistimos não a uma subjetivação mais acentuada do tédio, como na segunda forma, mas a uma despersonalização. Mas, se já não há «pessoa» que se entedie nem um entediante determinado, o que é que resta? Que fenómeno é este? Cf. Schnell, *op. cit.*, p.217.

²¹² CFM, p. 160.

²¹³ CFM, p. 161.

“Mas *que vazio há*, onde não procuramos nenhum preenchimento determinado e tampouco deixamos para trás o nosso si-próprio naquela serenidade? Que vazio, onde não somos entediados por um ente determinado, nem nos entediamos a cada vez enquanto estas pessoas determinadas?”²¹⁴[§31a)]

O vazio advém precisamente de não querermos nada do que está «aí», nem da situação determinada nem de nós mesmos enquanto sujeitos individuais. No fundo, o vazio dá-se porque todo o ente, incluindo nós mesmos, se tornou indiferente. Este tédio faz com que todo o ente valha o mesmo, ou seja, nada, no sentido em que o ente na sua totalidade foi envolvido no véu da indiferença. Assim, até o caráter «cuidadoso» do Dasein fica em causa.²¹⁵ Os entes continuam aí, contudo, recusam-se a despertar o nosso interesse. Esta indiferença manifesta-se para quem? Para o si-mesmo, cujo nome, estado e coisas do gênero se tornaram insignificantes²¹⁶, já que o ente humano singular também foi envolto na indiferença. E isto justifica o não reconhecimento do tédio profundo por parte do nosso ser ôntico: não é o ente humano que é esvaziado, é o seu Dasein.

Passemos ao momento estrutural da retenção. Podemos afirmar que o tempo nos retém quando a totalidade do ente se tornou indiferente? Qual a relação desta terceira forma do tédio com o tempo? À partida, não parece haver nenhuma dependência especial face ao tempo. Pelo contrário, somos quase tentados a dizer que no «estar-se entediado» há um sentir-se atemporal, como que retirado do fluxo do tempo. Uma vez que todo o ente se torna indiferente, torna-se indiferente tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que virá a ser e, assim sendo, as três dimensões do tempo – passado, presente e futuro – são também envolvidas no plano da indiferença. O «estar-se entediado» faz explodir a situação vivida e coloca-nos na completa amplitude [*volle Weite*] do que é, do que foi e do que poderia vir a ser para o Dasein, ou seja, na amplitude da nossa temporalidade própria.

Quando todo o ente se recusa, esta recusa constitui um anúncio de possibilidades do Dasein que perante a afinação do tédio profundo perdem o interesse. Porém, toda a recusa [*Versagen*] é em si um dizer [*Sagen*], isto é, um tornar-se manifesto [*Offenbarmachen*]. O que diz no seu não-dizer [*Versagen*] o ente? Ele fala-nos das

²¹⁴ CFM, p.163.

²¹⁵ Cf. Schnell, *op. cit.*, p.219.

²¹⁶ Cf. CFM, p.170, §31b).

possibilidades do Dasein. O que se manifesta é o alvorecer de possibilidades não exploradas, de possibilidades autênticas.²¹⁷

Mas o que é que este anunciar de possibilidades tem a ver com a retenção? Este anúncio de possibilidades remete para o “que propriamente possibilita o ser-aí em sua possibilidade”²¹⁸ [§31b], remete para aquilo que suporta o seu poder-ser. O Dasein, no tédio profundo, é empurrado para a possibilitação originária de si-mesmo e é retido no instante, é retido na unidade não articulada da sua temporalidade. Como é que o Dasein chega a ser impelido para o instante [*Augenblick*]? Em que consiste a temporalização própria do presente?

As coisas não desaparecem no tédio profundo, elas continuam aí enquanto entes que são. Então o que é que muda? O que muda é a temporalização da temporalidade. O Dasein deixa de se temporalizar segundo uma acumulação e sucessão das ekstases, deixando de criar as dimensões do passado, presente e futuro. O temporalizar-se deixa de ser impróprio, deixa de criar uma sequência de “agoras” sem começo nem fim. Os três pontos de vista [*Sichten*] da temporalidade – prospetiva [*Hin-sicht*], retrospectiva [*Rück-sicht*] e perspectiva [*Ab-sicht*] – unem-se numa totalidade simultânea que é o horizonte originário e unificador do tempo próprio do Dasein. E só nesse horizonte é que é possível reunir o ente na sua totalidade.

O horizonte originário do tempo expulsa o Dasein do pulsar temporal do tempo que flui. O tédio, na sua forma mais profunda, caracteriza-se pelo ser-banido [*Gebanntseins*²¹⁹] do horizonte do tempo. Não é como tempo estagnado que o tempo nos bane. É o tempo para lá do seu fluxo e da sua estagnação, o tempo que nos constitui originariamente, que nos exila fora do habitual curso do tempo que passa. Toda a

²¹⁷ Enquanto em 1927 a relação às possibilidades autênticas do Dasein requeria uma antecipação da morte que se manifestava na tonalidade afetiva da angústia, Heidegger aborda nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* a relação do Dasein às suas possibilidades através do tédio profundo. O que é notável aqui é o abandono de toda a resolução existencial, que é preciso interpretar como outro índice de assubjetivação enquanto característica fundamental da inflexão «metaontológica» do fim dos anos 20. Cf. Schnell, *op. cit.*, pp.219-20.

²¹⁸ CFM, p.170 .

²¹⁹ *Gebanntseins* também pode significar ser-encantado ou enfeitado. E o que se passa no tédio profundo é algo que se assemelha a um feitiço do tempo, cujo poder é tão forte que nos consegue deixar num estado de encantamento, sem presente, sem passado e sem futuro.

extensão do nosso tempo está aí, mas as suas três dimensões encontram-se inarticuladas. Logo, a própria transcendência do Dasein é anulada.²²⁰

Como voltar ao tempo da sucessividade? Para isso é necessário que a temporalidade volte a operar a articulação das suas dimensões fazendo fluir o tempo. Como é que isso é possível? Vimos anteriormente que o tédio profundo nos impele para o instante e nos deixa retidos nele. O instante é o momento da decisão do Dasein em que este assume a liberdade do seu poder-ser mais próprio. O libertar-se tem lugar quando o Dasein se decide [*entschliesst*] por si mesmo, isto é, quando ele se descobre [*erschliesst*] a si mesmo enquanto «aí» do ser. Só podemos quebrar o «feitiço do tempo» através do próprio tempo que originariamente somos. Este «feitiço» não é provocado por nenhum génio maligno. É o nosso ser mais próprio – a nossa temporalidade – que o produz.

O tédio profundo é a tonalidade afetiva que nos afina quando estamos “entre” a amplitude temporal do instante e o ápice [*Spitze*] da decisão. É dificilmente reconhecível pelo ente humano singular pois afeta o Dasein nas suas profundezas tornando-se inaparente à superfície da experiência quotidiana. É uma forma do tédio que apenas se presente.

“O ápice do instante não é nem escolhido enquanto tal, nem refletido, nem sabido. Ele abre-se para nós como o propriamente possibilitador, que só se mantém pressentido enquanto tal no ser banido para o interior do horizonte temporal e a partir dele (...).”²²¹[§32b]

Como é que se presente este tédio? Através da opressão que ele provoca. E, também, através das outras duas formas do tédio. Pois o tédio profundo é a condição de possibilidade do tédio mais superficial (o ser entediado por) e do tédio intermédio (o entediar-se). O ser humano pode entediar-se ou ser entediado pelas coisas do mundo porque o «estar-se entediado» espreita a partir do fundo do Dasein. O que acontece também é que a compreensão vulgar do tédio como tédio superficial reprime o tédio profundo, não o deixando manifestar-se e fazendo com que o «estar-se entediado» se confunda com o «ser entediado por». Outra razão prende-se com a experiência do tempo. Como, primeiramente e na maior parte das vezes, vivemos impropriamente a temporalidade segundo a compreensão do tempo enquanto tempo do relógio, não

²²⁰ Cf. Schnell, *op. cit.*, p.219.

²²¹ CFM, p.179.

conseguimos assim reconhecer um tédio do fundo do nosso ser porque este se enraíza na nossa temporalidade originária, que também não é regra geral reconhecida.

Se no tédio profundo a temporalidade deixa de se temporalizar, isto é, se o si-mesmo fica fora do tempo, como é que onticamente continuamos a sentir o tempo passar na sua sucessividade? Será que as duas primeiras formas de tédio pertencem ao ente humano particular e a terceira já só pertence ao si-mesmo originário? Será que esta dificuldade de compreensão advém de não estarmos a ter em conta a dualidade ôntico-ontológica do humano? Schnell²²² defende que uma primeira leitura do §32 faz a análise do caráter temporal do tédio profundo aparecer como o elo mais fraco da primeira parte deste curso de 1929-30. Por que é que esta análise não parece à primeira vista convencer o leitor? Lendo o §32b), parece que Heidegger recai na concepção de um Dasein resolutivo apesar da inflexão metaontológica em obra desde 1928. Schnell afirma que não é bem assim. O verdadeiro sentido desta análise é que não é o Dasein que está na origem da unidade dos momentos estruturais do tédio profundo, mas sim a própria temporalidade originária. O instante não é simplesmente um modo temporal de um ente concreto que «decide» a sua sorte autonomamente. No tédio profundo não se trata da relação de algo entediante com um sujeito, mas da relação do tempo consigo mesmo.

Talvez possamos, portanto, concluir que o tédio mais profundo é ontológico e as outras formas de tédio são sobretudo ônticas. E que, por isso, não temos experiência do «estar-se entediado». Ainda assim, sentimos que algo fica por explicar. É difícil entender como é que sem temporalização da temporalidade podemos continuar a sentir a passagem do tempo. Pois se o tédio profundo enquanto tonalidade afetiva fundamental nos afina de modo permanente, então a estagnação não permitiria o sentimento de sucessividade da existência.

Já no quinto capítulo e ainda a propósito do tédio profundo, Heidegger volta à questão sobre o papel do tédio para o Dasein atual: “tudo está por fim entediante para o ser-aí no homem atual?”²²³ E continua: “Perguntamos por um tédio profundo, por *um* – isto é, por um determinado, por um tal tédio de *nosso* ser-aí, não pelo tédio profundo

²²² Cf. Schnell, *op. cit.*, pp.221-23.

²²³ CFM, p. 191.

assim em geral e universalmente.”²²⁴[§37] Para Heidegger, só é possível compreender o tédio profundo a partir de um tédio histórico-culturalmente determinado. Por isso, após a análise fenomenológica das formas do tédio em geral, fixa-se no tédio profundo que afinaria o Dasein no seu tempo (século XX). Eu defenderei que esse tédio será ainda o tédio determinado dos dias de hoje.

A serenidade vazia do tédio profundo determinado seria a “permanência de fora da opressão essencial” [§38a] do Dasein, operada pelas maquinações da técnica moderna. O homem moderno não reconhece a opressão [*Bedrängnis*] essencial do seu ser. Essa opressão está a ser escondida por um conjunto de atividades, programas e organizações do «nós» impessoal que supostamente podem resolver todos os problemas, deixando-nos num “sóbrio deleite universal”²²⁵[§38a].

A retenção inerente ao tédio profundo – a retenção no instante da resolução -, por sua vez, exige ao Dasein atual que liberte “a humanidade [*Menschheit*] no homem”²²⁶[§38b)], que deixe o Dasein tornar-se essencial nele. Trata-se da possibilidade mais intrínseca da liberdade do Dasein: lançar nos ombros do ser humano a carga do Dasein que é o seu fardo mais próprio. O Dasein não é algo que possamos transportar - como transportamos um saco de compras - é antes algo que devemos assumir expressamente como nosso. Temos que dar voz [*Wort*] a esta tonalidade afetiva a fim de nos apropriarmos do nosso ser em propriedade.

I.4.4. Conclusão

O que é, afinal, entediante para nós? A temporalidade. É ela que propriamente e unicamente entedia. A aparência de que as coisas são entediantes ou de que as pessoas se entediam a si mesmas só é possível porque coisas e pessoas são atravessadas pela temporalidade.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ CFM, p. 193.

²²⁶ CFM, p. 196.

Como é que essa temporalidade nos pode entediar? No caso do tédio mais superficial, à primeira vista, a temporalidade entedia-nos ao temporalizar-se inautenticamente a partir do futuro: o acontecimento que aguardamos ansiosamente torna o nosso tempo presente longo. Porém, é o presente impróprio o que nos retém, um ter-presente-aguardando que se alonga contra a nossa vontade. Esta primeira forma do tédio é fundamentalmente ôntica, incomodando o ser humano na sua vida quotidiana e ao nível da intratemporalidade [*Innerzeitigkeit*], isto é, da sucessão mensurável dos «agoras» no mundo.

No caso do tédio profundo, está-se entediado porque o Dasein é banido da sucessão do tempo ficando retido na temporalização própria do presente, que é o instante. Fica retido na amplitude total do tempo que se apresenta em toda a sua extensão: do porvir, do ter-sido e do presente. Neste sentido de amplitude total, também o tempo se torna longo. Este tédio já não é ôntico, já não nos afeta reconhecivelmente na nossa experiência quotidiana; ele passa despercebido.

E o que se passa no tédio intermédio? A temporalidade entedia-nos ao estagnar o «agora» que assim se alarga indefinidamente, tornando também o tempo longo, muito embora o ente humano nem dê por isso pois está alheado da passagem do tempo. Sentimos a afinação do tédio mas não compreendemos a sua origem. Neste caso, o tédio já se tornou mais profundo uma vez que vem de nós, não é provocado pelas coisas à nossa volta. A temporalização é aqui operada a partir do presente, que não é o presente impróprio do ter-presente-aguardando, mas que também não é ainda a temporalização própria correspondente ao instante.

Portanto, o traço temporal específico do tédio é o tempo tornar-se longo, o que pode acontecer em diferentes tipos de temporalização. Será essa a experiência temporal do Dasein no homem hodierno? Veremos.

Todavia, se o tédio for a tonalidade fundamental do Dasein contemporâneo, será que isso implica que ele está sempre a atuar em profundidade? Ou será que essa tonalidade fundamental só acontece em nós de vez em quando e, nessa altura se manifesta subjetivamente em formas mais superficiais? E, finalmente, como comprovar a existência de tal tonalidade fundamental?

O tédio profundo, que é condição de possibilidade de todo o tédio, é uma tonalidade afetiva fundamental e, como tal, tem o papel de nos despertar do nosso adormecimento cotidiano. Ele é a tal voz que precisa de ser escutada se quisermos que o cuidado seja efetivamente o cuidado do nosso ser. E a sua escuta implica já uma experiência de autenticidade. Há que afastar-se do bulício da vida cotidiana, da escravidão do tempo mensurado e criar o silêncio necessário à experiência do tédio profundo.

Será o tédio profundo a tonalidade fundamental do homem moderno? Heidegger defendia que sim.

E será que Fernando Pessoa conseguiu o silêncio propício à compreensão de um tédio instalado nas profundezas do seu ser? É o que procuraremos esclarecer na segunda parte.

PARTE II

A experiência do tédio em Fernando Pessoa

Na primeira parte desta dissertação procurei definir o tédio a partir de dois eixos fundamentais - a afetividade e a temporalidade – com base no pensamento do filósofo Martin Heidegger. Nesta segunda parte, pretendo explorar o fenómeno do tédio a partir da análise dos textos de Fernando Pessoa que estão incluídos no *Livro do Desassossego*, bem como a partir da poesia de Álvaro de Campos. Esta análise dos textos será orientada pelos conceitos heideggerianos que envolvem o estudo da tonalidade afetiva do tédio e, também, pelas interrogações que estão na base da presente dissertação. A opção pela filosofia heideggeriana, que já foi justificada na introdução, é também pertinente pelo facto de Fernando Pessoa e Heidegger terem nascido no mesmo período histórico, com cerca de um ano de diferença²²⁷, e pertencerem ambos a uma cultura ocidental e europeia. Esta proximidade histórico-cultural permite-nos confrontar duas visões, uma filosófica e outra poética, de um mesmo fenómeno cultural: o tédio experimentado pelo homem ocidental numa modernidade recente, a do século XX.

Pretendo investigar as características da experiência pessoana do tédio existencial. Pretendo também indagar qual a relação do tédio de Pessoa com o tempo, se o seu tédio era semelhante ao tédio profundo apresentado por Heidegger e se podemos considerá-lo como o tédio existencial característico do Homem moderno. E, claro, procurar mostrar que o tédio pessoano tem uma finalidade existencial positiva.

Iremos evidenciar, primeiramente, que o *Livro do Desassossego* é um livro que tem na sua origem o tédio sentido por Pessoa e que esse tédio é constante, é consciente e é refletido.

A perspetiva, como já foi indicado, é fenomenológica, sobretudo, a fenomenologia do Dasein. Para isso teremos em conta que o ser humano é um ser em aberto e que essa abertura é originariamente uma compreensão afetiva. E que o tédio é um fenómeno afetivo através do qual nos relacionamos com o mundo e que marca a compreensão de nós mesmos e do que nos rodeia, marca uma certa mundividência [*weltanschauung*]. Segundo o modelo fenomenológico heideggeriano, o fenómeno do tédio tem que ser entendido no âmbito do cuidado que constitui o nosso exercício temporal de ser. Sendo assim, iremos procurar desocultar a experiência do tédio enquanto modo de relacionamento de Fernando Pessoa com o mundo.

²²⁷ Fernando Pessoa nasceu em 13 de Junho de 1888 e Martin Heidegger nasceu em 26 de Setembro de 1889.

Defenderei a presença de um discurso fenomenológico no Livro do Desassossego e, mais particularmente, defenderei que, no *Livro*, se encontra uma fenomenologia da existência humana, bem como uma fenomenologia do tédio.

No segundo capítulo procuraremos, sobretudo, os traços de uma compreensão fenomenológica da existência humana, para depois articulá-la – no terceiro capítulo – com a interpretação do fenómeno do tédio. Iremos procurar responder a algumas questões: Qual é a finalidade do tédio consciente e intencionalmente vivido por Bernardo Soares? Como é que Bernardo Soares consegue sentir o tédio profundo? Qual a experiência temporal que é aqui associada ao tédio? Qual a essência deste sentir-se?

No quarto capítulo iremos analisar e comentar o *Livro de Versos* de Álvaro de Campos, seguindo o mesmo procedimento usado nos capítulos anteriores: acompanhar os poemas conforme a ordem apresentada na edição, destacar aqueles que direta ou indiretamente se relacionam com a nossa temática e interpretar o texto a partir da base teórica da primeira parte desta dissertação, ou seja, com base na fenomenologia heideggeriana.

Excursão 1: Sobre a heteronímia pessoana

Muitíssimo se tem investigado e escrito sobre a obra de Fernando Pessoa, a qual tem atraído leitores e estudiosos um pouco por todo o mundo. Contudo, especificamente sobre o assunto que é objeto desta dissertação – o tédio –, e mais especificamente ainda, sobre o tédio no *Livro do Desassossego* e na poesia de Álvaro de Campos, é escassa a bibliografia específica sobre esta questão. Há muito trabalho por fazer no que a este aspeto diz respeito, sobretudo do ponto de vista filosófico. Mas também há quem a ele se dedique. É o caso de José Gil que publicou recentemente um livro intitulado *Cansaço, Tédio, Desassossego*. O texto, que dá o título ao livro, tem como objeto de análise alguns fragmentos do *Livro do Desassossego*. Para além deste texto, José Gil tem ainda outros livros publicados nos quais é abordado este tema como é exemplo *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. É também o caso de Irene Borges-Duarte que tem trabalhado este assunto e que, neste âmbito, publicou o texto “A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal.” Destaco estes dois pensadores porque serão meus interlocutores privilegiados na análise da fenomenologia do tédio no *Livro do Desassossego*. Por agora, limito-me a sintetizar as suas posições. José Gil defende que o tédio descrito por Pessoa-Bernardo Soares é uma afeição que traz consigo o horror de viver e a partir da qual nada de positivo se pode produzir. Irene Borges-Duarte, por sua vez, defende que o tédio em Pessoa não é simples apatia e que pode ser o motor de uma reviravolta existencial. Eu defenderei, de acordo com Irene Borges-Duarte que o tédio em Pessoa pode ter uma função positiva: a de nos despertar para o sentido da nossa existência.

Já no que se refere à heteronímia pessoana, a bibliografia é deveras abundante. Este tema interessa-nos para o que se vai tratar ao longo desta segunda parte. O seu interesse prende-se, sobretudo, com o *Livro do Desassossego* pois este é um centro de despersonalização e de instauração do eu como ausência ontológica, onde a heteronímia natural e a fragmentação do eu são constantes. Mas tem relevo também em relação a Álvaro de Campos cujos versos exprimem a experiência da diversidade de modos de si mesmo. Enfim, dificilmente compreenderemos o que quer que seja na obra de Pessoa se não tivermos presente que Pessoa não é apenas uma pessoa, mas sim uma pluralidade de

personalidades, um plano de existência constantemente retalhado em espaços virtuais de «eus» que brotam em última instância de um não-eu.

A este propósito destaco de seguida alguns comentadores da obra pessoana: Jorge de Sena, Eduardo Lourenço e José Gil. Vejamos o que nos dizem.

Para Jorge de Sena:

“A tão discutida questão dos «heterónimos», há que colocá-la muito diversamente do que o tem sido: não nos interrogamos sobre se são ou não são ele, ou em que medida correspondem a um Pessoa verdadeiro e sincero. Eles, como tudo o que fez e viveu o homem Fernando Pessoa, existiram e existem realmente (alguns até existirão hoje muito mais do que para ele chegaram a existir): quem não existiu foi ele mesmo. (...) Ele não foi um «eu», mas um «anti-eu».”²²⁸

Sena questiona como é que um homem pôde levar tão longe a negação de si mesmo e considera que “O extraordinário não está em que ele se tenha apagado, se tenha distribuído por eles – mas sim em que tenha tido uma tão espantosa e tão exemplar ciência de *não-ser*.”²²⁹ Pessoa foi uma “demonstração viva de que a personalidade unitária é uma ficção como outra qualquer.”²³⁰

Sena defende a ideia de um suicídio inerente ao processo de heteronímia:

“jamais nos descobriríamos como um não-ser que se realiza, se não tivesse havido este ser, chamado Fernando Pessoa, que se desrealizou. E o fez de uma maneira tão profunda e tão extraordinária, que, em seu tempo, quase ninguém deu por isso, e, no nosso, muito pouca gente acredita. (...) como pode aceitar-se e reconhecer-se o pavoroso espectáculo de um suicídio exemplar (...)? (...) um suicídio heterónimo a heterónimo, nos descampados da alma”²³¹.

De facto, como iremos analisar adiante, encontram-se nos textos de Pessoa tanto a experiência de desrealização como a de despersonalização. A despersonalização tão frequente em Pessoa, a partir da qual é possibilitado o engendramento dos «outros eus» - em maior número do que se considera «normal», mesmo em criação literária – leva à

²²⁸ SENA, J. de: “Introdução ao *Livro do Desassossego*” (1964). In: *Fernando Pessoa & C^a Heterónima (estudos coligidos 1940-1978)*, Porto, Edições 70, 2^a edição, 1984 (1^a edição: 1982), p. 180.

²²⁹ *Idem*, p. 181.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Idem*, p. 241.

ideia da morte do eu-Pessoa-ele-próprio que, de alguma forma se aniquilaria perante o devir-outro.

Eduardo Lourenço enfatiza o carácter fictício do «eu» pessoano:

“A partir do eu como instância fictícia, Fernando Pessoa compôs para si próprio uma ópera. Assim nasceu um dos mitos literários mais perturbadores deste século, o do poeta sem nome que lhe seja próprio, criador de outros poetas em nome da única ficção que os torna possíveis: a do eu como ficção. (...) O próprio Fernando Pessoa chamou heteronímia a esta manifestação de si sobre um fundo de ausência, ou seja, invenção de eus-outros tão fictícios e tão reais como o «eu» Fernando Pessoa. (...) Fernando Pessoa é portanto ele próprio e também o cortejo dos Pessoa-outros a quem, como ele, damos nomes. (...) Como toda a gente, encarnações do anonimato essencial do eu enquanto eu moderno. O génio de Pessoa reside na antecipação: multiplicou máscaras sobre o rosto do nosso nada.”²³²

A ideia do Eu fragmentado e a sua expressão na arte e, sobretudo, na produção literária, é característica da modernidade tardia e, nesse aspeto, como em muitos outros, Fernando Pessoa é verdadeiramente um «moderno».

Particularmente em relação ao *Livro do Desassossego*, Eduardo Lourenço defende a sua centralidade quanto ao processo de «encenação do eu». No *Livro*:

“o confronto com a voz, singular entre todas, que uma vez mais, (...) instaura e vive o processo mais radical que conhecemos (e não só na nossa língua) do eu como instância fictícia (...). Se alguma vez e, supremo paradoxo, com uma clareza que ofusca, a encenação abismal do Eu, como ausência radical de si mesmo e do mundo, foi tentada, exemplificada, escrita, foi neste ficto-realíssimo *Livro do Desassossego*. (...) nós estamos há muito - desde que realmente o lemos - a par do labirinto que o sentimento do *eu como ausência ontológica* mas igualmente, e não menos, o sentimento da *ausência ontológica do eu* instituem e descrevem.”²³³

Defende ainda, à semelhança de Jorge de Sena, uma ideia de suicídio inerente à heteronímia, mais precisamente, no *Livro do Desassossego*. Considera o *Livro* um

²³² LOURENÇO, E.: “Fernando Pessoa ou o eu como ficção”, Tradução de Margarida Sérvulo Correia. In: *O Lugar do Anjo*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 25-26.

²³³ LOURENÇO, E.: “«O Livro do Desassossego» texto suicida?” (1983). In: *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, INCM, 1993, pp. 85-86.

“texto-suicida por excelência”²³⁴, por subverter a restante textualidade pessoana e por comportar «todos os textos» de Pessoa, quer dizer, um pouco de todas as suas variadas tonalidades, resultantes dos estilos adotados e das «máscaras» que foi encarnando ao longo do tempo. Trata-se de “texto onde vem inscrever-se (...) uma visão do mundo, dos outros, de um sujeito que se observa observando-os e observando-se até aos limites da esquizofrenia”²³⁵. A proliferação do desrealizar-se e do despersonalizar-se é tão insólita que faz pensar o processo em termos de psicopatologia. E não são poucos os que interpretam o processo do devir-outros desse ponto de vista.

“O suicídio que se cumpre nele é essencialmente o da *mitologia heteronímica*. Quer dizer, da sua versão pessoana que todos, querendo-o ou não, acabámos por interinar. (...) o que o Livro do «Desassossego» mostra não é o artifício intrínseco da Heteronímia, mas o labirinto sem saída de um heteronimismo original de que os heterónimos e a heteronímia clássica que para nós incarnam são ainda, e apenas, superficial e inconsistente manifestação”²³⁶

No entender de Lourenço, o suicídio não seria do próprio Eu-Pessoa, mas sim da heteronímia que literária e poeticamente ele construiu e legou para a posteridade. Essa Heteronímia seria apenas a superfície de uma «heteronimismo» mais original.

José Gil, por sua vez, explica a formação da heteronímia distinguindo em Pessoa três níveis do «eu»: o «Eu vazio», o «Eu empírico» e o «eu-plano-multidão».

Do eu-plano-multidão diz-nos que este não é um sujeito, mas um plano de consistência. Este «eu» não existe pois é o plano de origem da existência de tudo: sejam as sensações, as ideias, as coisas ou as ações.

“Delimita o espaço que ele próprio constitui – espaço da coexistência sucessiva (passado, presente, futuro) ou simultânea de tudo o que é. Enquanto fronteira, limite desse espaço interno, o eu não significa senão a plenitude do mundo que encerra.”²³⁷

O Eu vazio, por sua vez, é o «eu» estilhaçado, fruto da descoberta da nulidade ontológica.

²³⁴ *Idem*, p. 89.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Idem*, p. 91

²³⁷ GIL, J.: “Devir-Pessoa”. In: *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 2010, p. 23.

“o eu dos comentadores clássicos (...), o eu que «nada é» da *Tabacaria*, de centenas de versos de Álvaro de Campos, de inúmeros textos do *Livro do Desassossego*, o que sofre de uma falta ontológica como Fernando Pessoa ortónimo, de uma identidade estável e unificadora, de uma vida simplesmente humana.”²³⁸

O Eu vazio ou «Eu nulo substancial» é construído a partir do Eu empírico, através de duas operações: o esvaziamento, a desempirização e a ontologização deste último; e a instauração do Eu vazio como instância de uma reduplicação da consciência. É a consciência da consciência que cria o Eu nulo substancial.²³⁹

O Eu empírico não é nem o espaço-origem de um mundo nem esse espaço depois de esvaziado, é antes a experiência da criação de um mundo particular, do mundo deste ou daquele «eu», possível a partir do que brota do eu-plano-multidão.

No parecer de José Gil,

“(...) muitos comentadores – e o próprio Fernando Pessoa – parecem fazer do Eu nulo substancial uma espécie de heterónimo – o heterónimo de todos os heterónimos ou o único real não-heteronímico, o eu presente em todos eles, o verdadeiro autor da escrita heteronímica.”²⁴⁰

Gil defende que a identificação do Eu nulo com um heterónimo primordial é fruto de um equívoco que resulta da confusão entre o Eu nulo e o eu-plano-multidão. “Como foi possível, pois, fazer deste Eu nulo um eu-pleno-plano-multidão? Porque esta é a confusão de que o leitor de Pessoa será a vítima principal.”²⁴¹ Esta confusão deriva do seguinte: toma-se o Eu vazio, puro resíduo da formação do eu-plano-multidão, e, porque ele é o mesmo «sujeito» dos versos em que se afirma a nulidade do Eu e a plenitude do eu-mundo, confundem-se estes dois, o Eu vazio e o eu-plano, sem disso se aperceber. E o Eu nulo fica sendo o sujeito do outro, produtor da «multidão», dos múltiplos heterónimos e das suas sensações, enfim, da vida. Ora,

“pode-se afirmar, absurdamente: que eu não sou nada, sendo eu, no entanto, o autor de toda a obra pessoana. Mas o que é o eu-(que não é um eu)-plano-multidão? O lugar de

²³⁸ *Idem*, p.24.

²³⁹ Cf. *Idem*, p.26.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Idem*, p.28.

onde sai a plenitude da vida. E como seria possível fazer brotar esta última de um Nada?»²⁴²

Podemos concluir que existe um traço comum na interpretação da heteronímia pessoana: ela supõe o Eu como «instância fictícia» pois o Eu é, no fundo, nada. É nulidade ontológica na medida em que não lhe pertence uma personalidade previamente definida e unitária. O que nós somos é uma virtualidade de «eus» que podem ou não vir a atualizar-se. Porém, como nos habituamos a uma determinada máscara construída ao longo do tempo, acabamos por não reconhecer que poderíamos engendrar, ao mesmo tempo, outras máscaras e que estas poderiam perfeitamente coexistir sob o fundo de uma ausência de ser essencialmente este ou aquele Eu. Trata-se, do ponto de vista heideggeriano, da «negatividade existencial». Ontologicamente o Dasein possui uma estrutura existenciária originária e universal. Mas existencialmente pode vir a assumir qualquer máscara ôntica. Como teria Heidegger pensado a heteronímia pessoana se a tivesse conhecido? Infelizmente, nunca o poderemos saber. Mas podemos refletir sobre a heteronímia no contexto do pensamento heideggeriano. Será que a pluralidade heteronímica teria lugar no contexto da fenomenologia existencial do Dasein? Creio que sim, uma vez que a existência pode assumir onticamente múltiplas modalidades e o caráter-de-em-cada-caso-meu [Jemeinigkeit] pode assumir vários «rostos» sem que isso anule o que é existencialmente o Humano, precisamente pelo que indicámos há pouco, isto é, a sua negatividade. E, mesmo segundo uma interpretação psicopatológica, a heteronímia teria também cabimento, enquanto modalidade de «privação da saúde» como, por exemplo, no caso da esquizofrenia.²⁴³

Outro aspeto da interpretação desta problemática é a distinção entre heteronímia original e heteronímia intencional e construída. A segunda teria a sua raiz na primeira e seria a sua expressão superficial. A matriz heteronímica seria como um «labirinto sem saída» e a heteronímia derivada – a clássica, a literária – seria, a meu ver, a sua sublimação. Já que Pessoa tinha que viver com essa abertura para a pluralidade, porque não transformá-la em obra estética?

José Gil apresenta uma explicação mais complexa da heteronímia pessoana, justificando a génese dos heterónimos a partir da distinção de três níveis do Eu. Para além do «Eu vazio», o tal Eu a que o próprio Pessoa se refere como nulidade ontológica,

²⁴² *Idem*, p. 29.

²⁴³ Analisaremos esta perspetiva na terceira parte deste trabalho.

propõe também o «Eu empírico» e o «eu-plano-multidão». O «Eu-plano» seria propriamente a origem dos heterónimos, enquanto o «Eu vazio» seria o fruto do esvaziamento do «Eu empírico», o Eu estilhaçado que a reduplicação da consciência intui como vazio ontológico, a partir do qual não seria possível o devir-outro pois não podemos criar outro a partir do nada. Já o Eu-plano-multidão é um espaço virtual de coexistência sucessiva ou simultânea de tudo o que é. E é a partir deste que todo o Eu pode brotar. O que Gil nos traz de novo é a figura do eu-plano-multidão como substrato da existência de toda a heteronímia, ao invés de reduzir a origem heteronímica ao Eu-vazio ontológico, como se tornou hábito.

Excursão 2: Sobre a história do *Livro do Desassossego*

Antes de iniciarmos o estudo do fenómeno do tédio no *Livro do Desassossego*, há que frisar primeiramente que este não é verdadeiramente um livro, como normalmente o entendemos. Eduardo Lourenço considerou-o “uma espécie de não-livro ou livro impossível”²⁴⁴. E Richard Zenith chamou-lhe “anti-livro”²⁴⁵.

O que Fernando Pessoa nos deixou foi um enorme amontoado de fragmentos, uns com a identificação “L. do D.” e outros não, e grande parte deles sem data. Deixou ainda algumas orientações sobre a escolha dos textos e sobre a sua organização, orientações que mudavam ao longo do tempo. Um primeiro problema que se coloca é o do estabelecimento do *corpus* textual. Outro grande problema é o do critério a adotar para a ordenação dos textos. E encontramos ainda um terceiro que é a questão da autoria do *Livro*. A estes problemas associa-se ainda a dificuldade relativa às divergências na leitura e interpretação do texto. Ora, devido ao conjunto destes problemas, as variadas opções que se colocam podem originar as mais diversas combinações e, portanto, os mais diversos livros.²⁴⁶ É curiosa a observação de Eduardo Lourenço:

“este «Livro do Desassossego» é um texto que Fernando Pessoa nunca teve, material, fisicamente, diante dos olhos.”²⁴⁷

Acrescentando ainda:

“De uma caoticidade textual empírica, embora condicionada pela intenção expressa de Pessoa (quando existe), os editores fizeram *um livro*. Que mais não fosse, por

²⁴⁴ Lourenço, E., “«O Livro do Desassossego» texto suicida?”, p. 83.

²⁴⁵ ZENITH, R.: “Introdução”, in PESSOA, Fernando: Obras, vol. 4, *Livro do Desassossego* / por Bernardo Soares, ed. de R. Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011 (1ª ed.: 1998), p. 13.

²⁴⁶ A este propósito apresento duas citações, a primeira de Sidónio de Freitas Branco Paes e a segunda de Richard Zenith:

“A primeira questão que se põe é, curiosamente, de ordem numérica: quantos livros há? Veremos que não é despicienda, pois que as possíveis respostas vão de zero a infinito...” PAES, S. de F. B.: “«Livro do Desassossego»: reflexões de um leitor pessoano sobre várias versões”. In: *Colóquio/Letras*, 155/156, janeiro-fevereiro, 2000, p. 195.

“Mas é aí, na sua desarrumação, que se manifesta a grandeza do *Livro*. Foi um depósito, sim, mas um depósito para jóias, ora polidas ora em bruto, adaptáveis a uma infinidade de jogos, graças à fada de uma ordem pré-estabelecida. A sua incapacidade de constituir-se num *Livro* uno e coerente conferiu-lhe a possibilidade de ser muitos (...).” Zenith, R.: “Introdução”, p. 20.

²⁴⁷ Lourenço, E., *op. cit.*, p. 84.

isso, suscitaram um *desassossego* semântico e hermenêutico que nunca mais o largará.²⁴⁸

Nas palavras de Jerónimo Pizarro:

“A história do *Livro do Desasossego* também é a das suas edições, e é com essa história que esta nova edição²⁴⁹ dialoga: nomeadamente com a primeira edição, da qual, como se de um manuscrito mais antigo se tratasse, as outras edições se afastam ou a que se mantêm fiéis; ou, às vezes, afastam-se, para mais tarde a ela regressarem.”²⁵⁰

As principais edições do *Livro* até hoje são: de Jacinto Prado Coelho (Ática, 1982), de António Quadros (Europa-América, 1986), de Teresa Sobral Cunha (Presença, 1990-91), de Richard Zenith (Assírio & Alvim, 1998), de Teresa Sobral Cunha (Relógio D’Água, 2008) e de Jerónimo Pizarro (IN-CM, 2010).

Quanto ao *corpus* textual do *Livro*, ele tem variado ao longo das edições.

“Em vida, Pessoa publicou apenas doze trechos do *Livro do Desasossego*. Deixou, em variadíssimos estados de elaboração, aproximadamente 450 trechos adicionais que trazem o sinal *L. do D. e/ou* que foram reunidos por ele antes da morte. São substancialmente estes textos que constituem a primeira edição do *Livro*, publicado pela Ática só em 1982.”²⁵¹

Entretanto, o *corpus* da edição *princeps* foi sendo inflacionado. Na opinião de Jerónimo Pizarro, a partir dos anos 90, o *Livro* tornou-se o depósito de novos escritos, uns inéditos e outros já anteriormente publicados.²⁵² Face a estes factos, que critério é que se há de adotar para identificar os textos pertencentes ao *Livro do Desasossego*, principalmente aqueles que não têm a indicação *L. do D.*? No parecer de Sidónio de Freitas Branco Paes, o critério válido fundar-se-ia:

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Referência à sua edição crítica de 2010, publicada na IN-CM.

²⁵⁰ PIZARRO, J.: “Apresentação”. In: PESSOA, Fernando: *Livro do Desasossego*, ed. de Jerónimo Pizarro, Lisboa, INCM, 2010 (Edição Crítica de Fernando Pessoa. Série Maior, 12). - Tomo I e Tomo II, p.10.

²⁵¹ Zenith, R., *op. cit.*, p. 31.

²⁵² Cf. Pizarro, J., *op. cit.*, pp. 7-8.

“não só em dados pessoais e palavras-chave mas ainda na variada mundividência de Soares, de Vasques e do Pessoa-escritor-para-o-*Livro*. Mundividência de desassossego, por certo, mas também de tédio, cansaço, inacção, culto do sonho, fuga ao mundo, fobia dos outros, refúgio na arte e na escrita, reflexão poética, estética, política, filosófica, abrangendo um centénio de mal-estar no mundo, do *mal de vivre* à Senancour (como Sena viu) à *nausée* à Sartre (como Lind notou) e à ausência de qualidades à Musil (...).”²⁵³

E quando a atribuição dos textos ao *Livro* levanta dúvidas, apesar de todo o exame do seu sentido e da sua mundividência, o que fazer? Não incluir estes textos? Zenith, confrontado com este problema, apresenta a sua opção:

“Fiquei tentado a restringir o *corpus* desta edição aos textos cuja atribuição não levanta dúvidas. Seria, pelo menos, um critério claro e simples. Não sei, porém, se seria mais fiel. Pessoa teria certamente excluído vários – suponho que muitos – dos trechos previamente marcados *L. do D.*, e teria, do mesmo modo, introduzido textos que escreveu sem pensar minimamente no *Livro* mas que, refletindo mais tarde, lhe pareciam peças fundamentais. (...) Alarguei o *corpus*, portanto, mas sem alargar as fronteiras definidas pelos trechos explicitamente atribuídos ao *Livro*.”²⁵⁴

Pizarro optou por um *corpus* mais reduzido e menos fragmentado, alegando dois motivos:

“porque a crítica textual — como disciplina académica, que pode ter implicações éticas — levou a questionar a inclusão de muitos fragmentos; e porque o próprio conceito de trecho foi objeto de crítica.”²⁵⁵

Mas as diferenças entre as edições do *Livro* não dependem apenas do corpo de texto selecionado, dependem também da atribuição da sua autoria. Ao longo do tempo, vieram à luz três possíveis autores: Fernando Pessoa ortónimo, Vicente Guedes e Bernardo Soares. Porém, os textos em nome de Fernando Pessoa foram sendo atribuídos, pelo próprio ortónimo, ao heterónimo Vicente Guedes e ao semi-heterónimo Bernardo Soares e, assim sendo, a alternativa é fundamentalmente entre uma autoria ou uma dupla autoria. Na primeira edição, de J. P. Coelho, a autoria do *Livro* é atribuída

²⁵³ Paes, S. de F. B., *op. cit.*, pp. 201-202.

²⁵⁴ Zenith, R., *op. cit.*, p. 32.

²⁵⁵ Pizarro, J., *op. cit.*, p. 8.

exclusivamente a Bernardo Soares, pois à data – 1982 - a minuciosa investigação do espólio pessoano ainda não estava completa e não era assim possível aplicar o critério da dupla autoria.²⁵⁶

Já em 1986, António Quadros, reordenando a edição *princeps*, dividiu-a em dois volumes, reunindo no segundo volume os textos datáveis dos anos 10 e atribuindo-os a Pessoa ortónimo, uma vez que a autoria de Vicente Guedes ainda não tinha sido revelada.²⁵⁷

Richard Zenith retoma a opção de uma única autoria - Bernardo Soares - apesar de conhecer o trabalho desenvolvido por Teresa Sobral Cunha que concedeu parte da autoria a Vicente Guedes. E, inclusive, edita em apêndice textos que citam o nome de V. Guedes.²⁵⁸ Esta opção de atribuir toda a autoria a B. Soares vai afinal de encontro às últimas intenções do próprio Pessoa que, em 1932, em carta a João Gaspar Simões, remete o Livro do Desassossego apenas a Soares. Além disso, deixa uma nota para o *L. do D.* em que diz que se devem adaptar os trechos mais antigos à «psicologia» de Bernardo Soares.

Teresa S. Cunha, por sua vez, opta pela dupla autoria, vindo a dividir o *Livro* em dois, o primeiro atribuído a V. Guedes e o segundo a B. Soares. Na opinião de Paes:

“Teresa Sobral Cunha é credora de apreço pelo ato de reconstituição histórico-literária que é ter «reencarnado» Vicente Guedes no seu próprio corpo, identificando os textos conformes à sua psicologia, ao seu estilo, ao seu tempo. (...) E ainda devemos estar-lhe gratos pelo árduo trabalho de discriminar uma verosímil sucessão dos autores do *Livro*: Pessoa ele-próprio inaugurando-o, Vicente Guedes, porventura de 1913 a 1916, ano em que o ortónimo o retoma, B. Soares entre 1929 e 1933, quando o autor real o terá reassumido.”²⁵⁹

Numa nota à “Introdução” da sua edição de 2008, Teresa S. Cunha afirma relativamente à edição de Zenith que:

“A controversa opção por uma única autoria fictícia também teve por corolário a subversão organizativa do corpo textual da obra. Dela são projecção a indevida mescla de partes, de rubricas e de épocas axiais e, em cadeia, a sucessão de

²⁵⁶ Cf. Paes, S. de F. B., *op. cit.*, p. 197.

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ *Idem*, pp. 199-200.

impasses: a interpolação dos dois ciclos, a cujos trechos foram suprimidas as datas («para evitar confusões», justifica R. Zenith), privando-os da evidência do seu tempo genesiaco; a subtracção, ao interior do discurso, de grande número de textos com título, acantonados, por ordem alfabética, no fim do *Livro* (...).”²⁶⁰

Na edição crítica de Jerónimo Pizarro não se encontra nenhuma alusão à atribuição de autoria heterónima.

Outra questão difícil, que já indicámos, é a da ordenação do *corpus*. Dois critérios se apresentam: o cronológico e o temático. O perigo da arrumação dos textos por manchas temáticas reside em não se respeitar as fases de elaboração do *Livro*. E que fases são essas? Jorge de Sena defendeu a existência de:

“três fases distintas e principais: a primeira, de um livro muito simbolista e esteticista, literário por demais, e anterior, na conceção à descoberta da heteronímia profunda de que a grandeza de Pessoa se faria (...), fragmentariamente escrito, e necessariamente irrealizável por contrariar o modernista que vegetava em Pessoa (...), escrito até 1914, e, com recorrências até 1917; Uma segunda fase, durante a qual, até cerca de 1929, o «livro» ficou em dormência hesitante e muito fragmentária (a ponto de nada ser datado); e uma terceira fase que corresponde à massa de datas que possuímos entre 22/3/29 e 21/6/34. O Livro que nos importa é, com raras exceções, este último, até porque os fragmentos (...) não são trechos inacabados, mas fragmentos completo. São efetivamente o *desassossego*.”²⁶¹

Jacinto Prado Coelho e Richard Zenith optaram pelo critério das aproximações temáticas, ficando assim sujeitos à crítica do desrespeito pelas fases histórico-literárias do *Livro*. Teresa Sobral Cunha e Jerónimo Pizarro escolheram o critério de ordenação cronológica.

Zenith justifica a sua escolha de organização do texto da seguinte forma:

“Rejeitei à partida que fosse cronológica, já que esta não é uma edição crítica. E mesmo que fosse, valeria a pena ordená-la assim? Seria possível? Há apenas cinco trechos com data dos anos 10, e uns cem do período 1929-1934. A análise dos

²⁶⁰ CUNHA, Teresa Sobral: “Introdução”. In: *Livro do Desassossego*, edição de Teresa S. Cunha, Lisboa, Relógio d’Água, 2008, p. 37.

²⁶¹ Sena, J. de, *op. cit.*, p. 207.

indícios textuais para situar as centenas de trechos sem data na época certa tem sido pouco frutífera. (...) Seria decerto possível estabelecer uma cronologia aproximada a partir de um exame minucioso dos papéis, das tintas e da caligrafia dos originais, mas pergunta-se outra vez: seria esta a melhor maneira de organizar os trechos? Pessoa contemplou várias possibilidades de organização, mas nunca falou em ordem cronológica.”²⁶²

Apesar desta rejeição, em nota à 9ª edição, elogia o esforço da edição crítica para datação dos textos:

“Através de um minucioso exame comparativo dos suportes (papel) e das tintas, esta edição conseguiu situar os textos numa ordem cronológica que, embora ainda dependa de algumas conjeturas e intuição, é decerto muito superior a tentativas anteriores no mesmo sentido. É natural que a datação de alguns textos, mesmo aproximativa, permaneça sempre sujeita à dúvida, por falta de indícios.”²⁶³

O próprio Jerónimo Pizarro sublinha o esforço técnico desenvolvido para a aplicação tão rigorosa quanto possível do critério cronológico. Pizarro defendeu duas tarefas fundamentais para datação dos fragmentos: “o exame físico dos originais e a conferência global de todas as peças, dispondo-as em simultâneo.”²⁶⁴ Explica Pizarro que a estruturação da edição crítica, da qual foi responsável, implicou o exame de variados aspetos:

“O tamanho exacto de uma folha, a existência de uma marca de água (menos visível quando a folha é mais espessa), a irregularidade de um corte, a cor e o matiz da tinta, etc. são elementos preciosos para aproximar documentos dispersos no espólio pessoano e, em alguns casos, para propor uma datação.”²⁶⁵

Teresa S. Cunha enfatiza outros aspetos para além dos técnicos e materiais:

“A responsável pela edição identifica-se, necessariamente, com a seriação e o discurso conexo, que, ao articular conjunturas de ideação e de escrita, rastreia o devir do *Livro do Desassossego*, o do espírito e do perfil humano de quem o

²⁶² Zenith, R., *op. cit.*, p. 33.

²⁶³ ZENITH, Richard: “Nota à 9ª Edição”. In: PESSOA, Fernando: Obras, vol. 4, *Livro do Desassossego*, ed. de Zenith / por Bernardo Soares, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011 (1ª ed.: 1998), p. 37.

²⁶⁴ Pizarro, J., *op. cit.*, p. 9.

²⁶⁵ *Ibidem.*

compôs e, bem assim, aspetos da comunidade que o historiador da sua «realidade espiritual» escolheu para paisagem e cenário desta viagem pelos grandes «cansaços da alma».”²⁶⁶

A minha análise do *Livro do Desassossego* seguirá a organização textual da edição de Teresa Sobral Cunha, de 2008, publicada pela editora Relógio D’Água. E, por isso, começo com o livro *Primeiro* cujos textos são atribuídos a Vicente Guedes. Faz-me sentido dividir a análise do *Livro do Desassossego* segundo a sua organização em dois livros e dois autores porque considero haver uma diferença substancial entre eles no que se refere à tematização do fenómeno do tédio. E, por isso, escolhi esta edição. No livro *Primeiro* não encontramos ainda propriamente uma fenomenologia do tédio. Nessa primeira parte, o tédio é tratado de uma forma mais simbólica, não havendo ainda a descrição explícita do fenómeno. A fenomenologia do tédio propriamente dita, encontrá-la-emos no livro *Segundo*. Claro que se pode dizer que outra edição que seguisse o critério cronológico, respeitando assim as duas fases do Livro – a primeira mais esteticista, e a segunda, mais modernista -, também apresentaria esta diferença, substancial quanto ao tratamento do tédio. E, nessa medida, poderia ter optado pela edição crítica. Não o fiz, por um lado, porque a edição crítica foi publicada em 2010, numa altura em que eu já seguia a edição de 2008 e com base nela preparava o meu projeto. E, por outro lado, porque me parece que a atribuição de uma personalidade literária, heterónima ou semi-heterónima, a cada fase do *Livro*, é enriquecedora para o estudo do fenómeno do tédio uma vez que o remete, na primeira pessoa, para duas existências igualmente afetadas pelo tédio, mas que o expressaram de modos distintos.

Todavia, a edição crítica não foi descurada, tendo sido consultada em vários passos deste trabalho com o *Livro do Desassossego*.

²⁶⁶ Cunha, T. S., *op. cit.*, p. 35.

CAPÍTULO 1

O tédio existencial no *Livro do Desassossego I*

Iniciaremos com os textos atribuídos a Vicente Guedes²⁶⁷. Na edição de Teresa Sobral Cunha, o Livro Primeiro do Desassossego é atribuído a este heterónimo de Fernando Pessoa. Na introdução a esta edição, Teresa Sobral Cunha afirma que:

“a profissão de «empregado do comércio» ser-lhe-ia imputada tardiamente, como tardia foi a imputação da morada a um quarto andar do número 17 da Rua dos Retroseiros, cujo requinte interior e aristocrático seria recordado no prefácio «ao livro que deixou». A dois passos dela, no primeiro andar do número 71 da Rua da Prata que torneja para a Rua dos Retroseiros, sobre o qual deitavam quatro das janelas grandes do escritório Moitinho d’Almeida, Fernando Pessoa assegurava a correspondência da firma em francês e em inglês, contabilizava «as contas alheias e a ausência de vida própria», enchendo, de «números cuidadosos», páginas e páginas com «os resultados da sociedade». Em comunhão com Vicente Guedes ou substituindo-se a ele, ali foram sendo compostos trechos para o Livro do Desassossego (...).”²⁶⁸

II.1.1. O simbolismo do tédio

Avancemos para o texto. Logo no início, no *Prefácio*²⁶⁹, diz-se do autor do *Livro* que mobilara os dois quartos em que habitava “com um certo e aproximado luxo”.

²⁶⁷ Contista, poeta e tradutor. Foi-lhe conferida morada na Rua dos Retroseiros, perto do escritório Moitinho d’Almeida, onde Fernando Pessoa trabalhava.

²⁶⁸ Cunha, T. S., *op. cit.*, p. 16.

²⁶⁹ PESSOA, Fernando: *Livro do Desassossego* /por Vicente Guedes e Bernardo Soares, edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d’Água, 2008, p. 45 (*Prefácio*).

“Cuidara especialmente das cadeiras, dos reposteiros e dos tapetes. Dizia ele que assim criara um interior «para manter a dignidade do tédio». No quarto à moderna o tédio torna-se desconforto, /mágoa/ física.”²⁷⁰

Como se pode constatar, desde o *Prefácio* que encontramos referências à experiência do tédio. Fica notória nesta passagem a consciência do tédio sentido e a intenção de criar condições para o sentir dignamente. Ao longo do texto integral encontram-se sinais de uma intencionalidade relativa ao tédio. Ao longo desta segunda parte da presente dissertação, irei sublinhando os trechos em que isto se torna visível e, sobretudo, tentarei desvendar se alguma finalidade estaria envolvida na experiência pessoal do tédio.

A seguir ao *Prefácio*, no segundo parágrafo do *Peristilo*, o autor, referindo-se à criação do seu Livro, compara-se a uma tecedeira:

“Colhi para escrevê-lo a alma de todas as flores e dos momentos efêmeros de todos os cantos de todas as aves, teci eternidade e estagnação. Tecedeira (...), sentei-me à janela da minha vida e esqueci que habitava e era, tecendo mortalhas para o meu tédio amortilhar, toalhas do linho casto para os altares do meu silêncio (...).”²⁷¹

Fica assim evidente a importância do tédio neste livro quando Pessoa, pela voz de Vicente Guedes, afirma, a meu ver, que o tecer deste “livro estranho”²⁷² teve como razão de ser o amortilhar do seu tédio. A alusão ao seu silêncio é também digna de nota se tivermos em conta que, segundo Heidegger, a escuta do que o tédio profundo nos comunica implica um silenciar do ruído quotidiano. A referência ao silêncio e a sua relação com o tédio é frequente.

No trecho seguinte – “Nossa Senhora do Silêncio”²⁷³ –, de pendor mais poético, mais uma vez o tédio é relacionado com o silêncio, e passa, a partir daqui, a ser também relacionado com o tempo. Pessoa fala do seu tédio perene e da Senhora do Silêncio que é a “Senhora das Horas que passam”, a “Madona das águas estagnadas”, a “Hora que nunca soa”. A «Senhora do Silêncio» é como que o símbolo de uma hora que nunca chega por estamos retidos num tempo tedioso, tempo monótono que se repete sem verdadeiramente avançar, como se o seu fluxo estivesse bloqueado. A propósito deste

²⁷⁰ LD I, p. 47 (*Prefácio*).

²⁷¹ LD I, p. 51 (*Peristilo*).

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ LD I, pp. 54-61 (*Nossa Senhora do Silêncio*).

trecho, Irene Borges-Duarte escreveu: “A reiteração do negativo já não pode aumentar em intensidade, porque se dilui na pura negatividade de um singular inferno: a desconsolada esterilidade do intervalo indefinido, o cansaço da criação adiada para dia nenhum, esplendor do nada e abismo das horas, dos dias que a angústia, impretérta, faz nunca presente. O tédio é, portanto, o tempo sem tempo do monocordicamente repetido (...).”²⁷⁴

Este “tempo sem tempo” não é, definitivamente, o tempo tal como vulgarmente o experienciamos. É uma temporalização, isto é, um fazer-se tempo, que assume contornos não familiares. É um «fazer tempo» que afinal não o faz, no sentido em que o tempo não flui como é habitual: o tempo está estagnado. Será esta experiência temporal a afinação do tédio profundo heideggeriano?

Mais à frente, num trecho intitulado “Muito Longe”²⁷⁵, o narrador personifica o próprio tédio. E o tédio fala-nos da terra onde nasceu, descrevendo-a. Diz-nos que nesse país “tudo é parado e sonolento”, que “o Sol não nasce ali, nem é nunca meio-dia ou noite naquela terra”, que “o pôr-do-sol (...) é eterno nesse país”. Diz-nos ainda que “à vista nada se move ou vive; ao ouvido apenas o que deve ser folhas caindo, amarelas decerto, naquele chão outonal que nunca foi da primavera.” O país do tédio representa a atmosfera do tédio. Simbolicamente, a sonolência, a inércia, o pôr-do-sol eterno, o Outono e as folhas amarelas apresentam características de um tédio existencial que mistura a indolência com a ausência da vontade de agir e com o peso de uma existência que não é alumiada pelo entusiasmo e expectativa do futuro, de uma existência presa a um tempo que se repete indefinidamente sem sentido. Este tédio personificado não é o tédio superficial, é já o tédio profundo que não se prende com circunstâncias vividas onticamente.

Também em “Na Floresta do Alheamento”²⁷⁶ o tom é poético e simbólico. Em carta a João de Lebre Lima, Fernando Pessoa afirma que neste trecho faz do tédio um

²⁷⁴ Borges-Duarte, I.: “A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal.” In: J. M. Santos, P. Alves, A. Barata (Org.), *A Fenomenologia Hoje*. Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Fenomenologia Fenomenológica., Lisboa, C.F.U.L., 2003.

²⁷⁵ LD I, pp. 65-67 (*Muito Longe*).

²⁷⁶ LD I, pp. 68-74 (*Na Floresta do Alheamento*).

motivo e assunto.²⁷⁷ Trata-se de um texto cuja beleza rítmica da prosa poética e das suas imagens oníricas deslumbra de tal forma que se corre o risco de não encontrar nele a riqueza conceptual que encerra. O trecho relata a experiência de um momento indefinido entre o dormir e o despertar, que simboliza o tédio. A oposição “entre o sonho e a vigília” perpassa todo o texto. Oposição que, como veremos, se encontra também de modo recorrente no livro *Segundo*, mas tratada de forma mais direta enquanto aquilo a que chamarei uma fenomenologia da existência humana. A descrição desse estado de estremunhamento entre “velar e dormir” tem como pano de fundo o tempo estagnado, à semelhança dos trechos anteriores. Vicente Guedes fala de um esquecimento do tempo, da clepsidra que marcava “horas irreais”, de “um tempo que não sabia decorrer”, de “um decorrer fora do Tempo”. É como ser expulso do correr do tempo, ficando o “tempo estagnado em espaço”, estagnado num espaço que não é “a nossa ideia do mundo real”. É cair do tempo e do espaço habituais. É isso o tédio: o “tédio de ser, de ter de ser qualquer coisa, realidade ou ilusão”, o tédio de ser real ou de ser sonhado, o tédio de tudo. E essa afinação do tédio é um «entre», é estar entre a lucidez e a inconsciência de si-mesmo. Talvez o tédio seja a afinação que nos põe a caminho de nós próprios.

Logo de seguida lemos: “Esta hora horrorosa que ou decresça para possível ou cresça para mortal”²⁷⁸. É preciso que o tempo volte a correr ou que pare de vez.

Leia-se, algumas páginas adiante, em “Absurdo”²⁷⁹:

“Tornarmo-nos esfinges, ainda que falsas, até chegarmos ao ponto de já não sabermos o que somos. Porque, de verdade, nós o que somos é esfinges falsas e não sabemos o que somos realmente. O único modo de estarmos em acordo com a vida é estarmos em desacordo com nós próprios. (...) Comprar livros para não os ler; ir a concertos nem para ouvir a música nem para ver quem lá está; dar longos

²⁷⁷ Carta de 3 de Maio de 1914: “A propósito de tédios, lembra-me perguntar-lhe uma coisa... Viu, num número do ano passado, de *A Águia*, um trecho meu chamado *Na floresta do alheamento*? Se não viu, diga-me. Mandar-lho-ei. Tenho imenso interesse que você conheça esse trecho. É o único trecho meu publicado em que eu faço do tédio, e do sonho estéril e cansado de si próprio mesmo ao ir começar a sonhar-se, um motivo e o assunto.” PESSOA, F.: Obras, vol. 5, *Correspondência 1905-1922*, edição de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, p. 112.

²⁷⁸ LD I, p. 74.

²⁷⁹ LD I, p. 83 (*Absurdo*).

passeios por estar farto de andar e ir passar dias no campo só porque o campo nos aborrece.”

Neste fragmento, Vicente Guedes fala do desconhecimento de nós mesmos que é inerente à nossa condição. Fala-nos também do sem sentido do que fazemos quotidianamente, no empenho constante em ocupar o tempo, sem sabermos o que autenticamente somos. É a existência imprópria do Dasein perdido de si mesmo.

No trecho intitulado “Viagem nunca feita”²⁸⁰, fala a um suposto interlocutor das viagens feitas na sua imaginação. E essas viagens são, no fundo, passatempos da imaginação que visam fugir ao tédio, ir contra o tédio da vida real. Mas será que estas viagens permitem escapar ao tédio na sua totalidade?

“Levei de um lado para o outro, de norte para sul, de leste para oeste, o cansaço de ter tido um passado, o desassossego de estar vivendo um presente, e o tédio de ter que ter um futuro.”²⁸¹

Também as viagens imaginadas ou possíveis provocam tédio. Este subterfúgio, como qualquer passatempo real, não elimina o tédio. Pode afastar o tédio face ao absurdo da realidade quotidiana, mas não elimina o tédio mais profundo que é, como já vimos, «tédio de ser» (“de ter de ser qualquer coisa, realidade ou ilusão”). Também Séneca, como vimos anteriormente, considera as viagens (neste caso as viagens reais), e a procura constante de novidade que as motiva, uma forma de fugir ao tédio. Sendo essa estratégia ineficaz porque o tédio está em nós e não nos lugares onde vivemos. Podemos fugir dos lugares mas não podemos fugir de nós mesmos.

“E assim escondo-me atrás da porta, para que a Realidade, quando entra, me não veja. Escondo-me debaixo da mesa, donde subitamente prego sustos à Possibilidade. De modo que desligo de mim, como aos dois braços de um amplexo, os dois grandes tédios que me cingem – o tédio de poder viver só o Real, e o tédio de poder conceber só o Possível.”²⁸²

²⁸⁰ LD I, pp. 90-93 (*Viagem Nunca Feita*).

²⁸¹ LD I, p.92 (*Viagem Nunca Feita*).

²⁸² *Ibidem*.

Segundo José Gil, os “dois grandes tédios” remetem para dois polos - o da vida (exterior) e o do sonho (vida interior) – respetivamente, “o tédio de poder viver só o Real” e “o tédio de poder conceber só o Possível”.²⁸³ Para Gil, o movimento entre a vida e o sonho corresponde ao desassossego.²⁸⁴ Defendendo ainda que “a distância entre o sonho e a vida” é o “tema maior” do *Livro*“ e é “o intervalo ou meio crepuscular que a escrita do *Livro* abre, percorre e que a envolve”.²⁸⁵ “A força do desejo não encontra na vida quotidiana onde se realizar; e o sonho leva ao falhanço da ação na vida real. Daí a intranquilidade perpétua do sonhador. Há pois que distinguir dois regimes do desassossego: (...) [um] que pode levar ao círculo vicioso, à monotonia e à própria extinção do desassossego (...) [e] o outro (...) em que o sonhador entra numa lógica de criação e, passando por várias fases de elaboração das sensações, produz finalmente a obra literária (poética ou não), realidade absoluta.”²⁸⁶ O tédio seria uma paragem catastrófica do desassossego.²⁸⁷

II.1.2. A importância do sonho e da imaginação

“(...) então reprimamos
esta fera condição,
esta fúria, esta ambição,
pois pode ser que sonhemos;
(...)
Que é a vida? Um frenesi.
Que é a vida? Uma ilusão,
uma sombra, uma ficção;
o maior bem é tristonho,
porque toda a vida é sonho,
e os sonhos, sonhos são.”²⁸⁸

²⁸³ Cf. Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, p.105.

²⁸⁴ Cf. *idem*, p.100.

²⁸⁵ *Idem*, p.94.

²⁸⁶ *Idem*, pp. 100-101.

²⁸⁷ Cf. *ibidem*.

²⁸⁸ BARCA, Pedro Calderón de La: *A vida é sonho*, tradução de Renata Pallottini, São Paulo, Hedra, 2009 (1ª edição: Scritta, 1992).

Estas são as palavras de Calderón de La Barca na sua peça *A vida é sonho*. Não é minha intenção abordar aqui o problema da indistinção entre o sonho e a vigília, mas tão-só frisar a importância do sonho na existência humana, particularmente o sonho de quem desperto procura sonhar e intencionalmente preencher com sonhos o conteúdo da sua consciência.

A dada altura, após os trechos mais longos e mais simbólicos, começa a desenhar-se uma perspectiva fenomenológica, na medida em que Vicente Guedes vai enfatizando a consciência como sede da realidade. Esta perspectiva aproxima-se de uma fenomenologia da consciência husserliana. E, seguindo esta perspectiva, vai realizar ao longo de muitas páginas o elogio do sonho²⁸⁹ e da imaginação. Pois se tudo existe em nós e nós somos o mundo e habitamos em nós mesmos, porque não assenhorearmo-nos do nosso mundo e de nós próprios, sonhando?

Comecemos pela abordagem fenomenológica de si mesmo:

“Sou mais velho que o Tempo e que o Espaço porque sou consciente. As coisas derivam de mim; a Natureza inteira é a primogénita da minha sensação.

(...)

Dono do mundo em mim, como de terras que não posso trazer comigo, (...)²⁹⁰

O tempo e o espaço existem na sua consciência e é nela que todas as coisas aparecem. O mundo inteiro existe na sua consciência. Contudo, esta não é uma afirmação solipsista. Pessoa não defende que as coisas existam apenas na sua consciência. O que ele faz é uma distinção consciente entre o seu mundo – o mundo interior – e o «mundo real» ou exterior. Não chega a negar a existência de um mundo material, mas considera que o verdadeiro mundo, o seu mundo, a realidade que existe de certeza é o mundo da consciência. Há nesta perspectiva uma espécie de *epoché*: toda a verdade sobre o mundo exterior fica em suspenso. As únicas certezas, ele encontra-as no seu interior que é assim a morada da verdade.

²⁸⁹ “Na adolescência, Pessoa inebriou-se com Shakespeare e nunca mais esqueceria que somos feitos da matéria dos sonhos. Para ele, porém, esta metáfora, esta imagem insustentável do nosso destino, não é só um achado poético, mas a verdade em si mesma.”: LOURENÇO, Eduardo: “O mito-Pessoa ou a ficção do ser”. *Lourenço, E.: O lugar do anjo*, Lisboa, Gradiva, 2004, p.18.

²⁹⁰ LD I, p. 100.

“A inacção consola de tudo. Não agir dá-nos tudo. Imaginar é tudo, desde que não tenda para agir. Ninguém pode ser rei do mundo senão em sonho.”²⁹¹

Sonhando acordado, fazendo o exercício da imaginação, Vicente Guedes crê que dominamos o mundo da nossa consciência. No fundo, trata-se de assumir que, se toda a nossa existência se passa na consciência, então lá pode passar-se o que nós quisermos se nos dedicarmos a imaginá-lo. A mesma ideia se repete no fragmento seguinte:

“Enrolar o mundo à roda dos nossos dedos, como um fio ou uma fita com que brinque uma mulher que sonha à janela. Resume-se tudo, enfim, em procurar sentir o tédio de modo que ele não doa.”²⁹²

A afetividade, sempre presente em nós enquanto estrutura existenciária, quando assume a forma da tonalidade afetiva do tédio afina de modo doloroso, instalando a dor na relação com o mundo e com nós próprios. No entanto, a imaginação pode interferir nessa afinação, funcionando como um passatempo que faz diminuir a dor do tédio. O tédio acompanha a sua existência. Este facto é apresentado como uma fatalidade, como algo inexorável. No entanto, criando pedaços de mundo sonhados, pode conseguir que esse tédio não pese tanto.

Quase de seguida, voltamos a encontrar nova referência ao carácter permanente do tédio, bem como à relação entre o tédio e o *Livro do Desassossego*:

“Quero que a leitura deste livro vos deixe a impressão de tédio continuado em pesadelo voluptuoso.”²⁹³

No trecho “Maneira de bem sonhar nos metafísicos”²⁹⁴, o autor escreve sobre as maneiras de sonhar e sobre os graus do sonho, deixando claro que o sonho é intencional:

“(…) – tudo será fácil e (...), porque é tudo para mim sonho. Mando-me sonhá-lo e sonho-o.”

²⁹¹ LD I, p. 110.

²⁹² LD I, p. 113.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ LD I, pp. 114-118 (*Maneira de Bem Sonhar nos Metafísicos*).

Em “Educação sentimental”²⁹⁵, o poeta analisa minuciosamente cada uma das fases da lógica criativa do sonhador.²⁹⁶ A segunda parte deste trecho trata do conceito de verdade.

“A única realidade para mim são as minhas sensações. Eu sou uma sensação minha. Portanto nem da minha própria existência estou certo. Posso está-lo apenas daquelas sensações a que eu chamo minhas. (...) A verdade? É uma coisa exterior? Não posso ter a certeza dela, porque não é uma sensação minha, e eu só destas tenho a certeza. Uma sensação minha? De quê? Procurar o sonho é pois procurar a verdade, visto que a única verdade para mim sou eu próprio.”

Através da análise do conceito de verdade conclui que a nossa realidade corresponde às nossas sensações e que a verdade somos nós mesmos, pois tudo o que para nós existe, existe como sensação nossa. Esta ideia é reforçada na parte final, quando se defende que não há nada mais objetivo do que o conteúdo da consciência, que os objetos reais são aquilo que as nossas sensações configuram.

“O homem de ciência reconhece que a única realidade para si é ele próprio, e o único mundo real o mundo como a sua sensação lho dá. (...) Nada mais objectivo do que os seus sonhos. Nada mais seu do que a sua consciência de si.”

Partindo deste ponto de vista, que relação terá o tédio com a sensação e com o sonho que manipula sensações? Como vimos anteriormente, o sonho pode fazer com que o tédio não doa. Ora, se no sonho criamos sensações, então as sensações sonhadas podem tornar o tédio menos doloroso. Porquê? Talvez porque as sensações «reais», sendo repetitivas, tornem o tédio mais evidente na sua versão superficial do «sempre o mesmo» da vida. Ao passo que as sensações sonhadas, podendo ser de cada vez diferentes do que a vida rotineira nos oferece, podem tornar o tédio inaparente ou não deixar que ele desperte. Por outro lado, se o tédio é contínuo, ele não depende da sensação ser real ou sonhada. Independentemente da sensação se impor à nossa consciência ou de ser analisada e transfigurada, o tédio subsiste. Qual será o motivo deste tédio continuado que nenhuma sensação anula?

²⁹⁵ LD I, pp. 131-138 (*Educação Sentimental*).

²⁹⁶ Cf. Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, p.101.

Apesar de, correntemente, o tédio ser encarado como um estado de espírito a evitar, Vicente Guedes não mostra com evidência a intenção de o expulsar totalmente, mesmo admitindo a dor que ele envolve. Pelo contrário, quer senti-lo de forma digna, quer senti-lo totalmente. Por isso afirma: “Nunca tive dinheiro para poder ter tédio à vontade...”²⁹⁷

II.1.3. O vazio da existência

Vicente Guedes caracteriza a sua existência como cansaço:

“Tudo me cansa, mesmo o que não me cansa.”²⁹⁸

No *Livro do Desassossego* o cansaço tem um papel importantíssimo: é ele que propicia a entrada no espaço intervalar do sonho àquele que sente a inutilidade da vida e o vazio da existência. E é uma afeição intimamente ligada ao tédio, dentro de um conjunto de tonalidades afetivas do *Livro*. As “afeições básicas e recorrentes que atravessam o *Livro do Desassossego* [são]: o tédio, o cansaço, a angústia, o sentimento de alheamento e de afastamento da realidade, o desassossego, o desejo de dormir ou a sonolência, a náusea, o horror da vida, o pânico apocalíptico do real quotidiano.”²⁹⁹ José Gil defende que o mapa das afeições no *Livro* é dinâmico e móvel e que no seu espaço crepuscular “cada afeto pode devir um outro afeto, o cansaço e a angústia e o mal-estar devirem tédio, por exemplo”.³⁰⁰ Além disso, o cansaço pode constituir já um patamar patológico, numa constelação de que o tédio faz parte, e que evoca o *taedium vitae* de Séneca. Esta constelação é a das manifestações depressivas. Voltaremos a este assunto na terceira parte desta dissertação.

“O prazer, para o espírito decadente, serve se enche o vácuo da existência, se evita que ela pese, não como dor senão como tédio, o tédio que tanto pode proceder da alegria que se prolonga como da dor que, sendo pronta, cansa.”³⁰¹

²⁹⁷ LD I, p. 151.

²⁹⁸ LD I, p. 166 (*Intervalo Doloroso*).

²⁹⁹ Gil, J., *op. cit.*, p.93.

³⁰⁰ Cf. *idem*, p.115.

³⁰¹ LD I, p. 180.

A afetividade humana apresenta quer tonalidades prazenteiras quer tonalidades dolorosas. As prazenteiras são consideradas positivamente, são desejadas. O prazer, muito mais do que a dor, distrai-nos de nós próprios. O prazer faz esquecer quem somos. A sensação de prazer inebria-nos e evita que pensemos sobre o sentido da nossa existência finita e, talvez, inútil. A dor, pelo contrário, impele à interrogação. O fragmento afirma que ao tentarmos preencher o vácuo da existência através do prazer, procuramos evitar o tédio de existir. Será o tédio o sinal da vacuidade da existência humana? Esta era a tese de Pascal, de acordo com a qual toda a atividade humana era fuga ao tédio.

O sonho, embora possa evitar que o tédio pese, pode chegar a um ponto em que também canse. E quando isso acontece, o tédio sobrevém na sua supremacia.

“Chegou até mim o cansaço dos sonhos... Tive, ao senti-lo, uma sensação extrema e falsa, como a ter chegado ao término de uma estrada infinita. Transbordei de mim não sei para onde, e aí fiquei estagnado e inútil. Sou qualquer coisa que fui. Não me encontro onde me sinto e, se me procuro, não sei quem é que me procura. Um tédio a tudo amolece-me. Sinto-me expulso da minha alma. Assisto a mim. Presencio-me. As minhas sensações passam diante de não sei que olhar meu como coisas externas. Aborreço-me de mim em tudo. Todas as coisas são, até às suas raízes de mistério, da cor do meu tédio.”³⁰²

Quando o sonho cansa, a consciência do tédio agudiza-se. A sua tonalidade torna-se total e soberana. Toda a realidade é tingida de tédio, e nem o «eu» escapa. A presença absoluta do tédio leva a uma despersonalização. O «eu» pessoal e habitual é expulso e o que fica é o si-mesmo assistindo às sensações que ainda desfilam mas já não parecem pertencer a ninguém. O tédio aprofunda-se e torna-se impessoal. O eu fica “estagnado e inútil”. Será isto uma manifestação do “estar-se entediado”, uma manifestação da raiz ontológica do tédio que apenas é pressentida?

Ainda sobre o cansaço e a sua relação com o vazio da existência:

³⁰² LD I, p. 182 (*Intervalo*).

“Um vasto silêncio, que sons miúdos não alteram no como é sentido, como que me assalta e subjuga. Um cansaço imenso das meras coisas, do simples estar aqui, do encontrar-me deste modo pesa-me do espírito ao corpo. (...) Nestes momentos de terror supremamente silencioso não sei o que sou (...). Sinto-me perdido de mim mesmo, fora do meu alcance. (...) Sinto-me apenas um vácuo, uma ilusão de uma alma, um lugar de um ser (...).”³⁰³

O sentir silêncio, que é independente do mínimo ruído, toma conta do seu ser. E, nestes momentos de cansaço de tudo, a pessoa que se é foge para longe e o que fica é apenas o vácuo, um lugar vazio de ser. Este cansaço é já um cansaço ontológico. Esta experiência é semelhante à descrita anteriormente a propósito do tédio que cobria todas as coisas com a sua tonalidade: a experiência de sermos desapossados do que familiarmente somos. Para que isso aconteça é necessário o silêncio, é necessário calar os ruídos familiares e constantes que absorvem a nossa atenção, é necessário afastar a existência vulgar do quotidiano, a fim de se escutar o apelo do ser. O cansaço desta experiência é um cansaço que Pessoa frequentemente associa ao tédio. Poderá este tipo de experiência ser entendido como experiência do si-mesmo em propriedade? Recordemos que a propriedade do si-mesmo é uma modificação existencial do Dasein em que este se reconhece na sua origem, como ser temporal finito e como uma negativa existencial. O cansaço descrito pode muito bem ser o encaminhamento para a propriedade de si.

A fenomenologia do tédio já se começa a sentir, mas ainda não é evidente como o é no Livro Segundo.

“Só há três coisas que libertam do burguesismo, da banalidade: o tédio, o misticismo, o raciocínio.”³⁰⁴

Ora aqui está uma finalidade do tédio, embora não lhe seja exclusiva: o tédio permite libertar-nos do burguesismo e da banalidade. Esta terminologia do “burguês” e do “burguesismo”, que vai caindo em desuso, representa a medianidade da existência humana e a sua prisão às banalidades do quotidiano e às regras de viver que uma vez criadas dominam como se fossem leis absolutas. Sentir o tédio que está sempre lá mas

³⁰³ LD I, p. 196.

³⁰⁴ LD I, p. 204 (*As Três portas da Cidade*).

que pode estar inaparente e até ser confundido com o cansaço, ou com o desgosto de viver, salva-nos da ditadura do «se impessoal». Sentindo o tédio continuamente, torna-se difícil ir na corrente da mediania e deixar-se anestesiar por ela. Deixamos de nos conseguir entreter com os «passatempos burgueses».

“O homem busca o supérfluo, o anormal. Bebe, fuma, busca o gozo de um modo isolado e esgota-se nisso – isto é, busca o anormal. O animal só tem propriamente um prazer nitidamente procurado como um prazer – é o prazer sexual, a cópula. (...) Só o homem busca o prazer propriamente. A primeira forma do prazer – antes, a forma normal do prazer – é negativa.”³⁰⁵

Confirmando a ideia defendida neste excerto, encontramos a afirmação de Ortega y Gasset: “Não há dúvida: o homem é um animal para o qual só o supérfluo é natural.”³⁰⁶ E o que produz o supérfluo (o que não é biologicamente necessário) é a técnica. Este animal-homem é considerado por Ortega y Gasset um «centauro ontológico»³⁰⁷ pois ele busca o que não é natural, procura outra coisa para colocar sobre a sua natureza animal. Tal como a figura mitológica do centauro, o homem está dividido em duas naturezas, sendo ao mesmo tempo natural e extranatural: metade de si está imersa na natureza e a outra metade transcende-a. O que ele tem de natural realiza-se por si mesmo e por isso não o sente como seu autêntico ser. Já o seu lado extranatural consiste, pelo contrário, numa pretensão de ser, num projeto de vida. E o nosso «eu» é esse programa imaginário.³⁰⁸ Também neste último aspeto – o extranatural, o programático – Ortega y Gasset e Pessoa se aproximam, uma vez que Pessoa teve uma consciência lancinante da sua negatividade ontológica e assumiu-a através da sua despersonalização e heteronímia.

Guedes atribui à procura humana do prazer um papel negativo uma vez que o prazer é sinal de falta e, ao mesmo tempo, uma forma de preencher o espaço vazio dessa falta. Aliás, o próprio vazio é negatividade. O nada aparece apesar do excesso de

³⁰⁵ LD I, p. 206 (*A Luta pelo Supérfluo*).

³⁰⁶ ORTEGA Y GASSET, J.: “Ensimismamiento y Alteración. Meditación de la Técnica.” (1939) *In: Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 329: “No tiene duda: el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario.”

³⁰⁷ Cf. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p.338.

³⁰⁸ *Ibidem*.

realidade que nos circunda, apesar do bulício constante do mundo moderno, da novidade fácil e passageira.

“O futuro pertencerá àqueles que mais contrabalançarem o ruído, o heroísmo, o esforço e o útil da vida moderna. Quem cultive escrupulosamente a moleza e a ignorância.”³⁰⁹

Este fragmento faz lembrar uma afirmação de Kasimir Malevich³¹⁰: a preguiça deve ser a finalidade essencial do homem. É o elogio da preguiça³¹¹ e da ignorância contra uma atualidade que exige cada vez mais trabalho ao ser humano, que lhe exige a competição e o sucesso, bem como a atualização constante de conhecimentos, muitas vezes supérfluos. Neste fragmento, Vicente Guedes critica a modernidade.

II.1.4. A lucidez dói

Um outro aspeto do Livro, que lhe é transversal no seu todo, é o sentimento de estranheza perante os outros, o sentimento de ser diferente dos outros. Essa estranheza acaba por isolar Vicente Guedes contribuindo para uma solidão em que a lucidez se desenvolve. Por um lado, porque tem mais tempo e menos ruído à volta. Por outro lado, porque a própria estranheza origina a reflexão. Fá-lo questionar o que é o humano mediano e o que ele próprio é.

“Em todos os lugares da vida, em todas as situações e convivências, eu fui sempre, para todos, um intruso. Pelo menos, fui sempre um estranho. No meio de parentes, como no de conhecidos, fui sempre sentido como alguém de fora. Não digo que o fui, uma só vez sequer, de caso pensado. Mas fui-o sempre por uma atitude espontânea da média dos temperamentos alheios.”³¹²

Um outro traço de Guedes é o sentimento de fracasso perante a vida:

³⁰⁹ LD I, p. 208.

³¹⁰ “*la paresse doit être le but essentiel de l’homme*” : Cf. Malevich, K: *La Paresse comme vérité effective de l’homme*, Paris, Allia, 1995, p. 11.

³¹¹ É de lembrar a relação entre *acedia* e preguiça no contexto dos pecados capitais: a preguiça é o pecado que veio a substituir a *acedia*.

³¹² LD I, p. 216.

“Reconheço hoje que falhei; só pasmo, às vezes, de não ter previsto que falharia. Que havia em mim que prognosticasse um triunfo? Eu não tinha a força cega dos vencedores ou a visão certa dos loucos... Era lúcido e triste como um dia frio.”³¹³

Esse fracasso é, no excerto acima, associado à lucidez. A lucidez dói e desilude. É mais fácil ser inconsciente da essência de si mesmo e do mundo. Quem não questiona «quem sou» e «o que faço aqui» tem fortes probabilidades de ser um «vencedor» na vida ou, pelo menos, uma pessoa satisfeita. Estará esta lucidez associada à autenticidade/propriedade do si-mesmo? E não será esta lucidez semelhante à do filósofo?

O tédio do *Livro do Desassossego* é o tédio de um lúcido que não se deixou enganar pela imagem feita da vida que lhe foi apresentada. Lançou luz sobre si e sobre as coisas à sua volta, tendo vindo a pensar a realidade e a nossa existência como coisas diferentes do que habitualmente se pensa. E, nessa medida, é também o tédio de um filósofo, só que dito pela voz de um poeta. E este tédio é autenticamente reconhecido como tal: como tédio de ser, como tédio continuado e total. Não há no *Livro* confusão entre o tédio passageiro - a mera maçada que acabará por passar - e o tédio profundo. O tédio que está na origem do *Livro* e que é, tantas vezes, seu objeto, é aquele que subjaz como pano de fundo da nossa existência, da nossa existência humana moderna.

Eis um trecho que descreve esse tédio, embora sem o nomear:

“Em cada pinga de chuva a minha vida falhada chora na natureza. Há qualquer coisa do meu desassossego no gota a gota, no bátega a bátega com que a tristeza do dia se destorna inutilmente sobre a terra. [...] Um frio desassossegado põe mãos gélidas em torno ao meu pobre coração. As horas cinzentas e (...) alongam-se, emplaniciam-se no tempo; os momentos arrastam-se. [...] Uma mão fria aperta-me a garganta e não me deixa respirar a vida.”³¹⁴

A “Paisagem de Chuva” é simbolicamente a paisagem do tédio. Trata-se de um texto cujo movimento rítmico invoca a ideia de tédio. O “gota a gota” da chuva

³¹³ LD I, p. 218.

³¹⁴ LD I, p. 226-7 (*Paisagem de Chuva*).

representa a repetição, o «sempre a mesma coisa» da vida, o enfado que nos leva a suspirar «Que tédio...». As horas cinzentas são as horas passadas sem entusiasmo, sem vontade de nada, indolentemente. E o tempo alonga-se, arrasta-se. O tempo deixa de correr ao ritmo habitual. Fica tão lento que parece parado. As horas “emplaniciam-se no tempo”, quer dizer, as horas tornam-se planícies de tempo. O que representa a planície? É um espaço a perder de vista, plano que parece infindável, que dá a impressão de monotonia, de paisagem monocórdica. Assim, o tempo lento parece não ter fim, o mesmo momento parece repetir-se gota após gota após gota. E toda esta «paisagem», todo este sentir oprime como uma “mão fria que aperta a garganta”. A opressão do tédio é a opressão do tempo longo.

“Nos mais (...) /momentos/ do meu tédio, quando mais completamente me cinge a angústia do momento atual assalta-me o desejo violento de me desejar em outras vidas, vivendo outras almas, outras sensações. [...] Sinto como se tivesse atravessado o mistério da vida na sua íntima essência e permaneço no mesmo tédio, mais gélido, mais profunda e gelidamente cansado.”³¹⁵

A angústia do momento presente é a “mão fria que aperta a garganta” e que se torna evidente nos momentos em que o tédio se apodera de nós. E, quando o tédio mostra a sua prepotência, a consciência de si aumenta. E a consciência de si mesmo pode ser uma doença³¹⁶:

“É cedo ainda. Mal passa o meio-dia e é domingo. O mal da vida, a doença de ser consciente, entra em meu próprio corpo e perturba-me.”³¹⁷

O domingo é facilmente associado a um dia de tédio. Não é por acaso que Martin Heidegger, ao tentar encontrar um exemplo para a experiência impessoal do tédio profundo, refere o caminhar numa tarde de domingo pelas ruas de uma cidade grande. E

³¹⁵ LD I, p. 227-8 .

³¹⁶ Há, para Pessoa, muitas palavras, muitas imagens explícitas para definir um mal multiforme, evidente e incompreensível. Como nomear essa doença do corpo e mais ainda da alma? Abulia, solidão, vanidade da vida, sentimento de fracasso, sentimento de estranheza, crise de identidade do homem que se dispersa, do ser fragmentado. Cf. DAROS, Ph. (org.): *Poètes du Spleen : Leopardi, Baudelaire, Pessoa*, Paris, Champion, Collection Unichamp, N°61, 1997, p.188.

³¹⁷ LD I, p. 249 .

este exemplo é um exemplo da experiência da modernidade³¹⁸ que é, em grande parte, a experiência cidadina. E essa foi também a experiência de Pessoa. Mas a modernidade é muito mais, é também a experiência da descrença e do niilismo:

“Pertencço a uma geração que herdou a descrença no facto cristão e que criou em si uma descrença em todas as outras fés. [...]

Ficámos, pois, cada um entregue a si próprio, na desolação de se sentir viver. Um barco parece ser um objecto cujo fim é navegar; mas o seu fim não é navegar, senão chegar a um porto. Nós encontrámo-nos navegando, sem a ideia do porto a que nos deveríamos acolher. Reproduzimos assim, na espécie dolorosa, a fórmula aventureira dos argonautas: navegar é preciso, viver não é preciso.”³¹⁹

O ser humano moderno é encarado como aquele que perdeu o sentido da sua existência.³²⁰ A metáfora da navegação indica que perdemos o norte e já não sabemos que finalidade nos move. Não conhecemos a origem nem o destino da viagem da nossa vida. Limitamo-nos a equilibrar o barco que somos e deixá-lo navegar, só por navegar. Limitamo-nos a viver o presente pois não há um sentido maior de futuro que nos oriente hoje e em cada dia. Contudo, há diferentes modos de viver este desnorte.

“Uns de nós estagnaram na conquista alvar do quotidiano, reles e baixos, buscando o pão de cada dia e querendo obtê-lo sem o trabalho sentido, sem a consciência do esforço, sem a nobreza do conseguimento.”³²¹

Há aqueles que se limitam a repetir os gestos do quotidiano, num registo quase de mera sobrevivência que não está muito distante da animalidade. Serão provavelmente a maior parte dos humanos da atualidade. O “pão de cada dia” obtido sem uma finalidade referente à totalidade da existência torna a existência vazia de sentido, embora esse vazio não seja sequer refletido. É a cegueira de si mesmo.

³¹⁸ “Todos nós nos tornámos os actores simultaneamente felizes e infelizes dessa dispersão incontrolável e fulgurante a que chamamos o mundo. Foi esse mundo, enquanto cultura, que Fernando Pessoa encontrou perante si, um mundo dentro do qual Deus, a moral, a metafísica, a estética e até a ciência, sem falar da política, são referências fictícias ou vestígios suspeitos da antiga morada dos homens. Pessoa, que não era um teólogo, nem sequer um filósofo, mas unicamente um poeta, viu-se confrontado com essa cultura em ruínas.”: Lourenço, E., “O mito-Pessoa ou a ficção do ser”, pp.16-17.

³¹⁹ LD I, p. 257-8.

³²⁰ “Fernando Pessoa nasceu, por assim dizer, no momento em que a crise do sentido como absoluta perturbação de todos os códigos da Modernidade adquiriu uma expressão universal.” LOURENÇO, E., “O Lugar do Anjo. Pessoa no jardim de Caeiro.”. In: *O lugar do Anjo*, p.39.

³²¹ LD I, p. 258.

“Outros, de melhor estirpe, abstivemo-nos da coisa pública, nada querendo e nada desejando, e tentando levar até ao calvário do esquecimento a cruz de simplesmente existirmos. Impossível esforço, em quem não tem, como o portador da cruz, uma origem divina na consciência.”³²²

Há aqueles que assumem o sem sentido da existência e procuram viver conscientemente o absurdo. São seres humanos conscientes do vazio da sua condição, mas cuja atitude é insustentável: é como ser Sísifo num mundo sem deuses.³²³ Não procuram no interior de si mesmos a verdade da sua origem, apenas suportam a existência sem a tentar dominar.

“Outros entregaram-se, atarefados por fora da alma, ao culto da confusão e do ruído, julgando viver quando se ouviam, crendo amar quando chocavam contra as exterioridades do amor.”³²⁴

Há também aqueles que vivem constantemente perdidos de si mesmos, envoltos no bulício de um mundo em mutação e numa luta constante com inúteis pequenos desafios que apenas os afastam, cada vez mais e mais, de si mesmos. É uma outra forma de alheamento, mais ativa, mais diversificada do que a primeira, mas igualmente distante do que originariamente somos. É também uma forma de cegueira.

“Mas outros, Raça do Fim, limite espiritual da Hora Morta, nem tiveram a coragem da negação e do asilo em si próprios. O que vivemos foi em negação, em descontentamento e em desconsolo. Mas vivemo-lo de dentro, sem gestos, fechados sempre, pelo menos no género de vida, entre as quatro paredes do quarto e os quatro muros de não saber agir.”³²⁵

Há ainda aqueles que vivem refugiados no pensamento e no sonho e que não conseguem dar o salto para a ação. É o caso de Vicente Guedes que se embrenhou no sonho, consciente da inutilidade da vida. São lúcidos o suficiente para compreender que o núcleo da sua existência é o seu mundo interior, a sua consciência. Porém, vivem na

³²² *Ibidem.*

³²³ Este é o tipo de atitude preconizada pelo existencialismo de Albert Camus.

³²⁴ LD I, p. 258.

³²⁵ LD I, p. 259.

dor, no cansaço, no descontentamento, no desassossego. A experiência de viverem no sonho e na imaginação não lhes traz paz nem felicidade. Será esta experiência um reconhecimento da nossa avassaladora finitude? Consciência de não ser imortal nem muito menos eterno. Finitude de não ser onnipotente nem omnisciente. Finitude de até o sonho e a imaginação serem limitados. Reconhecimento de ter-sido-lançado para uma existência constituída por um tempo que se faz constantemente e que findará mais cedo ou mais tarde, sem sequer sabermos quando.

Fernando Pessoa escrevia e escrevia e escrevia e, escrevendo, coisificava o seu ser. Legou-nos o que interiormente foi em coisas-letras, coisas escritas. Herdámos o que mais autenticamente foi. Nenhuma biografia dos factos da sua vida nos pode transmitir essa intimidade, essa proximidade. Poderemos nós afirmar que viveu autenticamente? Que esteve mais próximo do si-mesmo do que a maior parte de nós?

“Vivemos da memória, que é imaginação do que morreu; da esperança, que é a visão no que não existe; do sonho, que é a figuração do que não pode existir. Nesta trindade de vácuo.”³²⁶

Novamente, a afirmação da vacuidade da existência: o passado não existe; o futuro não existe; o sonho sonha o que não pode existir. Resta o presente que também não é mais do que o passado e do que o futuro. O agora está continuamente a desaparecer, a escapar-nos das mãos, a tornar-se passado: o agora não é mais do que uma forma vazia continuamente preenchida por fenómenos. Uns percecionados, outros sonhados, que diferença faz? Todos vividos na consciência. A percepção vulgar do tempo conduz a este vazio. Só o reconhecimento da temporalidade fundamental permite reencontrar a unidade perdida.

II.1.5. O tédio existencial de Vicente Guedes

O tédio sentido por Fernando Pessoa e exposto ao longo do livro *Primeiro*, por Vicente Guedes, será afinal o tédio existencial que foi objeto da filosofia heideggeriana?

³²⁶ LD I, p. 261.

Eu defendo que sim. Vejamos porquê. Recordemos que a característica essencial do tédio, apresentada por Heidegger, era o tempo longo, fruto de temporalizações em que o tempo deixava de correr como habitualmente, e que se manifestavam de acordo com as variantes de um mesmo tédio: o tédio profundo. Assim, o tempo arrastava-se titubeante (o «ser-entediado-por»), ou estagnava no presente (o «entediarse»), ou deixava simplesmente de fluir (o «estar-se entediado»). Ora, o tédio no livro *Primeiro* não é o da forma mais comum, não é a mera maçada provocada pela espera ansiosa de um acontecimento futuro. A experiência do tédio oscila entre a segunda e a terceira forma. Ou seja, entre um tédio ainda pessoal e um tédio impessoal, entre um tédio ôntico e um tédio ontológico. Não se trata apenas de sentir que o presente se expande e se apodera do nosso ser, mas também da impressão de se estar fora do tempo. O sentir-se expulso do tempo é associado à experiência da despersonalização, característica também do tédio profundo. É a experiência de transbordar de si mesmo e ficar estagnado não se sabe onde, num mero presenciar-se de si e das sensações. Portanto, o tédio no livro *Primeiro* é uma experiência de tempo longo que oprime, ou porque estagnou ou porque nos prende indefinidamente fora da passagem das horas. Além disso, o tédio em Vicente Guedes é uma tonalidade fundamental que afina a partir da profundidade do humano. Não é um tédio simplesmente resultante desta ou daquela circunstância. É um tédio continuado que afeta a totalidade da existência. Não é uma afinação que possa ser substituída por outra. É uma tonalidade afetiva inexorável, que consegue cobrir a existência com a supremacia da sua coloração.

Será esta experiência do tédio uma experiência de autenticidade – no sentido heideggeriano -, de aproximação ao ser em propriedade? Sim. Em primeiro lugar porque põe a descoberto a vacuidade da existência. Esta tonalidade de fundo obriga a reconhecer que a existência é um abismo de negatividade marcado temporalmente pela finitude. Somos lançados para a vida sem uma essência previamente definida, sem saber quem somos e o que deveríamos ser. Em segundo lugar, este tédio traz estranheza, perante si mesmo, perante os outros, perante a vida. O sentimento de estranheza faz com que o mundo familiar se torne estranho. E essa inquietante estranheza, por sua vez, alimenta a lucidez, no sentido em que gera um foco de luz capaz de desmascarar as ilusões criadas pela sombra. A vida que não é refletida e desassossegadamente vivida enreda-nos em milhentos preconceitos e numa profunda ignorância de nós mesmos. A experiência do tédio neste *Livro* é autêntica pois posiciona um ser humano entre a ilusão e a lucidez, num estar a caminho de si próprio.

O tédio de Vicente Guedes pode ser considerado como um caso de tédio existencial moderno? Defendo que sim. A crítica à modernidade, presente no Livro, relaciona o tédio vivido com o fenómeno da descrença, com o fenómeno da perda de princípios éticos absolutos, e com o fenómeno da alienação. Fernando Pessoa sentiu estes fenómenos na sua experiência. E são fenómenos como estes que justificam no homem moderno o tédio da existência, o tédio de ser. Pessoa procurou o silêncio interior, provavelmente porque intuiu que a pressão constante de solicitações de uma humanidade perdida e inconscientemente entregue a banalidades valorizadas como bens irrecusáveis corresponde a um vazio de sentido.

Se o tédio em Vicente Guedes é vivido conscientemente, terá ele alguma finalidade positiva? A criação literária, porque a fuga desesperada à paralisia do tédio o leva a escrever? A procura de uma libertação da prisão que o asfixia? A busca do autoconhecimento? Podem muito bem ser estas três finalidades em conjunto.

CAPÍTULO 2

A fenomenologia da existência no *Livro do Desassossego II*

No segundo *Livro do Desassossego*, o nosso interlocutor é Bernardo Soares, um semi-heterónimo de Fernando Pessoa: “Morador num 4º andar da Rua dos Douradores, ajudante de guarda-livros sob as ordens do patrão Vasques (...)”³²⁷. Segundo Jacinto do Prado Coelho:

“A sua prosa tem, em dados trechos, um vago sabor a adolescência. Amigo, como Cesário, de vaguear pela Baixa pombalina, turbado pelo mistério que envolve os homens e as coisas, amarfanhado pelo sem-sentido da existência, melancólico, abúlico, um dos seus principais méritos consiste em confirmar em Fernando Pessoa uma temática obsessiva e a permanência de certos estados psicológicos fundamentais. A sensação de não ser nada, pura ausência consciente (...), a incompetência para a vida, o desgaste da indagação incessante (...), o desdobramento em vários, a descoberta de si mesmo através da ocultação e do disfarce (...) – eis outras tantas afinidades com Fernando Pessoa ele próprio.”³²⁸

Para Teresa Sobral Cunha:

“Os trechos atribuídos a Soares e modelares do segundo *Livro*, projetariam, doravante, «a mesma substância de estilo, a mesma gramática, o mesmo tipo de sentimentos» e o modo de pensar «subsidiariamente a sentir» de Pessoa ele-mesmo, pontuando a deriva de tipo diarístico com a introdução de gente da sua roda profissional. Alguns sob pseudónimo, como o «patrão Vasques» que se chamava realmente Moitinho de Almeida, outros conservando os nomes reais, como foi o caso de Vieira, «o caixeiro de praça», e de António, «o moço do escritório» que, no escritório da Rua da Prata, copiava a correspondência e ouvia

³²⁷ COELHO, J. P.: *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Editorial Verbo, 8ª edição, 1985, p. 69.

³²⁸ *Ibidem*.

da boca confidente do *Senhor Pessoa*, que eles eram «*as personagens* do livro que ele andava a escrever».³²⁹

Pessoa, ele mesmo, escreve o seguinte sobre Soares:

“O meu semi-heterónimo Bernardo Soares, que aliás em muitas coisas se parece com Álvaro de Campos, aparece sempre que estou cansado ou sonolento, de sorte que tenha um pouco suspensas as qualidades de raciocínio e de inibição; aquela prosa é um constante devaneio. É um semi-heterónimo porque, não sendo a personalidade a minha, é, não diferente da minha, mas uma simples mutilação dela. Sou eu menos o raciocínio e a afectividade. A prosa, salvo o que o raciocínio dá de ténue à minha, é igual a esta, e o português perfeitamente igual.”³³⁰

II.2.1. À conquista do mundo interior

O livro *Segundo* inicia com uma dedicatória ao Rei D. João II, lembrando as façanhas dos argonautas que principiaram aquilo que viria a ser conhecido como as Descobertas.

“Por vosso início, Senhor, se descobriu o Mundo Real, por meu o Mundo Intelectual se descobrirá.”³³¹

Bernardo Soares apresenta-se, analogicamente, como argonauta que descobrirá mais um mundo desconhecido: o mundo interior e abstrato. O seu caminho, feito de pensamento, levá-lo-á até ao abismo, até ao «vácuo do mundo», até ao limite do mundo ôntico:

“Eu, longe dos caminhos de mim próprio, cego da visão da vida que amo, (...) cheguei por fim, também, ao extremo vazio das coisas, à borda imponderável do limite dos entes, à porta sem lugar do abismo abstracto do Mundo.”³³²

³²⁹ LD, “Introdução”, p. 21.

³³⁰ In Carta de 13/01/1935 a Adolfo Casais Monteiro.

³³¹ LD II, p. 275.

³³² *Ibidem*.

No Prefácio³³³, Soares fala-nos sobre “uma doença terrível” que se estendeu sobre a civilização, “desde o meio do século XVIII”: o romantismo. Não me interessa aqui tecer comentários especificamente acerca do romantismo, o que me importa é a referência à modernidade e a sua crítica, que já havia sido encetada no livro *Primeiro*. Mais uma vez se alude à queda do cristianismo e às consequências da descrença para o homem moderno. Referimo-nos, no fundo, à decadência como culminar de uma época cultural.

No final do Prefácio, Bernardo Soares afirma: “Conquistei, palmo a pequeno palmo, o terreno interior que nascera meu.”³³⁴ O livro *Segundo* é uma conquista do si-mesmo. Trata-se de conquistar aquilo que propriamente somos, porque o fomos na origem e o continuamos a ser, permanecendo na nossa mesmidade, para além de toda a diversidade de papéis que vamos assumindo.

Um pouco mais à frente, retoma a crítica ao seu tempo:

“Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político. (...) Ébrias de uma coisa incerta a que chamaram «positividade», essas gerações [que nos precederam] criticaram toda a moral, esquadriharam todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza de nenhuma e a dor de não haver essa certeza. (...) Na vida de hoje, o mundo só pertence aos estúpidos, aos insensíveis e aos agitados. O direito a viver e a triunfar conquista-se hoje quase pelos mesmos processos porque se conquista o internamento num manicómio: a incapacidade de pensar, a amoralidade, e a hiperexcitação.”³³⁵

Segundo B. Soares, a sua geração herdou “a dor de não haver certeza”. Herdou o resultado de um processo crítico demolidor que destruiu a metafísica em nome do positivismo. Tudo o que não fosse observável e empiricamente verificável perdia o estatuto de verdade. Toda a verdade metafísica e moral foi demolida em nome dos factos, e da objetividade científica que se tornou critério de conhecimento verdadeiro. As consequências deste processo destrutivo das crenças afeta profundamente o ser humano na sua experiência ético-política e, inevitavelmente, na sua vida pessoal. Os princípios morais de ação foram atingidos pela incerteza e, assim, as regras básicas de convivência perdem o seu valor. Perdidas as referências éticas de como viver, o ser

³³³ LD II, pp. 279-83 (*Prefácio*).

³³⁴ LD II, p. 283.

³³⁵ LD II, pp. 284-85.

humano vê-se na situação em que «tudo é permitido», uma vez afirmada a «morte de Deus».³³⁶ O ser humano vê-se perdido e abandonado, encontra-se só no meio de um terreno de dúvidas e sofre a angústia de não saber como escolher, de já não saber o que é o certo e o que é o errado. Perdeu as escadas que conduziam à verdade. Neste novo mundo da incerteza aqueles que vingam são os que não refletem, os que não procuram definir princípios morais, os que vivem alienados numa excitação constante em volta das novidades e da diversão. Não se pode parar, não se pode pensar. Não se pode ficar a sós consigo próprio. Há que alimentar a distração constante e aumentar a distância do ser humano em relação a si-mesmo.

Bernardo Soares rema contra toda esta maré: privilegiando o mundo interior, privilegiando a interrogação e a reflexão, privilegiando a solidão, à procura do que originariamente é. Buscando, de acordo com a terminologia heideggeriana, o seu si-mesmo próprio, buscando o ser de si. A sua relação afetiva e compreensiva com o mundo fá-lo suspeitar que existe um ser para além dos entes e que esse ser está na origem de tudo. Ele intui que a relação com as coisas do mundos o distancia de si mesmo. E por isso procura o isolamento, luta contra a supremacia de uma existência mediada pela presença de uma massa ôntica humana distraída da sua origem, e contra a imposição de um modelo de vida irrefletido na experiência existencial de cada um. E, neste processo de alienação do ser-uns-com-os-outros, encontra a negatividade da sua origem, a sua in-essência essencial, o vazio do seu ser-aí, enquanto ser continuamente lançado para o mundo que se descobre a si mesmo já «aí» e que verdadeiramente não se reconhece porque lhe falta a compreensão profunda do seu ser originário. A heteronímia pessoana indicia a compreensão de que originariamente somos ninguém e a compreensão de que o nosso ser-no-mundo pode assumir múltiplas formas ou identidades.

Atualmente, em pleno século XXI, vivemos ainda a vaga da incerteza. Embrenhados no ser-uns-com-os-outros, vivemos alienados do nosso ser próprio. Vivemos para o exterior e para o estar-ocupado constante com as coisas que se apresentam no mundo. A perda da verdade tornou-se ainda mais aguda na medida em

³³⁶ Na terceira parte desta dissertação, iremos debruçar-nos sobre o nihilismo, relacionando os pensamentos de Heidegger e de Nietzsche. Iremos também analisar a posição heideggeriana acerca da técnica e da ciência, focando ainda a crítica de Heidegger à psicologia.

que a verdade no seu sentido absoluto é substituída pela concepção de verdade relativa que facilmente e rapidamente se «dissolve no ar».³³⁷

E o tédio, enquanto afinação de fundo do nosso ser-aí, o que tem a ver com tudo isto? Porque sentimos profundamente tédio? Talvez por não termos um acesso sólido à verdade. Talvez seja o «tanto faz» da vida e a correria incessante do nascimento até à morte, da nossa aventura existencial, da nossa historialidade, que nos provoque um tédio profundo, um cansaço imenso de existir, uma indiferença interior face ao que se passa na superfície de nós. Voltaremos a esta possibilidade mais adiante.

II.2.2. A minha existência vs a existência vulgar

Soares prossegue destacando e diferenciando a sua forma de existir face à existência comum.

“Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa sociedade de animais, fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama a Decadência. A Decadência é a perda total da inconsciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida.”³³⁸

B. Soares assume-se como alguém que vive na “orla das gentes”, distante da existência vulgar da maioria, do «Nós-impessoal». O ser humano comum vive inconsciente de si mesmo. Soares, por sua vez, como alguns outros, sofre o peso da consciência de si.

“A quem, como eu, assim vivendo não sabe ter vida, que resta senão, como a meus poucos pares, a renúncia por modo e a contemplação por destino?”³³⁹

Aos humanos conscientes da sua condição resta-lhes a contemplação da existência. Substituem a ação pela contemplação. Concentram-se na sua natureza mental que é a sua natureza mais própria e, quiçá, a única. Vivem centrados no seu mundo

³³⁷ Referência a Karl Marx que será desenvolvida na terceira parte.

³³⁸ LD II, p. 286.

³³⁹ *Ibidem*.

interior e criam possíveis existências a partir do sonho. A vida «real» passa a ser a vida interior e o seu centro são as sensações.

“Não tomando nada a sério, nem considerando que nos fosse dada, por certa, outra realidade que não as nossas sensações, nelas nos abrigamos, e a elas exploramos como a grandes países desconhecidos.”³⁴⁰

A sensação torna-se objeto de contemplação e de criação também. A criação literária pessoana procura levar ao limite o processo de experimentação, de tentar sentir tudo intensamente. José Gil, na sua obra *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, analisa este processo: “Porquê experimentar? Para chegar a produzir o máximo de sensações diversas e, a partir daí, a maior variedade de sonhos, para, enfim, depois de ter dominado a técnica do sonho (...) adquirir a mestria da arte poética.”³⁴¹

Trata-se de um processo intencional de experimentação mental com o intuito de produzir sensações a partir das quais se produzirão os sonhos e, a partir destes, o discurso poético. “Se é necessário criar as melhores condições para a experimentação, a primeira destas é a separação relativamente à realidade, e o isolamento. Porque, para «cultivar em estufa» as próprias sensações, devemos abolir todo o contacto perturbador, mantermo-nos afastados das pessoas, aumentar a impressão de estranheza do mundo. Assim se forma o neutro (...): mantendo à distância os estados de consciência claros e distintos, «macroscópicos», abrimos e alargamos um espaço intersticial, entre a vigília e o sono, entre a actividade da vida e a inércia total do corpo e do espírito. Estados experimentais de semi-sono, de tédio, de fadiga, de insónia. Estados propícios ao sonho porque desrealizam o percebido.”³⁴²

Uma condição necessária para tal experimentação é o isolamento. Há que distanciar-se da realidade exterior e isolar-se em si mesmo pois o contacto com os outros distrai-nos. Os outros, particularmente, e o ser-no-mundo em geral, absorvem a nossa atenção, o nosso olhar-em-redor, constituindo um obstáculo a este projeto criativo de experimentação sensível. Há que libertar-se do aprisionamento ao mundo comum da coexistência, à realidade partilhada e, sobretudo, à realidade macroscópica da percepção habitual. Há que criar uma nova percepção alicerçada nas sensações nuas, descobrindo

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ GIL, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio d'Água, 1987, p.18.

³⁴² Gil, J., *op. cit.*, p. 18.

nelas variantes e intensidades que habitualmente não são experimentadas. Trata-se de desvelar o sentir na sua origem, e sentir autenticamente o que na experiência habitual é sentido indistintamente, grosseiramente. A percepção corrente representa a realidade de forma superficial, tornando o nosso sentir superficial também. Limitamo-nos a representar a superfície das coisas. A percepção própria de se estar desperto é alvo de múltiplos estímulos que se cruzam incessantemente e que não nos permitem contemplar aprofundadamente e singularmente as nossas sensações e as nossas tonalidades afetivas. Para sentir em profundidade é preciso encontrar as sensações num espaço diferente do habitual: o espaço do sonho. Mantendo a realidade vulgar à distância, vamos tornando-a estranha, até ao ponto da sua desrealização³⁴³. E então uma nova realidade é criada, uma realidade literária e poética, que se abre a partir de um espaço vazio, através de uma fenda «entre a vigília e o sono».³⁴⁴ Esse espaço é um estado intermédio em que não estamos ativos nem completamente inertes. É um estado de passagem em que não se costuma permanecer e que quase passa despercebido. É um estremunhamento semi-desperto de quem ainda está ensonado. É o estado descrito em “Na Floresta do Alheamento”. É nesse interstício que o sonho se produz. Pessoa procurava estados experimentais caracterizados pelo tédio, pela fadiga e pela insónia para agudizar as sensações. Porquê o tédio, a fadiga e a insónia? Porque a indolência, o cansaço e a indiferença associados propiciam o sonho, porquanto desfiguram a realidade esboçando fantasmagorias. A inércia destes estados imobiliza o corpo e a fadiga permite a associação livre e imaginativa de ideias. E o resultado é uma percepção transfigurada. “Ao abrigo das perturbações do exterior, cresce uma outra vida, puramente sensível, puramente subjectiva, atravessada por acontecimentos extraordinários: acontecimentos de sensações. (...) Quanto mais pequeno, mais intenso – o minúsculo deve ser produzido. É-o desde o início, graças à natureza do meio criado pelos estados experimentais. O cansaço, o tédio, a indiferença, favorecem o apodrecimento das

³⁴³ Entendemos aqui por desrealização a experiência, não patológica, na qual o ambiente externo se torna estranho ou irreal, com alterações na percepção da realidade.

³⁴⁴ “Nessa ruptura do quotidiano, que é triangularmente traçada pelos pólos do sono, do sonho e do devaneio de quem não dorme nem está acordado, mas como lá diz Pessoa/Soares, *desdorme*, o que nós encontramos é o que ele próprio chama *a máquina do devaneio*, e aqui «máquina» indica já um aparelho fotográfico. Porque, explica-nos, «a visão do sonhador não é como a visão do que vê as cousas. No sonho, não há o assentar da vista sobre o importante e o inimportante de um objeto que há na realidade. Só o importante é o que o sonhador vê».” COELHO, E. P.: “Poética do desassossego: a insónia”. In: *A noite do mundo*, Lisboa, INCM, Col. Temas Portugueses, 1988, p.52.

sensações macroscópicas, a sua decomposição «alquímica»; produzem como que uma análise espontânea das sensações.”³⁴⁵

É aqui conferido ao tédio um papel impulsionador da criação: sentir tédio leva a desprezar a configuração pragmática da percepção, na qual o sentir está canalizado para o tratar-da-vida, e criar a percepção artística, livre da utilidade. E é esta nova percepção que nos pode fazer exprimir poeticamente a nossa existência. E a expressão poética é também expressão metafísica, é expressão do mistério do ser e da existência. Segundo José Gil, “os estados de torpor, de tédio, de fadiga, de insónia, abrem imediatamente para uma experiência metafísica da existência.”³⁴⁶ É preciso esvaziar a alma para dar corpo ao mistério poético. E o tédio é um estado afetivo capaz de criar o vazio.

Mas será que a positividade do tédio se esgota na criação literária? Não haverá um sentido mais profundo para o tédio?

“O aperfeiçoamento subjectivo da vida pode ser realizado de três maneiras:

- 1) a intelectual, que busca na compreensão da vida a cura para a insuficiência dela (...).
- 2) a emotiva, que busca na interpretação artística da vida o melhor substituto para ela (...).
- 3) a voluntária, que busca excluir a parte menos bela da vida, viver a mais bela, escolher entre o que se passa, o que deveria durar.”³⁴⁷

A meu ver, o tédio tem um papel nesse “aperfeiçoamento subjetivo da vida” e tem-no em pelo menos duas das dimensões referidas no fragmento. Tem um papel intelectual porque nos afina de tal modo que nos faz reconhecer a insuficiência da vida e procurar um sentido autêntico para a nossa existência subjetiva finita. E tem também um papel emotivo uma vez que é parte fundamental da nossa afetividade e pode propiciar, como vimos há pouco, a criação artística.

³⁴⁵ Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 19.

³⁴⁶ *Idem*, p. 113.

³⁴⁷ LD II, p. 289.

II.2.3. Desrealização e despersonalização

A partir da página 289 da edição que seguimos, inicia-se o carácter diarístico do *Livro* e a descrição da experiência do quotidiano na cidade de Lisboa. É nesta fase que B. Soares começa as referências ao escritório da Baixa onde trabalhava. O tédio passa a acompanhar o dia-a-dia na cidade e o trabalho do escritório.

O tédio, de tal forma contínuo, é continuamente antecipado. B. Soares sabe que viajar é inútil pois não anulará o tédio.

“Toda a vasta visibilidade do mundo me percorre, num movimento de tédio colorido, a imaginação acordada; esboço um desejo como quem já não quer fazer gestos, e o cansaço antecipado das paisagens possíveis aflige-me, como um vento torpe, a flor do coração que estagnou. E como as viagens as leituras, e como as leituras tudo...”³⁴⁸

Tudo o entedia porque a sua vontade estagnou e nenhuma possibilidade de ação o alicia. Tudo está antecipadamente coberto pelo véu do tédio. E a vontade estagnada vai a par com um tempo também ele estagnado, tempo de monotonia, tempo de um só tom, uniformidade estática.

A desrealização que acompanha o sonho traz também um fenómeno de despersonalização³⁴⁹. O desdobramento de Pessoa em tantas personalidades poético-literárias fá-lo, por vezes, perder a noção da sua própria personalidade, facto que pode muito bem ser compreendido como patológico. De qualquer modo, patológicos ou não, os fenómenos de despersonalização-desrealização assumem um aspeto essencial que é o do vazio existencial, o qual pode irromper, por exemplo, numa psicose, simplesmente porque ele é uma possibilidade de ser da presença humana.³⁵⁰

“Criei em mim várias personalidades. Crio personalidades constantemente. Cada sonho meu é imediatamente, logo ao aparecer sonhado, encarnado numa outra pessoa, que passa a sonhá-lo, e eu não. Para criar, destruí-me; tanto me exteriorizei

³⁴⁸ LD II, p. 291 .

³⁴⁹ Entendemos por despersonalização a experiência, não-patológica, de alienação caracterizada por um sentimento de distanciamento ou estranhamento de si próprio. A despersonalização é uma experiência comum e só deve ser diagnosticada como transtorno dissociativo se os sintomas forem suficientemente severos para causar sofrimento acentuado ou prejuízo no funcionamento do sujeito.

³⁵⁰ Cf. TATOSSIAN, A.: *La phénoménologie des psychoses* (1979), Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 3ª edição, 2002, pp. 94-95.

dentro de mim, que dentro de mim não existo senão exteriormente. Sou a cena viva onde passam vários actores representando várias peças.”³⁵¹

José Gil, a este propósito, distingue duas gêneses: o devir-outro e o devir-heterónimo³⁵². Primeiramente, Fernando Pessoa devém-outro e só depois devém como heterónimo. A segunda gênese é a gênese literária. Nas palavras de José Gil, “(...) a heteronímia não surge como resultado de um traço psíquico singular, mas como a própria maneira de fazer poesia.”³⁵³

É no devir-outro que começa a despersonalização.³⁵⁴ Esta gênese consiste, primeiramente, em “fazer nascer um máximo de sensações, graças a estados particulares”³⁵⁵: “Os estados de semi-sono, de fadiga extrema, de tédio ou de torpor desencadeiam fluxos de sensações de todos os sentidos, provocando um abaixamento do limiar da consciência, com intersecção e cruzamento de fluxos sensoriais, dissolução do sujeito (anonimato, diluição da identidade social) que se «perde» na proliferação das sensações como num devir-outro, desagregação dos esquemas habituais do espaço e do tempo, e construção de um outro espaço e de um outro tempo. Tudo isto reaparecerá no plano de consistência da expressão poética, mas a um nível superior, muito mais elaborado e incluindo a existência de heterónimos.”³⁵⁶

Atingidos os estados que envolvem inércia e indiferença da vontade, as sensações brotam com maior acuidade e distinção. A fadiga e o entorpecimento do corpo e do intelecto libertam as sensações deixando-as fluir livremente. Como resultado destes estados temos a diminuição do nível de consciência. O “semi-sono” é um estado de semi-consciência, estado intermédio e intersticial. A consciência, menos ativa, deixa de subordinar as sensações às necessidades de ação e de seleccioná-las conforme o interesse do momento. Imaginemos uma sensação de calor emanado de uma lareira. Num nível elevado de consciência, essa sensação poderia simplesmente ser ignorada em si mesma e encaixada na experiência presente como condição de conforto corporal necessária à execução de uma determinada tarefa. E as restantes sensações, tais como o crepitar da

³⁵¹ LD II, p. 293.

³⁵² Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 134.

³⁵³ *Idem*, p. 135.

³⁵⁴ A despersonalização pode, do ponto de vista heideggeriano, ser entendida como movimento do ôntico para o ontológico. O Dasein que perde o pé relativamente à sua identidade ôntica fica mais perto do seu ser originário, uma vez retiradas as máscaras identitárias ou, uma vez reconhecida a sua contingência.

³⁵⁵ Gil, J., *op. cit.*, p. 135.

³⁵⁶ *Idem*, p. 136.

lenha, os tons quentes da madeira incandescente ou o cheiro que vai exalando, são reunidas indistintamente em torno de uma mesma finalidade prática. Esta percepção utilitária das sensações faz-nos perder a sua riqueza intrínseca. Porém, se na mesma situação começarmos a ficar moles, sem energia e sonolentos, nesse interregno em que ainda não sucumbimos ao sono, em que ainda não perdemos totalmente o nível de consciência, nesse «entre», nesse nenhures, as sensações impõem-se em todo o seu esplendor. A dificuldade está em manter-nos nesse interstício e sonhar, meio despertos, conseguindo, ainda, chegar a transformar o sonho em discurso poético. Ora, no meio da semi-consciência é que o devir-outro começa. A identidade pessoal e social vai-se esvaindo até à despersonalização, até perdermos de vista a nossa personalidade. Nessa altura, podemos ser um grau zero de personalidade, mera presença às sensações, ou então, assumirmos oniricamente uma outra personalidade. Posso simplesmente deixar de me sentir eu mesma, com as características identitárias habituais e passar a sentir-me apenas um centro onde acontecem sensações, num tempo-espaço que já não é aquele onde me encontrava anteriormente, ou posso imaginar-me outrem e encarnar uma personagem, criando assim um novo tempo e um novo espaço a que pertence a personalidade sonhada. Posso devir princesa ou mendiga num conto de fadas antigo ou moderno. O que significa que o interstício origina também uma “desagregação dos esquemas habituais do espaço e do tempo”. O sono, o tédio e o torpor têm uma temporalização própria. O tempo que criam é um tempo longo, que se arrasta indolentemente, criando um espaço modificado onde o sonho pode criar ainda um novo tempo-espaço no interregno entre o tempo-espaço prévio em que trabalhávamos junto à lareira e o seu seguimento que virá quando regressarmos do sonho.

Segue-se um exemplo de interstício:

“Nem brisa nem gente interrompe o que não penso. Tenho sono do mesmo modo que tenho vida. Só me sinto nas pálpebras, como se houvesse o que fazer-mas pesar. Ouço a minha respiração. Durmo ou desperto?”³⁵⁷

Trata-se de aproveitar os estados afetivos que naturalmente sentimos. Assim, o tédio, em vez de combatido por milhentos passatempos, é abraçado. Assim, a fadiga, em vez de enxotada, é acolhida. Desta forma, podemos aproveitá-los esteticamente. Contudo, no caso do tédio, ele poderá ter, como já apontei, uma outra missão. Para além

³⁵⁷ LD II, p. 295.

de motor de criação artística, pode ser também motor de lucidez intelectual. Encontraremos mais adiante indícios deste segundo papel do tédio.

II.2.4. A fenomenologia da existência

Entretanto, continuando a acompanhar o desenvolvimento do livro *Segundo*, encontramos o iniciar daquilo a que considero ser propriamente a fenomenologia da existência humana. Partindo da observação atenta e constante dos seres humanos com que se cruza, B. Soares chega a concluir que ignoram a sua condição e que, portanto, a condição dos humanos que existem na sua época é, ao mesmo tempo, de infelicidade e de ignorância. Ignorar a nossa condição existencial é ignorar a nossa estrutura existenciária, é ignorar a nossa origem ontológica.

“Irrita-me a felicidade de todos estes homens que não sabem que são infelizes. A sua vida humana é cheia de tudo quanto constituiria uma série de angústias para uma sensibilidade verdadeira. Mas, como a sua vida é vegetativa, o que sofrem passa por eles sem lhes tocar na alma (...).”

Este excerto faz lembrar o pensamento de Pascal, quando este afirma que a vida humana está repleta de misérias como a morte, a doença, o sofrimento, entre outras, e questiona como é que o Homem pode ser feliz numa existência assim. Os seres humanos, na modernidade e, talvez em todas as épocas, vivem ignorando a sua finitude, a sua condição miserável. E alguns encenam a felicidade, recusando sentir a angústia que grita do fundo do seu ser, a angústia inerente à nossa condição finita de sermos mortais, ignorantes e impotentes. A angústia que para Heidegger é uma tonalidade fundamental e que ao afinar-nos torna o nosso ser-no-mundo estranho. E a nossa condição é realmente estranha, porém, enquanto «vegetamos» não nos damos conta dessa estranheza. Esse «vegetar» é, como veremos, uma forma peculiar de não estar consciente. Relembremos também que Heidegger defende que o homem moderno não reconhece a opressão essencial do seu ser e que o tédio seria a tonalidade fundamental para o reconhecimento dessa opressão.

Numa noite de insónia e de «entreser», enquanto a chuva caía, B. Soares embrenhava-se nas suas sensações.

“E por fim, por sobre a escuridão dos telhados lustrosos, a luz fria da manhã tépida raia como um suplício do Apocalipse. É outra vez a noite imensa da claridade que aumenta. É outra vez o horror de sempre – o dia, a vida, a utilidade fictícia, a actividade sem remédio. É outra vez a minha personalidade física, visível, social, transmissível por palavras que não dizem nada (...). Sou eu outra vez tal qual não sou. (...) Vou sentindo fugir-me a inconsciência feliz com que estou gozando da minha consciência, o modorrar de animal com que espreito, entre pálpebras de gato ao sol, os movimentos da lógica da minha imaginação desprendida.”³⁵⁸

A noite acompanhou o seu «entreser». Com o nascer do dia, finda o intervalo em que foi outro ou outros. Finda a “inconsciência feliz”, volta a vestir a sua personalidade habitual, de carne e osso, que os outros conhecem. Mas esta inconsciência é diferente da inconsciência da maior parte dos seus pares humanos, que vivem inconscientes na sua personalidade física, visível e social, aquela personalidade que Soares parece abominar.

Será que, nesta experiência de noite chuvosa, Fernando Pessoa deveio literariamente o quase-outro B. Soares? Sabemos que Bernardo Soares é um semi-heterónimo e, portanto, o devir dessa personalidade deve passar por um certo grau de despersonalização. Não podemos esquecer que os interstícios são de Pessoa, mas que nesses interregnos criativos ele assume outras personalidades, neste caso, de B. Soares. E o próprio semi-heterónimo, por sua vez, devém-outros também, num processo complexo de desapego e distância relativamente à identidade mais familiar e constante. O Dasein, por não ter uma essência ôntica-identitária dada originariamente, tem esta plasticidade de poder «encarnar» vários «eus».

Voltemos à fenomenologia da existência. Há um fragmento em que Soares descreve um transeunte que caminhava à sua frente e, partindo dessa descrição, vem a expor a existência humana enquanto inconsciência.

“ Descendo hoje a Rua Nova do Almada, reparei de repente nas costas do homem que a descia adiante de mim. Eram as costas vulgares de um homem qualquer, o casaco de um fato modesto num dorso de transeunte ocasional. (...) Senti de repente uma coisa parecida com ternura por esse homem. Senti nele a ternura que

³⁵⁸ LD II, p. 303.

se sente pela comum vulgaridade humana, (...) pela inocência de viver sem analisar, pela naturalidade animal daquelas costas vestidas. (...) Ora as costas deste homem dormem. Todo ele que caminha adiante de mim com passada igual à minha, dorme. Vai inconsciente. Vive inconsciente. Dorme, porque todos dormimos. Toda a vida é um sono. Ninguém sabe o que faz, ninguém sabe o que quer, ninguém sabe o que sabe. Dormimos a vida, eternas crianças do destino. (...) Vejo-os a todos através de uma compaixão de único consciente, os pobres diabos homens, o pobre diabo humanidade. O que está tudo isto a fazer aqui?”³⁵⁹

Esse homem veio a representar a humanidade, o homem vulgar que assume inconscientemente a sua personalidade física e social, que assume inconscientemente a sua humanidade. É o Dasein que vive alienado da sua condição própria. Lançados para uma existência consciente e pensante, os humanos vulgarmente vivem ignorantes quer da sua origem quer da sua finalidade. Existem numa espécie de sonolência, entre o seu nascimento e a sua morte. O tempo que medeia o início e o fim identifica-se com a sua existência que é um movimento ekstático, continuamente lançado para o mundo através dos horizontes em que se projeta, e que é inexoravelmente um tempo finito. Repetem, dia após dia, os mesmos gestos, sem se questionarem sobre o sentido de tudo isso. E Bernardo Soares, espectador consciente desta humanidade, observa-os com compaixão e ternura, como se fossem crianças ingénuas e inocentes.

“Tudo isto é uma mesma consciência diversificada por caras e corpos que se distinguem, como fantoches movidos pelas cordas que vão dar aos mesmos dedos da mão de quem é invisível. Passam com todas as atitudes com que se define a consciência, e não têm consciência de nada, porque não têm consciência de ter consciência.”³⁶⁰

Conclui o fragmento identificando a inconsciência humana com um ser consciente que não tem consciência de ter consciência. O acontecimento humano existencial caracteriza-se pelo facto de sermos conscientes, no entanto, na maior parte dos casos, não temos noção desta característica, não nos reconhecemos como tal, quer isto dizer que não reconhecemos a nossa condição de seres capazes de pensar o seu próprio ser e o ser em geral. O ser humano mediano não se reconhece como consciência que abarca o mundo, como palco onde tudo acontece, onde a vigília e o sono têm ténues fronteiras.

³⁵⁹ LD II, p. 306.

³⁶⁰ LD II, p. 307.

Ou, seguindo a fenomenologia heideggeriana, o Dasein não se reconhece senão onticamente pois vive esquecido do ser-lançado originário. Ou, nas palavras de Sartre, em *La nausée*, «eles» não sabem que existem:

«O que faz esta gente aqui ? Porque é que comem? A verdade é que eles próprios não sabem que existem.»³⁶¹

B. Soares usa a metáfora do teatro de marionetas para elucidar a inconsciência humana: “fantoques movidos pelas cordas que vão dar aos mesmos dedos da mão de quem é invisível”. Os humanos-fantoques não sabem o que os move, não sabem o porquê de um frenesim constante que acaba, mais cedo ou mais tarde, na morte. E, por outro lado, os humanos são também espectadores que não penetram nos acontecimentos a que assistem, que não se questionam sobre quem mexerá os cordelinhos. B. Soares, no meio de tudo isto, assume-se como “único consciente” que assiste com perplexidade ao espetáculo do mundo e, particularmente, da existência humana no mundo, que é também a sua. Deste modo, ele assume um cuidado que não é um mero estar-ocupado com o que se apresenta no mundo, que é um cuidado com caráter ontológico uma vez que se questiona sobre a estrutura existencial do nosso ser.

Ele chega ainda a comparar o ser humano vulgar com o ente animal:

“Da nascença à morte, o homem vive servo da mesma exterioridade de si mesmo que têm os animais. Toda a vida não vive, mas vegeta em maior grau e mais complexidade. Guia-se por normas que não sabe que existem, nem que por elas se guia, e as suas ideias, os seus sentimentos, os seus actos são todos inconscientes – não porque neles falte a consciência, mas porque neles não há duas consciências.”

O homem, tal como os outros animais, vive no exterior de si mesmo, vive à superfície de si, distante da sua essência intrínseca. É no interior do homem que habita a verdade. No seu exterior só encontramos ilusões. A vida humana vulgar, embora mais complexa que a vida animal, pauta-se também pela ignorância: desconhece os princípios que regem a sua existência. No caso do ser humano, isso acontece porque ele não duplica a sua consciência, não opera o movimento de desdobramento da consciência sobre si mesma, que lhe permitiria espantar-se perante si próprio. Ou, do ponto de vista heideggeriano, porque o ente humano não procura reduzir a realidade ôntica ao seu ser,

³⁶¹ SARTRE, J.-P.: *La nausée*, Paris, Gallimard, Col. Folio, 1997 (1ª edição: 1972), p.174 : « Pourquoi ces gents sont-ils là? Pourquoi mangent-ils? C'est vrai qu'ils ne savent pas, eux, qu'ils existent. ».

porque não procura desvelar a sua constituição existenciária, nem tão-pouco desconstrói o encobrimento de si-mesmo.

A importância do espanto foi sublinhada desde a antiguidade grega. No *Livro I da Metafísica*, Aristóteles faz o elogio do espanto e relaciona-o com o reconhecimento da ignorância que nos impele à procura do conhecimento verdadeiro.³⁶² Ora, é importante voltarmos para o interior de nós mesmos para procurar a verdade. Como escreveu Husserl: “O oráculo délfico γνῶθι θεαυτὸν adquiriu um sentido novo. A ciência positiva é uma ciência do ser que se perdeu no mundo. É preciso, antes de mais, perder o mundo pela ἐποχή, para o reencontrar numa tomada de consciência universal de si próprio. *Noli foras ire*, diz Santo Agostinho, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.”³⁶³

No final da conclusão das *Meditações Cartesianas*, Husserl recorda o célebre oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. O autoconhecimento, na perspectiva filosófica de Sto. Agostinho e de E. Husserl, bem como na perspectiva poético-filosófica de Pessoa, depende de um movimento de introspeção que obriga ao abandono do mundo exterior e à concentração no mundo interior do espírito/consciência. Trata-se de perder o mundo físico e exterior para conquistar o mundo interior que nos é o mais próprio. Foi esse o propósito que B. Soares apresentou logo no Prefácio ao livro *Segundo*: descobrir o mundo abstrato da consciência e do pensamento. O positivismo, cuja crítica já encontramos neste mesmo livro, afasta o ser humano de si próprio e fá-lo perder no mundo. A ciência positivista não admite o conhecimento da verdade senão através da verificação empírica, da medição e da quantificação, e prende-nos às coisas observáveis do mundo exterior, excluindo assim a metafísica do plano da verdade e do conhecimento.

Não é por acaso que Fernando Pessoa foi escolhido como nosso interlocutor nesta investigação sobre o fenómeno do tédio. Os seus textos, particularmente, o *Livro do Desassossego*, estão impregnados de reflexão filosófica, desenvolvida sob a forma de prosa poética.³⁶⁴ Não é apenas uma forma literária de dizer aquilo que se pensa e aquilo

³⁶² Cf. ARISTÓTELES: *The Metaphysics, Books I-IX*, tradução de Hugh Tredennick, London, Harvard University Press, 1989 (1ª edição: 1933), 982b.

³⁶³ Cf. HUSSERL, E.: *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves, Lisboa, Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

³⁶⁴ “Se em toda a poesia de Pessoa os conceitos são elementos de um jogo que os ultrapassa, eles são igualmente o que neles está em causa e é por isso que sem abandonar nunca o campo e o domínio de um tal jogo, temos a impressão de ser convidados para o mais puro banquete filosófico, tal é na sua poesia a abundância de interrogações, de pensamentos de carácter globalizante que não podem ser descritos senão

que se sente, não se trata de mera estética, trata-se, muitas vezes, de uma estética filosófica, que ousa pensar sob a forma de arte alguns problemas filosóficos. É o caso do problema da relação entre a existência humana e o tédio, mas é também o caso do problema do sentido da existência humana, do clássico “o que é o Homem?”, ou do problema da verdade.

II.2.5. O desdobramento da consciência

Voltemos agora ao aspeto do desdobramento da consciência. José Gil, em *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*³⁶⁵, apresenta a distinção entre o «Eu empírico» e o «Eu nulo». O eu empírico é o Eu tal qual o conhecemos, o eu vulgar, psicossocial, a identidade experimentada e repetida, hora após hora, dia após dia de um ser humano que leva um nome e leva uma história e que é reconhecido pelos outros enquanto tal. É o que cada um de nós reconhece quando normalmente diz «eu». O Eu nulo, por sua vez, é uma instância substancial construída a partir do eu empírico. Mas como? “Duas operações são necessárias para construir o Eu nulo substancial a partir do Eu empírico trivial: 1. Esvaziar este último do que o torna apto para a vida comum e em comum – desempirizá-lo, absolutizar o seu vazio, ontologizando-o; 2. Constituir o Eu vazio, instaurando-o como instância ou sujeito-alvo de uma reduplicação da consciência: agora tenho consciência de mim como sujeito absolutamente nulo. É a consciência da consciência, ou consciência de si, que cria o sujeito como Eu nulo substancial (...).”³⁶⁶

Esvaziando o eu empírico das suas qualidades sociais, afastando-o da experiência do ser-com-os-outros, constrói-se o Eu nulo, o Eu sem qualidades. Esse processo é precisamente o processo que leva da «inconsciência» ao ter consciência de ter consciência, isto é, à reflexão da consciência sobre si mesma. Quando a consciência se duplica, criando a cisão entre a consciência que acompanha o Eu empírico e a consciência dessa consciência, cria-se um Eu vazio, pura forma substancial esvaziada das qualidades empiricamente conhecidas (do nome, da idade, do sexo, da profissão, do

como pertencentes a qualquer ordem metafísica.”: LOURENÇO, E., “O jogo de Pessoa”. In: *O lugar do Anjo*, p.129-30.

³⁶⁵ GIL, J.: *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, Lisboa, Relógio d’Água, 2010.

³⁶⁶ Gil, J., *idem*, p. 26.

rosto, do corpo, dos gestos). Este «eu» já não é o ente Fernando Pessoa. É ontologicamente o nada de Pessoa, a forma vazia do ente Pessoa. E é também o esvaziamento do Eu empírico, segundo José Gil, que funda o devir-outros. Do nada em que o sujeito empírico Pessoa se torna, podem nascer novos «eus», fictícios³⁶⁷, mas também empíricos na sua ficção.

Explorar o abismo do nosso ser é explorar o seu espaço interior e encontrar o seu núcleo fundamental, que é essencialmente nada. Mas é também reconhecer que este espaço é vasto e divide-se numa virtualidade de espaços que podem abarcar uma infinidade de seres. Ao que parece, tantos quanto desejarmos. E esta viagem de exploração, como vimos, inicia-se com o processo de desrealização e de despersonalização, inicia-se com o sonho que se solta no «entreser», ou seja, entre a vigília e o sono. E é através da despersonalização que se esvazia o Eu habitual.

O *Livro* prossegue falando-nos da insciência do ser humano relativamente à sua condição existencial. E acentua a ideia de existência humana como um sono, quer dizer, como existência inconsciente, no sentido de não operar a reflexão sobre si mesma, de não se tomar como objeto e, ao mesmo tempo, como espectadora. Na perspetiva heideggeriana, é o Dasein existindo alienado no ser-no-mundo quotidiano com os outros, ocupado em tratar-da-vida e preso à curiosidade do que continuamente se dá no mundo.

“O universo é um mal. (...) O mundo é um cárcere. (...) A vida humana é tédio. (...) Alheia a isto, e chorando só o preciso e no menos tempo que pode (...), a humanidade continua digerindo e amando. (...) Quando vejo um gato ao sol lembra-me sempre do homem ao sol.”³⁶⁸

A existência humana que não se assiste a si própria não reconhece o mal, não reconhece a prisão em que vive e não reconhece tão-pouco que “a vida é tédio”. Simplesmente existe e vai vivendo o dia-a-dia, cativa de uma ilusão, cativa de uma espécie de encantamento que nos faz assumir um papel, uma ficção que é vivida sem se

³⁶⁷ “[Pessoa] ofereceu a si mesmo (...) uma pluralidade de ordens incompatíveis, brincando ao Deus de um mundo que desde muito cedo lhe parecera estilhaçado para todo o sempre. «Se Deus não tem unidade, como a teria eu?» Cada um dos seus poemas, cada uma das suas «criaturas-criadores» afirma sem se cansar esse estilhaçar original do ser (...). Nesse aspeto, como em muitos outros, a família a que verdadeiramente pertence é aquela que, de Kafka a Samuel Beckett, soube dar à nossa ausência de relações humanas com o Ser as representações mais tangíveis e mais insuportáveis.”: LOURENÇO, E.: “Fernando Pessoa ou o eu como ficção”. In: *O lugar do anjo*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp.33-34.

³⁶⁸ LD II, p. 310.

dar por isso, como que a dormir, como um sonho. Até o tédio é reprimido e, quando se manifesta, aparece sob a forma de tédio superficial que logo passa. B. Soares apresenta uma perspectiva muito negativa da existência humana. Mas de que existência? Da existência inautêntica, da existência que não toma propriedade de si, da existência que dorme.

Em Bernardo Soares, a consciência de ter consciência fá-lo viver a oposição e o corte entre a sua vida empírica e trivial de ajudante de guarda-livros e a sua vida interior de sujeito que sonha e pensa.

“Mas todos os que sonham, ainda que não sonhem em escritórios da Baixa, nem diante de uma escrita de armazém de fazendas, todos têm um Caixa diante de si (...), o Caixa aberto diante de olhos cuja vida sonha com todos os orientes; a piada inofensiva do chefe do escritório que ofende todo o universo; o avisar o patrão que telefone, que é a amiga, (...) no meio da meditação do período mais insexual de uma teoria estética e inútil.”³⁶⁹

E os dois mundos, o interior e o exterior, entrecruzam-se e chocam. Soares vive neste vai e vem entre o seu espaço interior/mental do sonho e o mundo exterior/físico que se impõe e que o afasta do sonho e da meditação. Contudo, e numa perspectiva fenomenológica da consciência, também a realidade exterior existe no interior, porquanto se apresenta à consciência, em toda a sua quantidade e diversidade. “A geografia da consciência da realidade é de uma grande complexidade de costas, acidentadíssima de montanhas e de lagos.”³⁷⁰ Apesar disso, só o sonho tem para ele verdadeira realidade: “Só os meus amigos espectrais e imaginados, só as minhas conversas decorrentes em sonho, têm uma verdadeira realidade e um justo relevo (...).”³⁷¹ E a vida com os outros seres humanos que vivem no mundo exterior é para ele sinónimo de prisão.

“A liberdade é a possibilidade do isolamento. És livre se podes afastar-te dos homens, sem que te obrigue a procurá-los a necessidade do dinheiro, ou a necessidade gregária, ou o amor, ou a glória, ou a curiosidade que no silêncio e na solidão não podem ter alimento. Se te é impossível viver só, nasceste escravo.”³⁷²

³⁶⁹ LD II, p. 31.

³⁷⁰ LD II, p. 313.

³⁷¹ LD II, p. 314.

³⁷² LD II, p. 316.

Os outros humanos que com ele coexistem no espaço-mundo constituem uma prisão porque o afastam da sua verdadeira realidade: a realidade mental, que é sonhada e imaginada. Afastam-no porque apresentam as mais diversas solicitações: desde a superficial relação até à relação afetiva mais profunda, passando pelas necessidades que se criam de dinheiro e de poder, já para não falar da curiosidade constante face ao que se passa com os outros.

Mais um interstício de ser:

“Debruço-me de uma das janelas de sacada do escritório abandonado ao meio-dia, sobre a rua onde a minha distração sente movimentos de gente nos olhos, e os não vê, da distância da meditação. Durmo sobre os cotovelos onde o corrimão me dói, e sei de nada com um grande prometimento.”³⁷³

E, entretanto, mais uma passagem brusca do mundo abstrato para o mundo empírico:

“E, de repente, soa, de trás de mim no escritório, a vinda metafisicamente abrupta do moço. Sinto que o poderia matar por me interromper o que eu não estava pensando. (...) Odeio-o como ao universo.”³⁷⁴

II.2.6. A existência vulgar e a náusea

Os outros e as conversas dos outros causam-lhe tédio, “um tédio de nojo”³⁷⁵, não apenas tédio mas também um repúdio pela sua humanidade vulgar. Causam-lhe “uma angústia de exílio entre aranhas”³⁷⁶ e a súbita consciência do seu “amarfanhamento em gente real”³⁷⁷. Sente a estranheza de quem está exilado entre seres tão diferentes de si e, no entanto, de ser também semelhante a esses outros que ele despreza. E é isso, sobretudo, que lhe causa nojo.

³⁷³ LD II, p. 318.

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ LD II, p. 321.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*.

O nojo e a náusea aparecem, no *Livro do Desassossego*, e não só³⁷⁸, associados ao tédio. É como se o tédio se tornasse físico manifestando-se no próprio corpo, impelindo-o ao vômito. Irene Borges-Duarte, referindo-se a um fragmento do *Livro*, relativo ao tédio, afirma: “Trata-se, portanto, em segundo lugar, de um fenómeno consciente, muito embora não se revele ao nível do intelecto e do conceito, mas enquanto compreensão afectiva, auto-afecção e sensibilidade, através da qual o mundo nos chega: é um cansaço, uma angústia, uma náusea. Na letargia da duração meta-física do cansaço fica detida e retida a ligação imanentemente temporal entre a iminência ou proximidade do ansiosamente temido e a sua rejeição visceral no distanciar-se do repugnante, como vômito.”³⁷⁹ Fenómeno semelhante é descrito por Antoine Roquentin, personagem de *A náusea*, na passagem que se segue:

«Depois a Náusea apoderou-se de mim, deixei-me cair sobre o banco, já nem sabia mesmo onde estava; via girarem lentamente as cores à minha volta, tinha vontade de vomitar. E pronto: desde então a náusea não me deixou mais, ela tomou conta de mim. (...) A Náusea não está em mim: eu sinto-a aí na parede, nos suspensórios, em tudo ao redor de mim. Ela e o café formam uma unidade, sou eu que estou nela.»³⁸⁰

Também Roquentin era consciente do tédio profundo que sentia e que era o tédio existencial:

«É um tédio profundo, profundo, o coração profundo da existência, a própria matéria de que sou feito.»³⁸¹

Na auto-afeção que constitui o tédio, B. Soares afeta-se a si mesmo e afeta também o mundo à sua volta que ganha tonalidades de tédio. Este fenómeno afetivo é totalizante e abarca outros estados como o cansaço, a angústia, o mal-estar e a náusea.³⁸²

³⁷⁸ Em *La nausée*, de Sartre, essa associação é evidente.

³⁷⁹ Borges-Duarte, I., “A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal.”, p. 10.

³⁸⁰ SARTRE, J.-P.: *La nausée*, Paris, Gallimard, 1997 (1ª edição: 1972), p.37-38 : «Alors la Nausée m’a saisi, je me suis laissé tomber sur la banquette, je ne savais même plus où j’étais ; je voyais tourner lentement les couleurs autour de moi, j’avais envie de vomir. Et voilà: depuis, la Nausée ne m’a pas quitté, elle me tient. (...) La Nausée n’est pas en moi : je la ressens là-bas sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi. Elle ne fait qu’un avec le café, c’est moi qui suis en elle.».

³⁸¹ Sartre, J.-P., *La nausée*, p.222 : «C’est un ennui profond, profond, le cœur profond de l’existence, la matière même dont je suis fait.».

³⁸² Para José Gil, estas afeções são todas “afeções da consciência de si – em nenhuma delas o eu sai de si, e todos se fecha, se concentra e se redobra sobre si mesmo”. Cf. Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, p.114.

Totalmente tomado por esta afinação afetiva, ele rejeita o tempo que está para vir como algo que o repugna visceralmente, tempo temido que trará mais uma vez os outros e toda a sua trivialidade inconsciente.

Porquê dedicar um capítulo à fenomenologia da existência quando o nosso trabalho versa sobre o tédio? Porque entendemos que a compreensão da afetividade do tédio está dependente da compreensão do que é a nossa forma de existência. É preciso conhecer a nossa condição existencial para perceber se ela poderá estar profundamente afinada pelo tédio. É preciso saber que tipo de existir é o nosso, para desvelar o que é sentido como tédio. Para Bernardo Soares, a nossa existência é marcada pela ignorância, pela inconsciência e pela alienação. Como fantoches executamos os gestos da vida quotidianamente, ignorantes da razão de ser ou da finalidade de tudo isto. Somos os «dormidores da vida», alienados de nós próprios e embrenhados num dia-a-dia que já não é regido pelos ritmos da natureza, mas sim pelos ritmos que a sociedade nos impõe. E o tédio espreita-nos, mesmo disfarçado de mero aborrecimento para a maioria. E o que é este tédio? Vejamos o que a continuação do *Livro* nos dirá.

CAPÍTULO 3

A fenomenologia do tédio no *Livro do Desassossego II*

II.3.1. Desenvolvimento da fenomenologia do tédio

O *Livro* doravante passa a apresentar aquilo a que especificamente chamo a fenomenologia do tédio. Trata-se da descrição/compreensão consciente do que se sente quando se está afetado pelo tédio total.

“Acordei hoje muito cedo, num repente embrulhado, e ergui-me devagar da cama sob o estrangulamento de um tédio incompreensível.”³⁸³

Este tédio não é o tédio superficial ao qual conseguimos associar uma situação que o provoca. É um tédio “incompreensível”, sem motivo aparente, que surge como se fosse a partir de nada. “Nenhum sonho o havia causado; nenhuma realidade o poderia ter feito. Era um tédio absoluto e completo, mas fundado em qualquer coisa.”³⁸⁴ B. Soares sentia que, no fundo, este tédio tinha de ter algum fundamento, embora desconhecido. Era um tédio que atingia completamente o seu ser e que não estava particularmente em relação com coisa nenhuma, era absoluto. Era a partir do fundo obscuro da sua alma que forças desconhecidas lhe provocavam o tédio total.

“Uma náusea física da vida inteira nasceu com o meu despertar. Um horror a ter que viver ergueu-se comigo da cama. Tudo me pareceu oco e tive a impressão fria de que não há solução para problema algum.”³⁸⁵

³⁸³ LD II, *La nausée*, p. 322.

³⁸⁴ Sartre, J.-P., *La nausée*, p. 323.

³⁸⁵ *Ibidem*.

A sensação de náusea física, bem como o sentimento de vacuidade e de vanidade de tudo fazem parte desta sua afinação afetiva profunda. Era uma repulsa gritante pela vida e não especificamente por algum aspeto da vida em particular. Era, ao mesmo tempo, sentir que nada vale a pena, que tudo é inútil e que tudo não passa de um imenso vazio, que tudo repentinamente perdeu o seu sentido e o seu valor. “Tudo” é a existência no seu todo e tudo o que habita essa existência. A inquietação sentida era enorme, todo o seu “corpo era um grito latente”³⁸⁶.

Será isto uma descrição da tonalidade afetiva fundamental do tédio, analisada por Heidegger? Tratar-se-á de uma afinação afetiva do Dasein que faz vir ao de cima uma opressão fundamental que normalmente fica reprimida, ou que surge dissimulada noutras formas mais superficiais em que o tédio se manifesta? Será isto a manifestação possível e rara do tédio gritando aflitivamente desde as profundezas do nosso ser originário? Para Heidegger, era difícil escutar a voz do si-mesmo que nos chama através da tonalidade afetiva do tédio. É difícil pois a «voz» é ontológica e é abafada pelo nosso ser ôntico que, imerso no tratar-da-vida quotidiano, é afetado por tanto ruído à sua volta que não consegue sequer aperceber-se que algo no íntimo do seu ser chama por si. Apesar de Heidegger referir a dificuldade em encontrar exemplos concretos do «estar-se entediado», ou seja, do apelo ontológico do Dasein chegar até ao ente humano singular e situado, talvez a descrição de Bernardo Soares seja a descrição de um estado em que isso acontece. Vejamos. A indiferença total da serenidade vazia está presente? E a retenção inerente ao ser-banido do tempo? A indiferença é evidente e estende-se não apenas ao mundo inteiro mas também, como veremos, à consciência pessoal de si. É-se esvaziado de tal forma que nada importa, a vida perde provisoriamente todas as suas possibilidades. Além disso, fica-se retido num estado tal que se assemelha a uma possessão:

“compreendi que estava possesso, ou coisa análoga em ser, quando não em nome, e que a consciência de mim, que eu deveria ter, se tinha intervalado com o abismo.”³⁸⁷

O estar-possesso implica a perda de consciência do eu, a qual se eclipsou com o abismo criado. O abismo pode muito bem ser a fenda que se abre desde o ser-consciente habitual até ao fundo ignoto do ser, até ao limite originário que é condição do mundo

³⁸⁶ *Ibidem.*

³⁸⁷ *Ibidem.*

dos entes. Relembrando a dedicatória a D. João II: “(...) cheguei por fim, também, ao extremo vazio das coisas, à borda imponderável do limite dos entes, à porta sem lugar do abismo abstrato do Mundo.”³⁸⁸

A ideia de possessão faz lembrar o ser-banido da terceira forma heideggeriana do tédio, uma vez que *Gebanntseins* pode significar também “ser-enfeitiçado” ou “encantado” e isso está associado a um ser-possuído por forças que ultrapassam a nossa compreensão corrente. B. Soares fica retido pela possessão e perde a consciência de si, mergulhando no abismo abstrato do seu ser. E será necessário que o «feitiço» se quebre para que Soares volte a tomar consciência de si e se liberte do vazio criado pelo abismo. E é o que acaba por acontecer quando a manhã se anuncia:

“Porque essa luz, esse verdadeiro dia, libertava-me, libertava-me não sei de quê (...) Ah, que manhã é esta, que me desperta para a estupidez da vida, e para a grande ternura dela!”

O nascer do dia, por fim, libertou-o daquele tédio e trouxe-o de volta para “a estupidez da vida”, que apesar de ser estúpida foi bem-vinda naquele momento. Trouxe-o de volta ao mundo dos entes e dos outros que semelhantes a si são humanos. Contudo, a reviravolta existencial, a passagem do existir impróprio para o próprio exige mais do que isto. Exige uma resoluta antecipação constante do porvir originário e fundamental.

Mais à frente no *Livro*, Bernardo Soares enfatiza a ideia da monotonia da vida que está ligada também ao fenómeno do tédio. “Em sua essência a vida é monótona.”³⁸⁹ Como diriam os latinos, *Quousque eadem?* O autor defende que “Sábio é quem monotoniza a existência, pois então cada pequeno incidente tem um privilégio de maravilha. O caçador de leões não tem aventura para além do terceiro leão. Para o meu cozinheiro monótono uma cena de bofetadas na rua tem sempre qualquer coisa de apocalipse modesto.”³⁹⁰ Há que “Monotonizar a existência para que ela não seja monótona.” É o que este ajudante de guarda-livros faz. No meio do seu trabalho diário que se repete inutilmente, ele sonha com outras realidades, longínquas no tempo e no espaço, escapando assim, pelo menos em parte, à monotonia intrínseca à existência humana.

³⁸⁸ LD II, p. 275.

³⁸⁹ LD II, p. 339.

³⁹⁰ LD II, p. 342.

Ainda a propósito da monotonia e, também, a propósito da fadiga que a repetição constante pode gerar, B. Soares escreve sobre o tédio das emoções. Define o tédio das emoções como “uma impaciência de me ligar a qualquer sentimento contínuo, sobretudo quando houvesse de se lhe atrelar um esforço prosseguido.”³⁹¹ Conta que uma vez na sua vida até se sentiu momentaneamente feliz por julgar que amava e era amado. No entanto, “Sucedeu-se um sentimento difícil de definir, mas em que se salientavam incomodamente as sensações de tédio, de humilhação e de fadiga. (...) De tédio, como se me não bastasse a monotonia inconsistente da vida, para agora se lhe sobrepor a monotonia obrigatória de um sentimento definido.”³⁹² Quer isto dizer que sente tédio não apenas das atividades do dia-a-dia, mas também dos estados afetivos que se prolongam. É o tédio absoluto que atinge qualquer aspeto da existência, seja exterior ou interior. Contudo, embora este tédio se manifeste como disposição negativa e indesejável, não nos esqueçamos da sua possível vertente positiva.

“Desde que vivo, narro-me, e o mais pequeno dos meus tédios comigo, se me debruço sobre ele, desabrocha, por um magnetismo de (...) em flores de cores de / musicais alegorias /.”³⁹³

A existência do semi-heterónimo B. Soares é uma existência narrativa, historial, elaborada no discurso do *Livro do Desassossego*. E essa narrativa, defendendo mais uma vez, tem por motivo o tédio. Fernando Pessoa escreve por tédio e devém-heterónimo também por tédio. O tédio que retira ao sujeito Pessoa possibilidades uma vez que faz tudo valer igualmente o mesmo - isto é, nada -, confere-lhe pelo menos uma possibilidade: a revolta face ao enclausuramento auto-afetivo do tédio que pode ser o motor da ação criativa e da clarificação do mistério metafísico da existência. Mas como fazê-lo?

“Como escapar ao tempo e ao lugar dos outros, na vida de todos os dias? Como sonhar? Como eliminar a angústia, o tédio, a dor de existir, o mau desassossego? Transformando-os: é tudo uma questão de escala e de metamorfoses de espaços.”³⁹⁴ O sonho, que nos liberta do tempo-espaço rotineiro e tedioso do ser-aí-com-os-outros, é

³⁹¹ LD II, p. 348.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ LD II, p. 355.

³⁹⁴ Gil, J., *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, p. 35.

possível “quando, por exemplo, Bernardo Soares sonha que o seu escritório é o universo e que as suas sensações irradiam para o cosmos.”³⁹⁵

Bernardo Soares opera constantemente a passagem ao mundo das sensações mínimas nucleares, das sensações em si mesmas. E ao fazê-lo descreve uma realidade, que já não é a realidade trivial dos outros mas sim uma realidade de pequenos acontecimentos, das sensações. E fá-lo frequentemente a partir de alguns espaços/paisagens em particular em que ele mesmo se transforma. No dizer de José Gil, é o «devir-paisagem de Bernardo Soares»³⁹⁶. Trata-se, por exemplo, dos espaços da cidade de Lisboa, das paisagens atmosféricas e, até, do espaço do escritório. Vejamos um caso de devir-paisagem:

“A Rua do Arsenal, a Rua da Alfândega, o prolongamento das ruas tristes (...) – tudo isso me conforta de tristeza, se me insiro, por essas tardes, na solidão do seu conjunto. (...) Por ali arrasto, até haver noite, uma sensação de vida parecida com a dessas ruas.”³⁹⁷

B. Soares transforma-se na paisagem das ruas para o lado da Alfândega. A tristeza das ruas torna-se a sua tristeza. A atenção às sensações permite-lhe um certo grau de despersonalização em que o seu «eu» se confunde e se funde com a paisagem. A paisagem torna-se onírica, Soares entra no mundo do sonho.

Prossigamos com mais um fragmento de fenomenologia do tédio.

“Às vezes, quando ergo a cabeça estonteada dos livros em que escrevo as contas alheias e a ausência de vida própria, sinto uma náusea física, que pode ser de me curvar, mas que transcende os números e a desilusão. A vida desgosta-me como um remédio inútil. E é então que eu sinto com visões claras como seria fácil o afastamento deste tédio se eu tivesse a simples força de o querer deveras afastar.”³⁹⁸

Afastar o tédio não é o mesmo que eliminá-lo, é “procurar sentir o tédio de modo que ele não doa”³⁹⁹. Fica claro que Bernardo Soares, apesar do horror que o tédio

³⁹⁵ *Idem*, p. 36.

³⁹⁶ Cf. Gil, José: “O devir-paisagem de Bernardo Soares”. In: *O Espaço Interior*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 57-70.

³⁹⁷ LD II, p. 361.

³⁹⁸ LD II, p. 363.

³⁹⁹ LD I, p. 113.

constitui, por vezes não o pretende eliminar, talvez porque saiba que isso não é de todo possível, ou talvez porque queira aproveitá-lo em prol de algo positivo na sua existência. Há a intenção de o manter, embora vivido com dignidade. Mantê-lo para quê? Pode ser para facilitar a experimentação que leva à produção de discurso poético. E pode ser para manter a lucidez, operando a duplicação da consciência. O tédio, por um lado, facilita o sonho porquanto induz aos estados intersticiais entre o sono e a vigília. Por outro lado, o tédio tende a isolar o eu do mundo empírico, por via do desinteresse que se gera, ajudando assim no processo de esvaziamento do eu empírico que conduzirá à consciência de ter consciência.

“A arte livra-nos ilusoriamente da sordidez de sermos.”⁴⁰⁰ A arte cria ilusões que nos livram da realidade em que vivemos de entes singulares presos a um tempo e a um espaço e a circunstâncias que não escolhemos. A leitura de um livro pode levar-nos através da imaginação para um oriente distante numa época remota. A audição de uma música pode transportar-nos para um mundo de florestas encantadas ou de um inferno dantesco. O visionamento de um filme pode fazer-nos vestir o papel de um grande vilão ou de um mártir. Pode haver quem pense que “O amor, o sono, as drogas e intoxicantes são formas elementares da arte, ou, antes, de produzir o mesmo efeito que ela”⁴⁰¹. Mas não é bem assim. O amor, o sono e as drogas acabam sempre por nos causar desilusão. “Mas na arte não há desilusão, porque a ilusão foi admitida desde o princípio”⁴⁰².

II.3.2. A desilusão e o demónio da realidade

E é da ilusão e do desengano que vamos tratar agora. Num fragmento datado de 21 de Fevereiro de 1930⁴⁰³, Bernardo Soares descreve um momento em que subitamente se sente como se tivesse sido curado de uma antiga cegueira, e passasse a reconhecer todo o engano em que viveu até então. Descreve-se como se fosse um prisioneiro da

⁴⁰⁰ LD II, p. 370.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ Na edição de Teresa Sobral Cunha os fragmentos começam a ser datados na fase do livro em que nos encontramos. O primeiro fragmento datado encontra-se na página 365 e é de 25 de Dezembro de 1929. O último fragmento nesta edição leva a data de 26 de Julho de 1934. E é precisamente nos fragmentos mais tardios que se encontra um crescendo da fenomenologia do tédio.

«alegoria da caverna» que, após muitos anos de ilusão e de ignorância, tivesse sido violentamente confrontado com a luz da verdade. E o sentimento que se impõe perante a evidência que toda a sua existência foi entretanto uma ilusão é o sentimento de ser estrangeiro em si mesmo. Nas suas palavras: “Sou, neste momento de ver, um solitário súbito que se reconhece desterrado onde se encontrou sempre cidadão.”⁴⁰⁴ E prossegue:

“Sei que fui erro e descaminho, que nunca vivi, que existi somente porque enchi tempo com consciência e pensamento. E a minha sensação de mim é de quem acorda depois de um sono cheio de sonhos reais, ou a de quem é libertado, por um terramoto, da luz pouca do cárcere a que se habituara.”⁴⁰⁵

Trata-se de descobrir que afinal não somos quem pensávamos ser, que assumimos um papel fictício na vida. Esta descoberta tem alguma semelhança com o clímax de uma tragédia, quando alguém é violentamente confrontado com a verdade sobre a sua existência, como acontece, por exemplo, no *Édipo-Rei* de Sófocles. O reconhecimento da ilusão é ilustrado com duas metáforas: despertar de um sono e ser libertado de um cárcere. Estas metáforas continuarão a ser usadas para opor a existência lúcida e consciente à existência inconsciente.

Bernardo Soares continua a sua descrição afirmando não saber se está com febre ou se deixou “de ter a febre de ser dormidor da vida”. A evidência da ilusão dói e custa muito a suportar e Soares deseja voltar ao engano: “Espero pois (...) que me passe a verdade, e eu me restabeleça nulo e fictício, inteligente e natural.”⁴⁰⁶ E, de facto, “Foi um momento e já passou”⁴⁰⁷. Um momento em que foi tentado “vencedoramente pelo Demónio da Realidade”⁴⁰⁸.

A verdade pode ser entendida como demoníaca pois “essa luz súbita cresta tudo, consome tudo, deixa-nos nus até de nós.”⁴⁰⁹. Esse demónio, quando se apodera de nós, desapossa-nos de tudo o que até então era nosso e parecia real, sobretudo, da nossa identidade ôntica que se revela como a de “um ente falso”⁴¹⁰. Ser tentado por este demónio é reconhecer, nem que seja por breves instantes, que a existência própria é

⁴⁰⁴ LD II, p. 371.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ LD II, p. 372.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ LD II, p. 371.

interior e que a nossa exterioridade carnal e mundana é uma ficção, é como a representação de uma personagem que vamos encarnando até acreditarmos que somos mesmo essa personagem. Porém, a crença na nossa personalidade é muito forte e a sua perda deixa-nos de tal forma angustiados que ansiamos logo por regressar a ela.

Será este demónio o mesmo do tédio? Se não é o mesmo, o facto é que conduz ao mesmo resultado: quando Soares é libertado da possessão do tédio ou da tentação do demónio da realidade, sente alívio por recuperar a sua personalidade empírica e a estupidez da vida.

O *Livro* prossegue concentrando-se na tessitura do próprio livro. Bernardo Soares, ao reler algumas páginas que formarão o seu livro, sente “uma impressão deserta de monotonia”⁴¹¹. Nesse momento o seu livro das horas de tédio revela-se também uma cinzenta monotonia tediosa. Contudo, embora repetitivo, o *Livro* apresenta toda uma diversidade de figurações da consciência, traçadas a partir de estados de sonho meio desperto.

“Quando escrevo, visito-me solenemente. Tenho salas especiais, recordadas por outrem em interstícios da figuração, onde me deleito analisando o que não sinto, e me examino como a um quadro na sombra.”⁴¹²

O seu espaço interior, infindável, divide-se em “salas especiais” que são descritas no *Livro*. Esses recantos da alma são espaços intersticiais criados pelo sonho. E todo o *Livro* é uma exploração da virtualidade de um espaço interior bastante plástico, que vai configurando em si novos espaços ao longo do tempo da narração que é o tempo do *Livro*. A par com o tempo cronológico do mundo partilhado, novos tempos são subjetivamente criados na sinfonia parda do *Desassossego*. São tempos virtuais, do sonho e do devaneio, que não são quantificados pelo relógio. É a temporalização do sonho.⁴¹³ Além disso, os diferentes espaços-tempo oníricos podem ser assumidos por

⁴¹¹ LD II, p. 380.

⁴¹² LD II, pp. 381-2.

⁴¹³ Mas será que se pode falar em temporalização no caso dos sonhos? Podemos conceber o sonho como modalidade particular de ser do Dasein. O que o torna, portanto, um fenómeno ontológico. No entanto, o sonho é algo que nos acontece e que não controlamos. Podemos induzir estados propícios ao sonho - que não é, em Bernardo Soares, sonho de quem dorme, mas de quem entredorme -, apesar de não comandarmos os sonhos. Assim sendo, haverá uma ekstase do nosso Dasein quando sonha? No sonho também um mundo é descoberto, no seu espaço-tempo próprio, mesmo que esse mundo não seja o mundo partilhado. Nesse caso, porque não falar de uma temporalização do sonho?

personalidades diversas. Uma vez que o estremunhamento da vida provoca a despersonalização, o sujeito Soares pode devir-outro na dimensão onírica.

II.3.3. Identidade e passagem do tempo

No seguimento do *Livro*, um fragmento aborda ainda o tema da escrita bem como o problema da permanência da identidade pessoal. Diz Bernardo Soares:

“A minha vida inteira, as minhas recordações, a minha imaginação e o que contém, a minha personalidade, tudo se me evapora. Continuamente sinto que fui outro, que senti outro, que pensei outro. Aquilo a que assisto é um espectáculo com outro cenário. E aquilo a que assisto sou eu.”⁴¹⁴

Por vezes, ao reler escritos antigos, “muitos deles me parecem de um estranho; desreconheço-me neles.”⁴¹⁵ Sendo assim, será que a identidade permanece realmente ao longo do tempo? Esta experiência de estranheza face ao Eu que já fomos pode suceder com qualquer um. Porém, em B. Soares aparece mais aguda, como se ele anteriormente tivesse sido totalmente outrem. Esta descontinuidade aparente da sua personalidade pode dever-se ao processo frequente de despersonalização e de criação de «eus» fictícios, que o deixam um tanto ou quanto perdido de si. Porém, ele refere também a existência de coisas escritas em fases da sua vida juvenil em que ele se reconhece tal qual é no presente. Este problema da permanência da identidade faz lembrar as seguintes palavras de Pessoa ortónimo:

“A criança que fui chora na estrada.
Deixei-a ali quando vim ser quem sou;
Mas hoje, vendo que o que sou é nada,
Quero ir buscar quem fui onde ficou.”⁴¹⁶

⁴¹⁴ LD II, p. 382.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ PESSOA, F.: *Novas Poesias Inéditas*. Direção, recolha e notas de Maria do Rosário Marques Sabino e Adelaide Maria Monteiro Sereno, Lisboa, Ática, Col. Poesia, 1973, p. 90.

Reconhecendo ou des-reconhecendo a criança que foi, Soares admite, fenomenologicamente, que há um substrato que permanece e que vai assistindo ao desenvolvimento de personagens ao longo do tempo. Se interpretarmos isto segundo a fenomenologia heideggeriana, o que existe é uma temporalidade a fazer-se e essa temporalidade, à medida que se vai temporalizando, projeta-se no mundo de modos diversos, originando a diversidade de um mesmo ente humano. Trata-se do acontecer histórico de uma extensão de existência entre o nascimento e a morte. Originariamente somos um poder-ser e não há nenhum “eu”, nenhuma personalidade previamente definida. A negatividade existencial do Dasein permite-lhe assumir os «eus» que quiser. A constância do nosso ser não é a constância de um «eu» mas sim a mesmidade de uma existência à qual lhe acontece sentir-se este ou aquele «eu».

O mistério permanece: “Meu Deus, meu Deus, a quem assisto? Quantos sou? Quem é eu? O que é este intervalo que há entre mim e mim?”⁴¹⁷

A problemática do tédio – O que é e qual a sua finalidade – está ligada às interrogações precedentes. Como já foi exposto na primeira parte deste trabalho, a compreensão do fenómeno do tédio está dependente da compreensão do que é a existência humana e esta está dependente, por sua vez, da compreensão do que é a afetividade e do que é o tempo. Por isso, querendo centrar-nos diretamente no tédio acabamos sempre inevitavelmente por nos vermos às voltas com o fenómeno do humano, indo sempre desembocar no problema do tempo, em virtude da condição humana ser fundamentalmente temporal.

O cansaço, que Bernardo Soares associa ao tédio, é um cansaço ontológico: “É um peso da consciência do mundo, um não poder respirar com sentirmo-nos.”⁴¹⁸ É um cansaço do ser e do não-ser:

“Há um cansaço da inteligência abstracta e é o mais horroroso dos cansaços. (...) É um peso da consciência do mundo (...) O mistério da vida dói-nos e apavora-nos de muitos modos (...) Mas este horror que hoje me anula é mais espaçadamente nocturno. É uma vontade de não querer ter pensamento, um desejo de nunca ter sido nada, um desespero consciente de todas as células do corpo⁴¹⁹ da alma. É o

⁴¹⁷ LD II, p. 383.

⁴¹⁸ LD II, p. 386.

⁴¹⁹ Na edição crítica lê-se “do corpo e da alma”. Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasocego* (edição crítica), p. 227, n.º 229.

sentimento súbito de se estar enclausurado numa cela infinita. Para onde pensar em fugir, se a cela é o Tudo? E então vem-me o desejo transbordado⁴²⁰, absurdo, de uma espécie de satanismo que precedeu Satan, de que um dia - um dia sem tempo nem substância – se encontre uma fuga para fora de Deus e o mais profundo de nós deixe, não sei como, de fazer parte do ser e do não-ser.”⁴²¹

Para José Gil, “Este fragmento mostra-nos vários percursos que o cansaço pode suscitar no espírito do sonhador. Pode-se pensar com alguma certeza – por aproximação com outros fragmentos do *Livro do Desassossego* – que o “cansaço da inteligência abstracta” vem do impasse a que chegaram os movimentos de oscilação do pensamento que vai e vem de uma ideia a outra, sem nunca chegar “a uma conclusão.” O cansaço nasceria dos impasses do desassossego (...). (...) Dos impasses do desassossego que oscila entre polos sempre contrários, sempre tão justificáveis como injustificáveis, surge o “mistério da vida”.”⁴²²

Para além da evidência do mistério da vida, pode irromper também, deste impasse provocado pelo cansaço, o tédio.⁴²³ Este é um dos dois fragmentos em que surge a imagem do tédio como o «estar enclausurado numa cela infinita».⁴²⁴ “Paralisante, ele aparece como uma paragem súbita e muito particular do desassossego.”⁴²⁵

«Estar preso numa cela infinita» seria aqui a tonalidade afetiva do tédio profundo, da afinação fundamental que paradoxalmente aprisiona num espaço que é infinito, quando uma prisão supõe habitualmente um espaço com limites bem definidos. Esta prisão é tanto mais forte quanto a impossibilidade de lhe fugir, porque “a cela é o Tudo”. Também a terceira forma heideggeriana do tédio – «estar-se entediado» - constitui uma prisão, cujo espaço é tempo, tempo estagnado que impossibilita o salto para a ação e que tem também, portanto, um efeito paralisante. No caso deste texto de Bernardo Soares, a «decisão libertadora» vem de um “desejo transbordado” e “absurdo” de deixar de fazer parte do ser e do não-ser. É, no fundo, um querer estar fora do tempo, não apenas do tempo temporalizando-se, mas ainda do tempo estagnado e também do

⁴²⁰ Na edição crítica lê-se “transbordante”. Cf. *Ibidem*.

⁴²¹ LD II, p. 386-87 (o sublinhado é meu).

⁴²² Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, p.104.

⁴²³ Cf. *Ibidem*.

⁴²⁴ “Há dois textos no Livro nos quais Bernardo Soares emprega a mesma imagem, uma vez para definir um “estado de alma” complexo a que não dá nome, outra vez para descrever e caracterizar deliberadamente o tédio.” O presente texto é aquele em que a imagem é usada para definir um “estado de alma”. Cf. *Idem*, p.95.

⁴²⁵ *Idem*, p.104.

tempo na sua totalidade inarticulada que também entedia porque nos retém mais profundamente. No entanto, estar fora do tempo não seria deixar de existir? Será isto um desejo do nada ontológico?

II.3.4. De volta à fenomenologia da existência

Retomando a fenomenologia da existência, Bernardo Soares escreve:

“Toda a vida da alma humana é um movimento na penumbra. Vivemos num lusco-fusco da consciência, nunca certos com o que somos ou com o que nos supomos ser. (...) Somos qualquer coisa que se passa no intervalo de um espectáculo; por vezes, por certas portas, entrevemos o que talvez não seja senão cenário.”⁴²⁶

Vivemos num intervalo entre a luz e a escuridão. E nesse lusco-fusco o nosso ser torna-se confuso e não sabemos o que somos. Encontramo-nos num intervalo entre o que somos e o que aparentamos ser. Porém, há momentos em que vislumbramos a verdade, em que entrevemos o nosso ser autêntico que habitualmente está oculto pelos variados cenários em que nos vamos temporalizando. Esses momentos lançam a suspeita sobre o que somos. Há, portanto, uma ignorância de si intrínseca à existência humana que habitualmente nem sequer é reconhecida.

B. Soares ao escrever estas linhas interroga-se sobre o que escreve: “Que é isto, e para que é isto? Quem sou quando sinto? Que coisa narro quando sou?”⁴²⁷. Interroga-se sobre o conteúdo da sua própria escrita e ao fazê-lo sente-se perplexo em relação a si próprio e em relação ao seu discurso. E continua escrevendo e dizendo a quem o ler que se sente “constantemente uma véspera de despertar”⁴²⁸. Porque está «entredesperto», porque está em mais um daqueles interstícios intencionalmente induzidos. E nesse poder-despertar-a-qualquer-momento, sente-se o invólucro de si mesmo. Está no interior de si, numa qualquer das inúmeras salas do palácio da consciência. Mas estes

⁴²⁶ LD II, p. 402.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*.

estados não preenchem todo o tempo da sua vida, há também os momentos em que, como por encantamento, recai na ilusão própria da humanidade vulgar.

“Quantas vezes, presa da superfície e do bruxedo, me sinto homem. Então convivo com alegria e existo com clareza. Sobrenado. Sinto o tempo sem o ver, e agrada-me qualquer coisa orgânica. (...) Nesses dias gosto muito dos jardins.”⁴²⁹

A ilusão traz uma alegria simples que contrasta com o sofrimento da existência lúcida.

“Nesses dias estou errado, mas, pelo menos em certo modo, sou mais feliz. Se me distraio, julgo que tenho realmente casa, lar, aonde volte. Se me esqueço, sou normal (...). Mas a ilusão não dura muito (...).”⁴³⁰

O reconhecimento da ilusão exila novamente B. Soares em si mesmo e fá-lo sentir estrangeiro no mundo. Ser lúcido dói. A lucidez liberta-o da ilusão, mas fá-lo perder a «normalidade» da pertença ao mundo: “Estou liberto e perdido. Sinto. Esfrio febre. Sou eu.”⁴³¹

A lucidez, fonte de evidência da ilusão de que somos cativos, liberta Soares da realidade comum partilhada pela humanidade vulgar. Liberta-o de um conjunto de crenças acerca do que somos, do que devemos fazer, do que é o mundo, do que tem valor e do que não tem, enfim, liberta-o de uma visão dogmática do mundo e da vida que é, no seu caso e no nosso, a mundividência ocidental moderna. A lucidez não implica necessariamente a posse da verdade mas sim a evidência da ingenuidade humana que dorme a vida, inconsciente e iludida. A lucidez não traz as respostas às perguntas essenciais, mas instala a dúvida no espírito e provoca a interrogação. E o ponto de vista lúcido e crítico, obviamente, não é fácil de suportar. É mais fácil manter-se arreigado às crenças do que questioná-las porque quando deixamos de acreditar, quando destruimos a ilusão de um eu, da sua história, do seu mundo e dos outros, ficamos sem apoio. Ficamos mais perto da verdade mas perdidos: perdemos a nossa identidade e perdemos a noção de lar. Tornamo-nos estranhos. E esta estranheza é também gerada pela atitude fenomenológica, pois esta opera uma redução da realidade a algo diferente da compreensão habitual. Em Bernardo Soares, defendo, esta atitude é, ao

⁴²⁹ LD II, p. 405.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ LD II, p. 406 .

mesmo tempo, fenomenológica e poética, filosófica e artística. O autor, sem escrever propriamente ensaios de fenomenologia, oferece-nos uma prosa poética que põe a descoberto os fenómenos da existência humana, de uma forma que o filósofo não consegue devido à racionalidade conceptual e argumentativa em que se move. E qual a origem da compreensão de B. Soares? Se, como defendia Heidegger, a compreensão é primeiramente afetiva, então qual a tonalidade afetiva que fundamenta esta compreensão? Também do ponto de vista heideggeriano, seria o tédio enquanto *Grundstimmung* da humanidade do seu tempo, que foi também, em parte, o tempo de Fernando Pessoa.

II.3.5. A estagnação

Bernardo Soares descreve, mais uma vez, um daqueles momentos vividos de sonolência, de «desdormir». Escreve sobre estes momentos e diz-nos que só “os não conhecem senão os que se furtam às angústias e às dores humanas, e têm diplomacia consigo mesmos para se esquivar ao próprio tédio.”⁴³² E, mesmo estes, que tanto se defendem, estão sujeitos a que “em certa altura da sua consciência de si-mesmos, lhes pese de repente o vulto inteiro da couraça, e a vida lhes seja uma angústia às avessas, uma dor perdida.”⁴³³ Quer isto dizer que ninguém está imune ao «demónio da realidade» nem tão-pouco ao «demónio do meio-dia», que talvez sejam um e o mesmo demónio.

Este nosso «dormidor da vida» descreve o seu estado ao longo do dia: “sono nos olhos, pressão para fora das têmporas, consciência de tudo isto, náusea e desalento”⁴³⁴. Sonolento vai cumprindo, porém, as tarefas do escritório, “fazendo contas por processos de sonho”⁴³⁵ e escrevendo ao longo do seu torpor. Termina este fragmento escrevendo que nada quer, nada prefere e nada há a que fugir. Por isso mantém-se no seu posto, não querendo de lá sair pois a sua vontade está inerte, é ausência de vontade.

⁴³² LD II, pp. 424-5.

⁴³³ LD II, p. 425.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ *Ibidem*.

Logo no fragmento seguinte desta edição, datado de 13 de Junho de 1930, dia do seu aniversário⁴³⁶, declara que vive sempre no presente, que não conhece o futuro e que já não tem passado. Diz que não há nada no passado que deseje repetir e que o futuro, como sempre tem acontecido, só lhe trará o que ele não quer. Esta fixação no presente permite-lhe explorar com dedicação exclusiva o momento atual, exacerbando as suas sensações e, como ele escreveu ainda neste mesmo fragmento, sentir a vida “perder-se nestas tardes imprevistas, ao som de crianças alheias que brincam nestes jardins”⁴³⁷. Este estar centrado no momento atual advém da estagnação da vontade que deixa sem sentido o futuro e retira importância ao passado. Deixa sem sentido o futuro pois homogeneíza as possibilidades de escolha deixando-as todas igualmente sem valor. Assim, a vontade estagnada fixa-se no agora, alheada do tempo que foi e do tempo que virá. E, nessa estagnação, não age mas limita-se a «entreser».

Um outro tipo de estagnação é quando deixa de escrever. E, para ele, parar de escrever é parar de existir. Porque verdadeiramente só existe quando escreve. O resto do tempo é mero adormecimento da vida.

“Há muito tempo que não só não escrevo, mas nem sequer existo. Creio que mal sonho. (...) Há muito tempo que não existo. Estou sossegadíssimo. (...) Senti-me agora respirar como se houvesse praticado uma coisa nova ou atrasada. Começo a ter consciência de ter consciência. Talvez amanhã desperte para mim mesmo, e reate o curso da minha existência própria.”⁴³⁸

Soares só existe propriamente quando o exercício da escrita e os estados intersticiais que o propiciam o fazem reconhecer que ele é uma consciência e que essa consciência pode ser preenchida com os fenómenos que ele bem entender. Além disso, considera que “a análise paciente e expressiva dos modos de nos desconhecermos, o registo consciente da inconsciência das nossas consciências”⁴³⁹ é a coisa maior e mais própria do homem.

O «desconhecimento consciente» implica certas condições. É preciso estranhar a realidade, tanto do mundo como de nós mesmos. É preciso sentir-se absolutamente estrangeiro e isso passa pelas experiências de desrealização/despersonalização. Outra

⁴³⁶ Dia em que fez 42 anos.

⁴³⁷ LD II, p. 426.

⁴³⁸ LD II, p. 439-40.

⁴³⁹ LD II, p. 448-49.

das condições é o tédio, um dos motores da desrealização/despersonalização, pois descobre “sob a transitória diferença das coisas e das ideias, a perene identidade de tudo”⁴⁴⁰.

“Tudo é nós, e nós somos tudo; mas de que serve isto, se tudo é nada?”⁴⁴¹

Mais uma vez é apontada a vacuidade ontológica, cujo reconhecimento uniformiza as possibilidades existenciais, retirando-lhes valor. A monotonia de tudo, que é a monotonia de si mesmo, fá-lo desejar fugir, fugir de si. Porém, conclui que esse desejo de libertação é em vão porque não há para onde fugir de si mesmo, porque o seu ser abarca tudo, sendo, ao mesmo tempo, nada. Isto faz sentido do ponto de vista heideggeriano pois quando o Dasein ek-siste um mundo existe também, co-originariamente. O mundo é um mundo que ontologicamente abrimos e desvelamos e no qual facticamente existimos. Nesse sentido somos tudo e, enquanto negatividade do total poder-ser do ter-sido, não somos nada para além da permanência do nosso si-mesmo enquanto «em cada caso meu» do que lhe acontece. E o sentimento de vazio, agudamente sentido por Fernando Pessoa, legitima a criação de uma pluralidade de «eus». A criação artística, induzida pelos fenómenos de desrealização e de despersonalização, tem na sua base a evidência do vazio transcendental que é condição para a heteronímia genial da «ficção Pessoa»⁴⁴². A «ficção Pessoa» não é o indivíduo Fernando Nogueira Pessoa, mas sim o conjunto de personalidades que ele criou nas projeções temporais do seu si-mesmo. Nessa medida, Bernardo Soares resulta de uma temporalização particular. Soares tem o seu tempo e o *Livro do Desassossego* resulta, em grande parte, da narrativa desse tempo: tempo tedioso, monótono, onde as horas se emplaniciam gotejando morosamente.

⁴⁴⁰LD II, p. 455.

⁴⁴¹LD II, p. 461.

⁴⁴² “O «eu como ficção» não é para Pessoa um achado literário, mais adequado do que outros a enredar para sempre as linhas com que brincamos com o espaço e com o tempo, ou o oposto. Para Pessoa, o «eu como ficção» é a realidade e o lugar de uma busca – uma das mais radicais do século XX – e, acima de tudo, o signo de um sofrimento.” Lourenço, E., “Fernando Pessoa ou o eu como ficção”, p.28.

II.3.6. A supremacia do tédio

A partir da página 470 desta edição que seguimos, a fenomenologia do tédio atinge o seu cume. A partir daqui, analisaremos os momentos principais de interpretação do fenómeno do tédio, que não se referem já a episódios singulares em que Bernardo Soares sentiu tédio, mas sim à sua experiência continuada e repetida do fenómeno.

No fragmento de 22 de Agosto de 1931⁴⁴³, o autor escreveu sobre o tédio sentido nas tardes que sucedem “antes que o estio cesse e chegue o outono”.

“Nessas tardes enche-me, como um mar em maré, um sentimento pior que o tédio mas a que não compete outro nome senão tédio – um sentimento de desolação sem lugar, de naufrágio da alma inteira. Sinto que perdi um Deus verdadeiro, que a Substância de tudo morreu. E o universo sensível é para mim um cadáver que amei quando era vida, mas é tudo tornado nada na luz ainda quente das últimas nuvens coloridas.”⁴⁴⁴

O sentimento do tédio torna-se tão avassalador que parece algo ainda pior do que ele é. A alma naufraga porque lhe falta um rumo e não suporta mais manter-se a caminho de qualquer pequeno destino que seja. O valor conferido às possibilidades da vida morre e o mundo familiar perde o valor também. O que sobrevém é o nada perante a totalidade das coisas. E esse «parecer que tudo é nada» não vem do mundo, vem do si-mesmo. Esvaziada a vontade, morre o valor habitualmente conferido ao mundo e ao «eu».

“É tão magno o tédio, tão soberano o horror de estar vivo, que não concebo que coisa haja que pudesse servir de lenitivo, de antídoto, de bálsamo ou esquecimento para ele.”⁴⁴⁵

O tédio mostra a sua supremacia: não há passatempo possível que nos faça esquecer o tédio que assoma das profundezas do nosso ser. Este tédio é total, abarca a totalidade da existência e estende a sua tonalidade sobre o todo que constitui o nosso mundo. E é um horror para quem o sente.

⁴⁴³ LD II, pp. 470-71.

⁴⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁴⁵ *Ibidem.*

“Ir e parar são a mesma coisa impossível. Esperar e descreer equivalem-se em frio e cinza. Sou uma prateleira de frascos vazios.”⁴⁴⁶

A afinação poderosíssima do tédio torna todas as possibilidades de vida igualmente indiferentes, deixando-nos «aí» em suspenso. As temporalizações habituais, orientadas para o passado, para o presente ou para o futuro, são perturbadas pela ausência de vontade. Não há mais razão para anteciparmos o futuro, do que para nos retermos no presente, ou do que para nos fixarmos no passado. Banidos do tempo que passa, ficamos capturados, algures, fora do tempo da sucessividade das projeções de passado, de presente e de futuro. Até a transcendência constitutiva do acontecer histórico fica comprometida.

“Não sei o que quero ou o que não quero. Deixei de saber querer, de saber como se quer, de saber as emoções ou os pensamentos com que ordinariamente se conhece que estamos querendo, ou querendo querer. Não sei quem sou ou que sou. Como alguém soterrado sob um muro que se desmoronasse, jazo sob a vacuidade tombada do universo inteiro.”⁴⁴⁷

Estagnado o impulso para o mundo, estagnado o querer, esvazia-se a identidade ôntica. Este tédio desmorona-se sobre o nosso existir e faz estilhaçar a frágil unidade aparente de uma identidade empírica quotidiana. Assim, o «eu» familiar torna-se estranho porque foi despedaçado. E, esvaziado o «eu», o tédio revela a sua impessoalidade originária e ontológica. Já não é o tédio de Bernardo Soares, é um sentir-se entediado que já não remete para um «quem» enquanto «eu substancial» ao qual nos reportamos constantemente. Mas como é que o ente Bernardo Soares dá conta deste tédio se ele é impessoal?

II.3.7. A procura de definição do fenómeno do tédio

No fragmento de 1 de Dezembro de 1931⁴⁴⁸, o autor afirma que é frequentemente afinado pelo tédio e resolve analisar a sua natureza, e declara ser estranho não o ter feito

⁴⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁴⁸ LD II, pp. 503-4.

anteriormente. Irene Borges-Duarte considerou este texto “uma insuperável fenomenologia do tédio.”⁴⁴⁹ A pergunta subjacente a este fragmento é “O que é o tédio?”.

Começa a análise questionando se o tédio será “a correspondência desperta da sonolência do vadio” ou se será algo mais nobre. Mais nobre, a meu ver, no sentido de ser uma afinação consciente e de ter algum valor ou alguma finalidade.

“Em mim o tédio é frequente, mas, que eu saiba, porque reparasse, não obedece a regras de aparecimento. Posso passar sem tédio um domingo inerte; posso sofrê-lo repentinamente, como uma nuvem externa, em pleno trabalho atento. Não consigo relacioná-lo com um estado de saúde ou falta dela; não alcanço conhecê-lo como produto de causas que estejam na parte evidente de mim.”⁴⁵⁰

Bernardo Soares reconhece que o tédio é uma tonalidade afetiva que o afina com frequência. No entanto, desconhece a sua origem. Uma vez que se sente entediado em circunstâncias tão distintas, não é capaz de dizer o que é que o provoca. Há uma evidência do sentir tédio e, ao mesmo tempo, uma obscuridade inerente a este fenómeno afetivo.

“Dizer que é uma angústia metafísica disfarçada, que é uma grande desilusão incógnita, que é uma poesia surda da alma a florando aborrecida à janela que dá para a vida - dizer isto ou o que seja irmão disto, pode colorir o tédio (...) mas não me traz mais que um som de palavras a fazer eco nas caves do pensamento.”⁴⁵¹

Existem várias expressões que pretendem dizer o que o tédio é – “angústia metafísica disfarçada”, “uma grande desilusão incógnita” ou “poesia surda da alma” – sem que, no entanto o digam verdadeiramente. São como expressões vazias ou, pelo menos, demasiado vagas que, embora sejam belas e confirmem ao tédio um halo de atraente mistério, não conseguem expressar a essência do tédio. O tédio revela-se deveras difícil de definir.

“O tédio... Pensar sem que se pense, com o cansaço de pensar; sentir sem que se sinta, com a angústia de sentir; não querer sem que se não queira, com a náusea de

⁴⁴⁹ Cf. Borges-Duarte, I., “A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal.”, nota nº11, pp. 9-10.

⁴⁵⁰ LD II, p. 503.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

não querer – tudo isto está no tédio sem ser o tédio, nem é dele mais que uma paráfrase ou uma translacção.”⁴⁵²

Podemos também tentar definir o tédio através de paradoxos. Mas o seu carácter paradoxal ultrapassa a *doxa*, ultrapassa a nossa compreensão vulgar. Estas contradições «dizem» a tonalidade do tédio, mas no modo de metáforas que também não conseguem defini-lo de forma que efetivamente saibamos o que é, pelo contrário, agudizam o mistério.

“É, na sensação directa, como se de sobre o fosso do castelo da alma se erguesse a ponte levadiça, nem restasse, entre o castelo e as terras, mais que o poder olhá-las sem as poder percorrer. Há um isolamento de nós em nós mesmos, mas um isolamento onde o que separa está estagnado como nós, água suja cercando o nosso desentendimento.”⁴⁵³

Este tédio total e profundo isola-nos, não diretamente do mundo ou dos outros, mas de nós mesmos, deixando-nos isolados em nós, na nossa profundidade ignota. Este isolamento é uma separação intrínseca, um ficar em si separado de si, como se fosse criado um fosso dentro da alma sem ponte para o atravessar. É uma estagnação do si-mesmo. Ficarmos estagnados significa que deixa de haver o enlevo interessado para o mundo pois a nossa vontade não encontra nada que a prenda. Se admitirmos que somos temporalidade ekstática, então, quando profundamente entediados, a temporalidade que somos deixa de nos transportar com convicção para o futuro ansiado, para a curiosidade do que se apresenta no presente ou para a recordação do passado. Porque tudo nos parece igualmente indiferente. E como é que nesta afinação se exerce o cuidado? O cuidado inerente ao tratar-da-vida não desaparece. É possível continuar a cumprir as tarefas do dia-a-dia e estar profundamente entediado. Bernardo Soares, mesmo consciente deste tédio, não deixa de cumprir as obrigações e as rotinas do quotidiano. Contudo, há um outro cuidado que assoma à superfície do nosso ser: o cuidado do si-mesmo originário que uma vez assumido pode conduzir à propriedade de si. O tédio existencial, ao retirar-nos a capacidade de entrega às possibilidades da vida, pode ser a via que conduza a uma possibilidade insigne: a possibilidade de assumirmos a nossa liberdade e de vivermos o nosso tempo como nosso. Se reconhecermos que somos nós que nos damos o tempo, poderemos usá-lo projetando-nos para o que nos parecer

⁴⁵² *Ibidem.*

⁴⁵³ *Ibidem.*

verdadeiramente essencial à nossa existência no mundo com os outros. Segundo Irene Borges-Duarte, “A estagnação – paragem do tempo – anula, isola-nos da vida que é a nossa, aparta as partes por meio de um vazio que toma posse de tudo, liquefazendo-o em pura sujidade... Mas a percepção dessa sujidade é a que provoca a reviravolta possível, o desejo do contrário.”⁴⁵⁴ Para Irene Borges-Duarte o tédio pode ser o motor de uma reviravolta existencial, atribuindo-lhe assim um papel positivo.

Grégori Jean considera que neste texto Pessoa deixa-nos uma descrição extremamente precisa do presente do tédio. A separação da existência em si mesma é uma modificação do modo de ser, é uma conversão do olhar, ou melhor, uma conversão «em» olhar da relação vital ao que nos rodeia. O tédio é a experiência de um «presente imóvel» do qual é impossível sair e a experiência angustiante desse cativo. A separação é rutura e duplicação. Mas essa duplicação sobre nós mesmos é precisamente duplicação sobre o presente e rutura com as outras dimensões da temporalidade. A separação própria do tédio é a experiência da segregação do presente, da sua dissociação do todo do Tempo. É toda a temporalidade que se dobra sobre o agora do presente. Não há mais ser do futuro nem ser do passado enquanto tais. É o próprio presente que se separa do que ele é enquanto presente situado no cruzamento com os horizontes do passado e do futuro.⁴⁵⁵

“O tédio... Sofrer sem sofrimento, querer sem vontade, pensar sem raciocínio...”⁴⁵⁶

Nas palavras de José Gil, “O despreendimento, o alheamento do sujeito da vida real retiram ao espírito o movimento da vida. Separado, o sujeito não se alimenta já da vida exterior das coisas, não as podendo pensar, sentir, querer através das suas imagens. Estas representam agora um mundo oco e vazio. O sujeito cindiu-se, ele vê-se querer e não quer, sentir e não sente – porque ficou a imagem vazia de um querer que não quer porque nada há a querer, de um sentir que não sente porque não há vida para sentir.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Borges-Duarte, I., *op. cit.*, pp. 12-13.

⁴⁵⁵ Cf. Jean, G., « L’ennui : à la croisée des temps », pp.88 e 89.

⁴⁵⁶ LD II, p. 503.

⁴⁵⁷ Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, pp.109-110.

É como a possessão por um demónio negativo, um embruxamento por coisa nenhuma.”⁴⁵⁸

O autor compara o tédio com um estado de possessão ou de embruxamento. O que significa estarmos possessos ou embruxados? Trata-se de um estado em que uma força sobrenatural se apodera de nós retirando-nos o poder de comandarmos a nossa vontade. Neste caso, seríamos possuídos por um «demónio negativo». Esta conceção do tédio ser provocado por um demónio é antiga. Como vimos na primeira parte desta dissertação⁴⁵⁹, Evagro, o Pôntico, viu na *acedia* a marca do demónio do meio-dia (*daemon meridianus*). Também para Kierkegaard⁴⁶⁰ o tédio é demoníaco⁴⁶¹, é o demoníaco totalizante que torna tudo idêntico na medida da indiferença. Este demoníaco é negatividade pois tem o poder de tornar tudo vazio, de tornar todas as coisas radicalmente vãs. No caso de Bernardo Soares, o demónio do tédio é negativo porque ele não é nada. O embruxamento experimentado no tédio vem do nada no sentido em que não é provocado por coisa alguma. Simplesmente fica-se cativo de uma afinção que nos retira o poder para querer verdadeiramente seja o que for. “(...) não se está em si, está-se possuído por outro... que, afinal, não é ninguém nem coisa nenhuma. É, pois, o próprio o que se separa para aparecer não como outro, como alheio – o que seria objectivá-lo e, nessa medida, afirmar a própria presença como algo em frente de – mas como ausente de si, cativo de não ser. O protagonismo desta descrição fenomenológica é, por isso, partilhado por uma preposição (sem) e pelo pronome reflexo da terceira pessoa (se), indicando que a experiência do tédio é a da *negatividade* ou vazio: um nada, que *se* apossa de quem *se* sente, ele mesmo ausente *de si*. O tempo, que assim aparece, é a forma pura do separar-se de: o intuir do fosso ou abismo do sem, do não pertencer a, do nada de qualquer vínculo.”⁴⁶²

A propósito do excerto que se segue, Irene Borges-Duarte afirma que “Também em Pessoa (...) está claramente presente a consciência de que *o tédio não é apatia*, mas,

⁴⁵⁸ LD II, p. 503.

⁴⁵⁹ Cf. Primeira parte, capítulo primeiro.

⁴⁶⁰ Cf. Primeira parte, capítulo primeiro.

⁴⁶¹ Nuno Ferro refere a semelhança, relativamente ao tédio, entre a expressão kierkegaardiana «panteísmo demoníaco» e a expressão de Bernardo Soares «demónio negativo». Cf. Ferro, N., “Kierkegaard e o Tédio”, nota nº26, p.955.

⁴⁶² Borges-Duarte, I., *op. cit.*, p.10.

pelo contrário, é a firme descoberta do sem-sentido da acção quotidiana, a qual até pode ser mais ou menos intensa, como transparece nesta (...) passagem:”⁴⁶³

“O tédio... Trabalho bastante. Cumpro o que os moralistas da ação chamariam o meu dever social. Cumpro esse dever, ou essa sorte, sem grande esforço nem notável desinteligência.”⁴⁶⁴

Para Irene Borges-Duarte, está subentendido “que só o que exige esforço, interessa e vale a pena... apesar do cansaço, do *stress*, do *spleen*, pois conduz à criação e ao *novum*. Por isso, a sensação de vácuo que transborda a alma traduz algo assim como um estado intermédio... em que nem apetece a vida nem outra coisa. Mas esse limbo é também poesia surda da alma aflorando aborrecida à janela que dá para a vida.”⁴⁶⁵

“Mas, umas vezes em pleno trabalho, outras vezes no pleno descanso (...) transborda-se-me a alma de um fel de inércia, e estou cansado, não da obra ou do repouso, mas de mim.”⁴⁶⁶

De mim, quem? “Para quê enobrecer tanto quem não se sabe quem é?”⁴⁶⁷ Se o cansaço associado ao tédio vem de si, isso traz outras dificuldades na compreensão do tédio, uma vez que também falta o conhecimento do que somos.

“O tédio... É⁴⁶⁸ talvez, no fundo, a insatisfação da alma íntima por não lhe termos dado uma crença, a desolação da criança triste que intimamente somos, por não lhe termos comprado o brinquedo divino. É talvez a insegurança de quem precisa [de] mão que o guie, e não sente, no caminho negro da sensação profunda, mais que a noite sem ruído de não poder pensar, a estrada sem nada de não saber sentir...”⁴⁶⁹

Bernardo Soares indica também a possibilidade do tédio ser a falta de uma crença, a falta de um ser superior que nos guie na escuridão de uma existência que desconhece a sua origem e a sua finalidade, de uma existência marcada pela negatividade do que não

⁴⁶³ *Idem*, p.12.

⁴⁶⁴ LD II, p. 504.

⁴⁶⁵ Borges-Duarte, I., *op. cit.*, p.12.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ Na edição crítica lê-se “E” em vez de “É”. Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasocego* (edição crítica), p. 346, nº 343.

⁴⁶⁹ Borges-Duarte, I., *op. cit.*, p.12.

somos mas que poderíamos vir a ser, e que nos faz crianças perdidas no meio da estrada da vida.

“O tédio... Quem tem Deuses nunca tem tédio. O tédio é a falta de uma mitologia⁴⁷⁰. (...) Sim, o tédio é isso: a perda, pela alma, da sua capacidade de se iludir, a falta, no pensamento, da escada inexistente por onde ele sobe sólido à verdade.”⁴⁷¹

Termina o fragmento com a afirmação do tédio como o estado de uma alma que perde a capacidade da ilusão. Que ilusão? A ilusão de vivermos como se soubéssemos perfeitamente quem somos e o que fazemos no mundo. A ilusão de julgarmos que estamos na posse da verdade, tomando a compreensão vulgar e partilhada do mundo e da vida humana dogmaticamente, sem a questionarmos. Ilusão de quem vive alienado, longe de si, num ser-com-os-outros que é tomado como modelo de verdade, o qual orienta uma existência irrefletida, uma existência que não se apropria de si mesma, uma existência de fantoche que segue o movimento que lhe é imposto sem perguntar porquê ou para quê. E o tédio é a incapacidade de prosseguir com essa ilusão, é a perda de uma suposta verdade, é a descoberta de que a ação quotidiana não tem necessariamente um sentido.

II.3.8. A prisão do tédio

Adiante, num fragmento de 28 de Setembro de 1932, Bernardo Soares volta ao problema da definição do tédio. A este texto, José Gil chama “uma pequena fenomenologia do tédio”⁴⁷². Bernardo Soares começa por salientar que o tédio pode ser entendido como correspondendo a diversos sentimentos. “(...) compara o tédio ao aborrecimento, ao mal-estar e ao cansaço, para os diferenciar e os relacionar uns aos outros e com o próprio tédio. Este compreende-os a todos. Mas cada um deles

⁴⁷⁰ Segue-se uma frase riscada: “No seu absurdo, no seu longínquo, no seu sem-nexo, é uma ara sem sacrifício, um altar vazio.” Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasosiego* (edição crítica), p. 896, nº 343.

⁴⁷¹ LD II, p. 504 (o sublinhado é meu).

⁴⁷² “Múltiplos são os textos em que Bernardo Soares retoma a descrição das características essenciais do tédio. Mas talvez em nenhum (...) [outro] ele vai tão longe, ao fazer uma pequena fenomenologia do tédio.” Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassosiego”, pp.105-106.

caracteriza-se por uma certa relação ao mundo, às coisas, à vida e ao tempo. O tédio vai mais longe, ultrapassando e englobando essas relações que marcam cada um desses sentimentos. Como? Eles implicam: a desvitalização do mundo (...); a paralisia do movimento da vida; e o mal-estar (...) de viver. Mas a tudo isso o tédio acrescenta uma dimensão maior, que alarga e absolutiza o sentimento.”⁴⁷³

“O a que uns chamam tédio, não é mais que aborrecimento; o a que outros chamam não é senão mal-estar; há outros, ainda, que chamam tédio ao cansaço.”⁴⁷⁴

Embora o aborrecimento, o mal-estar e o cansaço componham o tédio, nenhum deles se identifica por si só com o tédio.

“(…) nenhuma destas coisas é o tédio; mas também não o é o sentimento profundo da vacuidade das coisas, pelo qual a aspiração frustrada se liberta, a ânsia desiludida se ergue, e se forma na alma a semente da qual nasce o místico ou o santo.”⁴⁷⁵

O tédio é o aborrecimento, o mal-estar, o cansaço e o sentimento da vacuidade das coisas, mas é ainda mais do que isto.

“(…) o aborrecimento de outros mundos, quer existam quer não; o mal-estar de ter que viver, ainda que outro, ainda que de outro modo, ainda que noutra mundo; o cansaço, não só de ontem não só de ontem e de hoje, mas de amanhã também, da eternidade, se a houver, ⁴⁷⁶do nada, se é ele que é a eternidade. Nem é só a vacuidade das coisas e dos seres que dói na alma quando ela está em tédio: é também a vacuidade de outra coisa qualquer, que não as coisas e os seres, a vacuidade da própria alma que sente o vácuo, que se sente vácuo, e que nele de si se enoja e se repudia.”⁴⁷⁷

“Como compreender o “mal-estar de ter que viver, ainda que noutra mundo”? Como conceber o horror de não poder não ter existido – um sentimento que parece não visar nada que exista? Noutros fragmentos, Bernardo Soares dá-nos talvez a explicação deste absurdo: nós não somos apenas o que somos no presente, mas tudo o que fomos no passado afectou o mundo e trouxe-o até este momento. O mundo e eu somos feitos

⁴⁷³ LD II, p. 504.

⁴⁷⁴ LD II, p.553.

⁴⁷⁵ LD II, p. 554.

⁴⁷⁶ Na edição crítica lê-se “e do nada”. Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasocego* (edição crítica), p. 397, nº 401

⁴⁷⁷ LD II, p. 554.

de mundos que existiram no passado e já não posso abolir. O “ter existido” não só existe mas existe agora. Se não tivéssemos existido, o mundo e eu seríamos outros. Mas como fomos, o que fui inscreveu-se indelevelmente no mundo. Daí o nojo por “não poder não ter existido”. (...) E isso, no sentimento do tédio, é atingido por uma vacuidade fatal, porque a vida (o desassossego) parou e secou (...).”⁴⁷⁸

O fenómeno do tédio é totalizante. É aborrecimento de tudo o que se conhece ou não se conhece. É mal-estar de ter que existir, seja de que modo for, seja em que mundo for, é mal-estar de simplesmente ser. É cansaço de todo o tempo – passado, presente ou futuro -, é cansaço do eterno se a eternidade existir. O vácuo não é apenas das coisas e dos seres do mundo, mas também da própria alma que se esvazia. O tédio ao afetar o ser humano afeta todo o seu ser e afeta a totalidade do mundo e do tempo. Nada escapa ao poder do tédio quando ele nos possui. E, no entanto, ele não é nada... Ficamos possuídos por uma negatividade que, não sendo coisa alguma, cobre tudo com a sua cor.

“O tédio é a sensação física do caos, e de que o caos é tudo. O aborrecido, o mal-estante, o cansado sentem-se presos numa cela estreita. O desgostoso da estreiteza da vida sente-se algemado numa cela grande. Mas o que tem tédio sente-se preso em liberdade⁴⁷⁹ numa cela infinita.”⁴⁸⁰

Voltamos à imagem da prisão numa cela infinita. “A cela é infinita. Nada escapa à estagnação sem fim das coisas. É que o tédio contamina, começa por um sentimento e alastra a toda a alma, tira o sentido a um conjunto de coisas, de ambições e desígnios e estende-se ao mundo inteiro (...). A vida é sem sentido, porque as coisas não se ordenam segundo um nexo.”⁴⁸¹

Aquele que é possuído pelo tédio esmagador, apesar de livre, sente-se preso numa cela infinita. Segundo José Gil, o tempo do tédio “torna-se duração infinitamente afrouxada, tempo que não passa.”⁴⁸² E é esse infinito do intervalo estagnado do tempo que aprisiona. O tédio é um fenómeno afetivo que faz irromper o infinito. “O tédio (...)”

⁴⁷⁸ Gil, J., *op. cit.*, pp.108-109.

⁴⁷⁹ Na edição crítica acrescenta-se “fruste”. Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasocego* (edição crítica), p. 398, nº 401.

⁴⁸⁰ LD II, p. 554 (o sublinhado é meu).

⁴⁸¹ Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, p.111.

⁴⁸² Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 64.

desagrega a ordem e a conexão do mundo, fazendo aparecer o infinito no meio do sentimento maior de asfixia (...).⁴⁸³

Grégori Jean conclui desta mesma imagem da «célula infinita» que à repetição perpétua do presente corresponde a eterna imobilidade da presença como pura Forma do tempo. O tédio é certamente um castelo de que somos prisioneiros, mas um castelo ambulante, logo, uma célula que nos mantém tanto mais cativos pois ela se desloca com a nossa liberdade. Não será isto afirmar que aquilo que o tédio dá a experimentar é a duplicação da temporalidade ekstática sobre «a consciência íntima do tempo»⁴⁸⁴ como presença do presente?⁴⁸⁵

“E é isto que sinto ante a beleza plácida desta tarde que finda imperecivelmente (...) Ergo de novo os olhos ao céu, e⁴⁸⁶ há já, entre o que de vagamente colorido se esfia sem farrapos no ar invisível, um tom albedo de branco baço, como se alguma coisa também das coisas, onde são mais altas e frustes, tivesse um tédio material próprio (...).”⁴⁸⁷

A extensão e o poder deste tédio são tais que parecem afetar também a natureza, fazendo parecer que até o céu se entedia.

“Mas quê? Que há no ar alto, que não é nada? (...) Que há em tudo isto senão eu? Ah, mas o tédio é isso, é só isso. É que em tudo isto – céu, terra, mundo -, o que há em tudo isto não é senão eu!”⁴⁸⁸

O autor interroga-se sobre o que realmente existe. E responde que o que existe em tudo o que vê é ele mesmo. O mundo existe para si. É quando ele se projeta para o mundo que o mundo se constitui enquanto mundo em que ele se encontra a si mesmo e onde intencionalmente aproxima ou afasta as coisas de si.

“Afinal, não é a pura existência do mundo que provoca o tédio e a angústia de ter de existir. Não é o mundo – a cela infinita – que me revela o tédio. Porque a existência

⁴⁸³ LD II, p. 554.

⁴⁸⁴ Referência a Husserl e à forma transcendental do presente como «agora». Jean Grégori vai mais longe e questiona: por mais estranho que pareça, não será a temporalidade husserliana, portanto, o modelo da temporalidade do tédio? Cf. Jean, G., *op. cit.*, pp.92-93.

⁴⁸⁵ *Idem*, pp.90-91.

⁴⁸⁶ Na edição crítica lê-se não aparece o “e”, lê-se apenas “há já”. Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasocego* (edição crítica), p.398, nº 401.

⁴⁸⁷ LD II, p. 554-55.

⁴⁸⁸ *Idem*, p. 555.

do mundo se funda afinal noutra coisa (...). “Que há em tudo isto senão eu?”⁴⁸⁹ (...). O que é a cela infinita? O “eu”. De onde vem a homogeneização de todas as coisas, a monotonia de ver o mesmo em tudo? Do facto de ver em tudo o “eu”.⁴⁹⁰

A «célula infinita» que enclausura é afinal o «eu». O que leva à identificação entre o «eu» e o tédio.

“Na verdade, é supondo um “eu” petrificado, dividido entre dois pólos congelados, que Bernardo Soares caracteriza o tédio pela projecção do “eu” no mundo. Assim, também o mundo se petrifica. Neste sentido poder-se-ia considerar o tédio como o avesso do desassossego (no seu regime de produção do sonho): este supõe um movimento, em princípio, perpétuo, aquele, a paralisação de todo o movimento. O desassossego é o puro movimento da vida, indo sempre além dos pólos opostos que encontra; o tédio esvazia o mundo e o sonhador de toda a vida, congelando os contrários e fazendo desaparecer o movimento; o desassossego pode libertar, o tédio aprisiona.”⁴⁹¹

“Cheguei àquele ponto em que o tédio é uma pessoa, a ficção encarnada do meu convívio comigo.”⁴⁹²

Já em “Muito longe”, como vimos no primeiro capítulo desta segunda parte, se havia assistido à personificação do tédio. Agora, Bernardo Soares radicaliza esta personificação identificando o tédio consigo mesmo. Ele encarna o tédio e dá-lhe um rosto: o seu próprio rosto. Esta afinção possui-o de tal forma que faz com que o seu ser se confunda com o tédio. Fica claro o peso desta tonalidade afetiva na sua existência.

⁴⁸⁹ Esta interrogação pode soar a solipsismo e levanta o problema da existência de um mundo objetivo e exterior. José Gil relaciona a identificação entre o «eu» e o tudo com uma espécie de Princípio da Sem-Razão Suficiente, pois o tédio que faz sentir o infinito do «eu» que tudo abarca retiraria razão suficiente para a existência do mundo. Mas, por outro lado, “muito paradoxalmente, pode “dar vida” ao mundo esvaziado. Se o próprio mundo segrega tédio, então ele não se resume a um estado de alma, existe por si. O Princípio da Sem-Razão Suficiente desapareceria para dar lugar ao tédio como razão suficiente do mundo.” Cf. Gil, J., “Cansaço, Tédio, Desassossego”, p. 112 e p.118 (nota nº 30).

⁴⁹⁰ *Idem*, pp. 112-113.

⁴⁹¹ *Idem*, p.113.

⁴⁹² LD II, p. 555.

II.3.9. O tédio e a falta de sentido

Prosseguimos no Livro com a referência a Omar Khayyam⁴⁹³, a quem o autor chama “príncipe do Tédio, mestre do desconsolo e da desilusão”⁴⁹⁴.

“O tédio de Khayyam não é o tédio de quem não sabe o que faça, porque na verdade nada pode ou sabe fazer. (...) É mais profundo e mais nobre o tédio do sábio persa. É o tédio de quem pensou claramente e viu que tudo era obscuro; de quem mediu todas as religiões e todas as filosofias e depois disse, como Salomão: «Vi que tudo era vaidade e aflições de ânimo», ou como, ao despedir-se do poder e do mundo, outro rei, que era imperador, nele, Septímio Severo: «Fui tudo; nada vale a pena.» [*Omnia fui, nihil expedit*].”⁴⁹⁵

O “tédio de Khayyam”⁴⁹⁶ representa para B. Soares, neste fragmento, o ideal de tédio. Trata-se do tédio de um lúcido que, tendo refletido e investigado, chega a defender a vaidade de toda a ação humana, a sua falta de sentido. Por isso, não vale a pena esperar ou exigir demasiado da vida, não vale a pena exasperarmo-nos em busca de uma explicação para o mundo e para a nossa existência. Quanto menos desejarmos melhor. É esta a filosofia prática de Khayyam: “um epicurismo suave, esbatido até ao mínimo do desejo de prazer”⁴⁹⁷.

“O amor agita e cansa, a acção dispersa e falha, ninguém sabe saber e pensar embacia tudo. (...) Tudo é nada, ou, como se diz na *Antologia Grega*, «tudo vem da sem-razão» (...).”⁴⁹⁸

Todas as possibilidades perdem o valor e o tédio é a desilusão de reconhecermos que o nosso existir não tem que ter uma razão, é a desilusão de reconhecermos que o conjunto de configurações sócio-histórico-culturais não constituem a verdade, apenas iludem a nossa compreensão. O tédio é compreender afetivamente o sem-sentido de um ser-lançado para o mundo e para a vida como um feixe imenso de possibilidades, como

⁴⁹³ Omar Khayyam (sécs XI-XII) foi um astrónomo, matemático e poeta da Pérsia. Compôs os *Rubayat*, que foram traduzidos por Edward Fitzgerald no século XIX.

⁴⁹⁴ LD II, p. 555 (*Omar Khayyam*).

⁴⁹⁵ LD II, p. 556.

⁴⁹⁶ Na edição crítica afirma-se que se considera espúria a classificação de alguns textos sobre *Khayyam* como pertencentes ao *Livro do Desassossego*. Embora eles figurem em todas as principais edições do *Livro*, pertencem provavelmente a um ensaio sobre *Khayyam*. Cf. Pessoa, F., *Livro do Desasoscego* (edição crítica), p. 534.

⁴⁹⁷ LD II, p. 556.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

negatividade. Contudo, o mesmo tédio que é desilusão pode tornar-se a oportunidade para nos apropriarmos do nosso ser-lançado, conscientes da sua condição, e escolher lucidamente as possibilidades, isto é, sem ilusões, sem verdades aparentes.

Se assumirmos por princípio que tudo é nada e que nada vale a pena, até a vida deixará de ser tão dolorosa.

“Ah, não é verdade que a vida seja dolorosa, ou que seja doloroso pensar na vida. O que é verdade é que a nossa dor só é séria e grave quando a fingimos tal. Se formos naturais, ela passará assim como veio, esbater-se-á assim como cresceu. Tudo é nada, e a nossa dor nele.”⁴⁹⁹

II.3.10. A opressão do tédio

Qual a afinação afetiva de quem escreve tudo isto?

“Escrevo isto sob a opressão de um tédio que parece não caber em mim, ou precisar de mais que da minha alma para ter onde estar; de uma opressão de todos e de tudo que me estrangula e desvaira; de um sentimento físico de incompreensão alheia que me perturba e esmaga.”⁵⁰⁰

Sente que “tudo é nada” quem está sob o peso estrangulador do tédio. O termo usado pelo autor para exprimir o peso do tédio é “opressão”. Também Martin Heidegger falou da opressão – *Bedrängnis* - como manifestação do tédio profundo, como vimos no último capítulo da primeira parte desta dissertação. O tédio profundo, por ser impessoal, dificilmente é pressentido pelo ente humano que somos. E é precisamente a opressão que nos pode fazer sentir o tédio na sua forma mais profunda. Talvez seja a opressão que torna Bernardo Soares consciente do seu tédio demoníaco. Geralmente, segundo Heidegger, não vislumbramos sequer este tédio porque ele fica escondido, embora à espreita. O tratar-da-vida, para o homem moderno, é tão exigente e socialmente controlado que não nos deixa sentir a opressão essencial.

⁴⁹⁹ LD II, p. 575 (5 de Abril de 1933).

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

Mais tarde, num fragmento de 18 de Setembro de 1933, o autor escreve sobre o preconceito de associar o tédio à falta de ocupação, como se fosse “uma doença de inertes, ou que ataca só os que nada têm que fazer.”⁵⁰¹

“Essa moléstia da alma é porém mais subtil: ataca os que têm disposição para ela, e poupa menos os que trabalham, ou fingem que trabalham (o que para o caso é o mesmo), que os inertes deveras.”⁵⁰²

A propensão para o tédio não depende, portanto, do grau de ocupação das pessoas. Embora ataque mais os que trabalham. E esta disposição parece pesar mais naqueles que não são inertes.

“Não é o tédio a doença do aborrecimento de nada ter que fazer, mas a doença maior de se sentir que não vale a pena fazer nada. E, sendo assim, quanto mais há que fazer, mais tédio há que sentir.”⁵⁰³

Para o autor, o tédio é uma doença da alma. Esta compreensão do tédio como doença também estava presente no *taedium vitae* de Séneca, como vimos no primeiro capítulo da primeira parte. Esta tonalidade afetiva pode parecer doentia pois inflige à alma um mal-estar imenso. Sente-se dor na alma tal como se pode sentir dor no corpo quando este está doente. O tédio parece doentio também porque nos rouba a normalidade habitual da experiência quotidiana: a relação que estabelecemos com o mundo altera-se. Há uma certa correspondência entre saúde e normalidade, doença e anormalidade. A saúde é aquilo a que estamos habituados ou aquilo que desejamos que seja habitual. A doença é um desvio face à normalidade da saúde que temos ou que desejaríamos ter. O tédio dispõe-nos de tal modo que a normalidade da vontade e da ação quotidiana ficam impossibilitadas. É uma doença, por assim dizer, incapacitante pois impossibilita a prossecução normal da vida. Não é que deixemos de realizar os gestos habituais do quotidiano. O que acontece é que esses gestos perdem o sentido que tinham, porque se sente que nada vale a pena.

Em 2 de Novembro, também de 1933, Bernardo Soares fala-nos da dificuldade em distinguir se certas mágoas íntimas “são da alma ou do corpo, se são o mal-estar de se estar sentindo a futilidade da vida, se são a má disposição que vem de qualquer abismo

⁵⁰¹ LD II, p. 581.

⁵⁰² *Ibidem.*

⁵⁰³ *Ibidem.*

orgânico – estômago, fígado ou cérebro.”⁵⁰⁴ É o caso do tédio, que afeta a alma e pode manifestar-se no corpo.

“Quantas vezes se me tolda a consciência vulgar de mim mesmo, num sedimento torvo de estagnação inquieta! Quantas vezes me dói existir, numa náusea a tal ponto incerta que não sei distinguir se é um tédio, se um prenúncio de vômito!”

O tédio é uma afinação frequentemente reconhecida por Bernardo Soares. É, portanto, uma disposição afetiva que lhe é familiar. O que significa que lhe é familiar sentir a compreensão vulgar de si mesmo nublada. A referência à estagnação é um aspeto que já analisámos anteriormente em relação ao excerto seguinte:

“Há um isolamento de nós em nós mesmos, mas um isolamento onde o que separa está estagnado como nós, água suja cercando o nosso desentendimento.”⁵⁰⁵

É o retorno à metáfora do sentir tédio como um sentir-se a si mesmo água estagnada. B. Soares não se reconhece a si mesmo como é habitual porque o seu ser/água estagnou e a estagnação da água torna-a turva, não deixando ver o que habitualmente se vê. Ficando assim em si mesmo distante de si mesmo, como se fora outro. E se ao menos esta estagnação fosse quieta, como é de esperar do que está estagnado... mas não é. Há uma inquietação inerente ao tédio, uma inquietante estranheza.

Em 9 de Junho de 1934⁵⁰⁶, já num dos últimos fragmentos que vieram a integrar este *Livro*, Bernardo Soares escreve sobre o seu sono que se assemelha à insónia e afirma que:

“O que sobrevém é um tédio sem sono nem esperança, o mau despertar de quem não chegou a dormir. E da janela do meu quarto fito, pobre alma cansada de corpo, muitas estrelas; muitas estrelas, nada, mas tantas estrelas.”⁵⁰⁷

O tédio de ser é sempre o que sobrevém, depois do sono, do repouso ou da esperança. É a afinação de fundo, constante e poderosa, a desassossegar a sua alma.

⁵⁰⁴ LD II, p. 582.

⁵⁰⁵ LD II, p. 503.

⁵⁰⁶ Fernando Pessoa morre a 30 de Novembro de 1935.

⁵⁰⁷ LD II, p. 589.

II.3.11. Considerações sobre o tédio existencial de Bernardo Soares

O tédio descrito e analisado por Soares é essencialmente a tonalidade afetiva da desilusão. É a compreensão afetiva da vanidade da vida e da ausência de sentido da ação. É a afinação que obriga a reconhecer que a compreensão vulgar do mundo, da vida e de nós mesmos é uma ilusão. É um tédio impessoal uma vez que despersonaliza a identidade empírica, que se revela como parte da ilusão. Este tédio, afinação de fundo do seu ser, é constante mas podia não ser reconhecido enquanto tal. Bernardo Soares consegue sentir este tédio porque: 1. não procura passatempos para o disfarçar; 2. pretende senti-lo com dignidade e de forma que não doa; 3. procura o isolamento face à vida vulgar e comum, que propicia que a opressão do tédio se manifeste.

Quando oprimido pelo tédio existencial, Soares é confrontado com a estagnação temporal do seu ser, sente-se retido num tempo que não avança nem recua, na unidade total da sua temporalidade, aguardando um retomar da normalidade da sucessão temporal. Fica numa «serenidade vazia» de quem já não consegue ser afetado pelas coisas do mundo. Fica isolado em si mesmo, mas distante de si, numa distância que parece inultrapassável. E é isto que sente como prisão: ficar estagnado em si mesmo, sem conseguir o impulso para voltar a si, sem conseguir reatar a relação consigo mesmo e voltar a encontrar-se projetado para as suas possibilidades existenciais. Essenciamos nas possibilidades de poder-ser que escolhemos. Então, se ficamos incapazes de nos escolher, estagnamos, deixamos de desenrolar a nossa existência.

Bernardo Soares dignifica o tédio para quê?

Para criar arte. Porque o tédio ajuda a transfigurar a percepção, ajuda a “ver” as coisas longe do seu caráter macroscópico e mais perto do mundo das sensações puras. O tédio, afastando-nos do interesse pela ação quotidiana, propicia os estados de sonho que são transformados pela mestria do verbo em prosa poética.

E, também, para se aproximar da verdade. O tédio evidencia as ilusões, isto é, as crenças e os preconceitos de uma compreensão vulgar e partilhada que se enraíza em nós tornando-se o nosso ponto de vista absoluto sobre a realidade. O tédio pode não nos conduzir à verdade mas, pelo menos, liberta-nos da ilusão de acreditar que temos escadas que nos fazem subir solidamente até à verdade.

Capítulo 4

O tédio na poesia de Álvaro de Campos

Álvaro de Campos, segundo as palavras de Fernando Pessoa:

“Álvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de Outubro de 1890 (às 1.30 da tarde, diz-me o Ferreira Gomes; e é verdade, pois, feito o horóscopo para essa hora, está certo). Este, como sabe, é engenheiro naval (por Glasgow), mas agora está aqui em Lisboa em inactividade. (...) Álvaro de Campos é alto (1,75 m de altura, mais 2 cm do que eu), magro e um pouco tendente a curvar-se. (...) [É] entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português, cabelo, porém, liso e normalmente apartado ao lado, monóculo. (...) Álvaro de Campos teve uma educação vulgar de liceu; depois foi mandado para a Escócia estudar engenharia, primeiro mecânica e depois naval. Numas férias fez a viagem ao Oriente de onde resultou o Opiário. Ensinou-lhe latim um tio beirão que era padre. (...) [Escrevo em nome de] Campos, quando sinto um súbito impulso para escrever e não sei o quê.”⁵⁰⁸

Para José Gil, Campos é mestre da «poesia metafísica»: “Mais do que qualquer outro heterónimo, Álvaro de Campos é o poeta do quotidiano metafísico. A propósito de um nada, de um domingo, de um gesto surpreendido num transeunte, do chocolate que come uma criança, de um prato de dobrada num restaurante, constrói um poema, em que são levantadas as questões mais graves sobre a vida, sobre o sentido da existência e do mundo, sobre o tempo e a morte.”⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Carta de 13/01/1935 a Adolfo Casais Monteiro.

⁵⁰⁹ Gil, J., *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, p. 94.

Na leitura e na análise da poesia de Álvaro de Campos iremos seguir a edição de Teresa Rita Lopes do *Livro de Versos*⁵¹⁰. Teresa Rita Lopes divide a obra poética de Álvaro de Campos em várias fases⁵¹¹, a primeira das quais é “O poeta decadente (1913-1914)” que corresponde à época “Antes de Caeiro”. Esta edição segue um critério cronológico.

As perguntas que nos irão orientar relativamente à poesia deste «engenheiro naval» são as mesmas que acompanharam o percurso pelo *Livro do Desassossego*. Mais uma vez, investigaremos a função existencial da experiência do tédio, a sua relação com o tempo e a sua profundidade, enquanto fenómeno afetivo fundamental.

II.4.1. O tédio e a viagem

Iniciamos o nosso percurso pela poesia de Campos a partir do poema cujo primeiro verso é “Lentidão dos vapores pelo mar...”. O tema é o tédio das viagens, tema que é também recorrente no *Livro do Desassossego*. “Todas as maravilhosas páginas do Livro do Desassossego sobre a inutilidade das viagens reais giram em torno de uma ideia essencial, expressa no poema de Campos «Afinal, a Melhor Maneira de Viajar É Sentir» (...).”⁵¹²

Eduardo Lourenço, em “Pessoa ou as três viagens”⁵¹³, distingue três tipos de viagem na poesia de Fernando Pessoa, referindo-se principalmente a alguns poemas de Álvaro de Campos como a *Ode Marítima*, a *Passagem das Horas*, o *Opiário* e *Ao volante do Chevrolet pela estrada de Sintra*. Esses três tipos são a viagem física, a viagem metafísica e a viagem do regresso. A viagem física ou empírica é aquilo que vulgarmente se entende por viagem, em que o corpo se desloca efetivamente através do espaço. A viagem metafísica⁵¹⁴ pode ser considerada uma não-viagem por não ser física.

⁵¹⁰ PESSOA, F.: *Livro de Versos* / por Álvaro de Campos (Org. Teresa Rita Lopes), Ed. Crítica, Lisboa, Referência-Edição, 1997 (1ª edição: 1993)].

⁵¹¹ Cf. LV, p. 17 (Apresentação).

⁵¹² Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 145.

⁵¹³ Lourenço, E.: “Pessoa ou as três viagens”. In: *O lugar do anjo*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 147-160.

⁵¹⁴ Podemos interpretar, em parte, a viagem metafísica como a historialidade do Dasein.

É a viagem do nosso ser através do tempo e, sobretudo, é a experiência da procura de si mesmo a que se referia Bernardo Soares na dedicatória ao Rei D. João II, quando compara a sua viagem com as viagens marítimas das Descobertas⁵¹⁵. A terceira viagem “representa não tanto uma qualquer forma de futuro, de fim, de repouso – sempre carregada de finalidade e de consciência -, mas um espaço de regresso. É esse espaço que evoca na *Ode Marítima* como «o Grande Cais anterior e divino» (...)”⁵¹⁶. A terceira viagem seria o regresso ao seu ser originário.⁵¹⁷ Segundo Eduardo Lourenço, só a terceira viagem é que poderia verdadeiramente conferir sentido ao eu empírico. A viagem física e a metafísica só servem para mostrar o não-sentido da vida. No entanto, a viagem metafísica possibilita já uma aproximação à verdade, já que afasta o poeta da «vida real» e o faz sentir a “*queda* relativamente ao verdadeiro lugar de origem”⁵¹⁸. Esta segunda forma de viagem é acompanhada por sentimentos de angústia e de tédio que têm a função de indiciar a ilusão da existência empírica.

A viagem do poema atrás referido começa por ser uma viagem pelo mar, começa por ser viagem física.

“Lentidão dos vapores pelo mar...
 Tanto que vêr, tanto que abarcar.
 No eterno presente da pupilla
 Ilhas ao longe, costas a despontar
 Na immensidão oceânica e tranquilla.”⁵¹⁹

Campos é “«transportado»: é o barco que «viaja», ou melhor, o próprio barco é uma realidade simbolicamente imóvel, cuja função consiste em tornar possível, perante um Pessoa-puro-olhar, o *desfile* dos fragmentos da realidade, maravilhosa ou trivial, que se recortam no horizonte como as sombras da caverna de Platão.”⁵²⁰

⁵¹⁵ “Por vosso início, Senhor, se descobriu o Mundo Real; por meu o Mundo intelectual se descobrirá.” LD II, p. 275.

⁵¹⁶ Lourenço, E., *op. cit.*, p. 158.

⁵¹⁷ A terceira viagem – viagem de regresso – poderia ser interpretada, na perspetiva heideggeriana, como a modificação existencial, fruto da antecipação resoluta.

⁵¹⁸ Lourenço, E., *op. cit.*, p. 156.

⁵¹⁹ LV, 5, p. 73 (“Lentidão dos vapores pelo mar...”).

⁵²⁰ Lourenço, E., *op. cit.*, p. 151.

Cedo esta viagem passa a ser reflexiva e metafísica. Campos passa dos fenômenos do mundo exterior para o sentimento que acompanha esta e todas as viagens empíricas.

“Quantas vidas que ignoro que me ignoram!

Passo por casas, fumo em chaminés

Interiores que adivinho! Choram

Em mim desejos lividos, rés-vés

Do tédio de ser isto aqui, e alli

Outro não-eu... Sigamos... Outras terras!⁵²¹

Esse sentimento é o fenômeno afetivo do «tédio de ser», não apenas do “tédio de ser isto aqui, e alli”, mas o tédio total, o tédio existencial. Por isso outras terras, outras paisagens, planícies, mares ou serras, não anulam este tédio, trazendo tão-só um “cançado aneio”⁵²². O tédio surge só de pensar em novos destinos.

“Mares súbitos, atravez carruagens

Vistos por meu olhar sempre cançado

Tudo isto cança, só de imaginado

Tenho em minha alma o tédio das viagens

Que quero eu ser? Eu que desejo qu’rer?

Feche eu os olhos, e o comboio seja

Apenas um estremecimento a [?encher?]

Meu corpo inerte, meu cerebro que nada deseja

E já não quer saber o que é viver...”⁵²³

Este tédio manifesta-se como ausência do querer, como esvaziamento do desejo, pelo qual as possibilidades da viagem e do mundo em geral perdem valor e, enfim, a própria vida, fica estagnada à espera de um retorno da vontade.

“Minuto exterior pulsando em mim

Minuciosamente, entreondulando

N’uma oscillada indecisão sem fim

⁵²¹ LV, 5, p. 73 (“Lentidão dos vapores pelo mar...”).

⁵²² LV, 5, p. 74 (“Lentidão dos vapores pelo mar...”).

⁵²³ LV, 5, p. 75 (“Lentidão dos vapores pelo mar...”).

Meu corpo inerte... Sigo, recostando
 Minha cabeça no vidro que me treme
 De encontro á consciencia o meu ser todo;
 Para que viajar? O tédio vae ao leme
 De cada meu angustiado modo.”⁵²⁴

A temporalização do «tédio de ser» torna o tempo vacilante. O tempo estagnado não avança deixando todo o seu ser inerte. E toda a viagem pelo mundo exterior é inútil pois o “tédio vae ao leme” conduzindo o seu ser para si mesmo na medida em que o afasta do existir comprometido com as coisas do mundo. A existência comprometida com o mundo corresponde temporalmente à experiência do presente ocupado com o que há-de vir ao seu encontro a partir do futuro. Desta forma, os projetos da vida deixam de dar sentido à ação quotidiana e a existência ôntica reclama uma finalidade última que possa salvá-la da existência absurda.

“Ó tédio... Ó dor... O vago é o meu rumo.
 Viajo só pelos meus sentidos
 Doe-me a monotonia d’essa viagem...
 Peso-me... Entreolho sem me levantar
 Estações... [?Campolides?]. Reagem
 Inutilmente em mim desejos de gosar...”⁵²⁵

O seu rumo na vida torna-se vago porque a vontade já não consegue comandar a sua existência. O tédio é acompanhado pela dor do sem-sentido, pela monotonia da viagem que é a viagem do seu ser pela existência fáctica. A viagem, que poderia ser uma festa povoada pela diversidade da cor, torna-se viagem de uma só tonalidade: a tonalidade parda do tédio. O seu ser pesa-lhe. A paisagem que acompanha a viagem existencial já não consegue provocar em si “desejos de gosar”. O seu ser vai «morto».

⁵²⁴ LV, 5, p. 75 (“Lentidão dos vapores pelo mar...”).

⁵²⁵ *Ibidem*.

II.4.2. *Opiário*

Também no *Opiário* encontramos o tema do «tédio das viagens» que não é, mais uma vez, o tema principal. O tédio das viagens – das hipotéticas viagens físicas - denuncia um tédio mais profundo, que é o tédio da existência. Assim sendo, o tema verdadeiramente é o do «tédio da viagem», quer dizer, o tédio da vida, o tédio da viagem e da aventura do ser através da nossa existência temporalmente projetada. Este poema, à semelhança do anteriormente citado, parte da viagem física para a reflexão sobre a viagem existencial. A viagem da existência é sobretudo viagem no tempo, ao passo que a viagem física é fundamentalmente deslocação no espaço. Existir é lançarmo-nos constantemente para as dimensões do tempo e encontrarmo-nos no presente, no passado ou no futuro, «criando» simultaneamente um espaço que é o mundo e que coexiste conosco. Por meio de avanços e recuos, o nosso ser vai sendo, isto ou aquilo, vai usando esta ou aquela máscara. E o essencial nesta viagem seria descobrir o que se é originariamente. E, para isso, é preciso despir a farda da *persona*, fazê-la explodir e fragmentá-la nos inúmeros rostos que podemos assumir. Pessoa, ao fragmentar o seu eu, aproximou-se mais do mistério, mais do que é comum ao humano - bicho finito e consciente da sua mortalidade, e desejoso de uma eternidade possível. E o tédio, defendendo, abre afetivamente Fernando Pessoa para o mistério, para a metafísica.

No *Opiário*, Campos refere-se à doença da sua alma, ao mal existencial e afirma que o ópio é aquilo que o consola. O ópio tem o efeito de morfina que o deixa adormecido, funcionando como analgésico para a doença da existência.

“Eu acho que não vale a pena ter
 Ido ao Oriente e visto a India e a China.
 A terra é semelhante e pequenina
 E ha só uma maneira de viver.

Por isso eu tomo ópio. É um remedio.
 Sou um convalescente do Momento.
 Móro no rés-do-chão do pensamento
 E ver passar a vida faz-me tedio.

Fumo. Canso. Ah uma terra aonde, emfim,
 Muito a leste não fosse o oeste já!
 Pra que fui visitar a Índia que ha
 Se não ha Índia senão a alma em mim?”⁵²⁶

A doença da alma está presente em cada momento. A doença não o abandona, pelo contrário, acompanha-o em todas as viagens, sejam para o oriente, para o sul ou para o norte. O tédio, que manifesta afetivamente a doença, torna Campos indiferente aos encantos de qualquer paragem, e fá-lo descobrir que tudo existe na sua alma e que é por pensar a Índia que ela existe para si. A realidade é a sua alma, é o seu pensamento e, portanto, é na alma que viaja.

“Se ao menos eu por fóra fôsse tão
 Interessante como sou por dentro!
 Vou no Maelstrom, cada vês mais pró centro.
 Não fazer nada é a minha perdição.
 (...)
 O absurdo como uma flôr da tal Índia
 Que não vim encontrar na Índia, nasce
 No meu cérebro farto de cansar-se.
 A minha vida mude-a Deus ou finde-a...”⁵²⁷

O desinteresse pelo mundo exterior arrasta-o cada vez mais para o centro de si mesmo, como se fora um sorvedouro. E, nesse movimento em espiral, a vida aparece absurda ao seu pensamento cansado de pensar. O tédio faz ver o sem-sentido da ação. Por vezes, o “horror à vida”⁵²⁸ torna-se tão grande que o faz desejar a morte para não ter que sofrer a doença da vida.

⁵²⁶ LV, 6, p. 77 (*Opiário*).

⁵²⁷ LV, 6, p. 80 (*Opiário*).

⁵²⁸ *Ibidem*.

II.4.3. *Carnaval*

O poema *Carnaval* descreve a vida humana comparando-a a “uma tremenda bebedeira”⁵²⁹ que nos leva inconscientemente uns atrás dos outros, alienados na massa humana. Álvaro de Campos, quando pensa neste carnaval da vida, aborrece-se, fica maçado de viver esta balbúrdia sem sentido aparente.

“Tenho às vezes o tédio de ser eu
Com esta forma de hoje e estas maneiras...
Gasto inúteis horas inteiras
A descobrir quem sou; e nunca deu
Resultado a pesquisa...”⁵³⁰

E, no meio de toda a barafunda da vida, Campos continua a girar em turbilhão para o seu próprio centro. Confusão por fora e confusão por dentro. O tédio assola-o, o tédio de ser, desta ou daqueloutra maneira, sem que chegue o momento em que descubra quem verdadeiramente é. Girando em torno do seu centro, sem nunca desvendar o mistério de ser. Talvez porque não seja desvendável.

“Que pouca gente a muita gente aqui!
Estou cansado, com cérebro e cansaço.
Vejo isto, e fico, extremamente aqui
Sósinho com o tempo e com o espaço.

De traz de mascaras nosso ser espreita,
De traz de boccas um mysterio acode
Que meus versos anodynos enjeita.”⁵³¹

A fadiga faz abstrair, das múltiplas e variadas sensações, o tempo e o espaço, como formas originárias e transcendentais de todo o aparecer. Esta abstração aproxima-

⁵²⁹ LV, 7a, p. 81 (*Carnaval*).

⁵³⁰ LV, 7a, p. 82 (*Carnaval*).

⁵³¹ LV, 7b, p. 83/4 (*Carnaval*).

nos um pouco mais do ser de toda a aparição que é para nós o mistério absoluto. E o poeta sente a impotência dos seus versos, a incapacidade de dizer o mistério.

“Sou a mascara que volve a ser creança,
Mas reconheço, adulto, a onde estou”⁵³²

A unidade do tempo que somos permite o reconhecimento do si-mesmo para além da mudança, para além da sucessão dos momentos temporais. E por isso o poeta reconhece na sua máscara atual um substrato que é a condição de ser, ao longo do desenrolar do tempo, a sua mesmidade, a mesmidade de um centro de ser à sua maneira.

“Tenho nausea carnal do meu destino.
Quasi me cança me cançar. E vou,
Anonymo, menino,
Por meu ser fóra à busca de quem sou.”⁵³³

Esta é a autêntica viagem: a viagem de regresso ao ser que se é, que é o ser que fomos e que agora está em queda no carnaval comum da existência.

II.4.4. O início das grandes odes

No segundo período, intitulado por Teresa Rita Lopes “O Engenheiro Sensacionista (1914-1923)”, o poeta Álvaro de Campo canta a modernidade industrial das máquinas, canta os ruídos modernos.

“Tenho os lábios sêcos, ó grandes ruídos modernos,
De vos ouvir demasiadamente de perto,
E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso
De expressão de todas as minhas sensações,
Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas!”⁵³⁴

⁵³² LV, 7d, p. 86 (*Carnaval*).

⁵³³ *Ibidem*.

E canta o cosmopolitismo das grandes cidades, do seu quotidiano, das suas grandezas e das suas misérias.

“Ah o crepúsculo, o cair da noite, o acender das luzes nas grandes cidades,
 E a mão de mistério que abafa o bulício,
 E o cansaço de tudo em nós nos corrompe
 Para uma sensação exacta e precisa e activa da Vida!
 Cada rua é um canal de uma Veneza de tédios,
 E que misterioso o fundo unânime das ruas,
 Das ruas ao cair da noite, ó Cesário Verde, ó Mestre,
 Ó do «Sentimento de um ocidental!»⁵³⁵

Campos é um poeta moderno e é um bicho citadino habituado ao bulício, à agitação constante da novidade. Os seus coetâneos sofrem do tédio mais usual: o tédio ansioso daquele que no presente anseia o que virá a seguir. A cidade moderna é «progresso» constante e galopante. E o homem citadino tem sede do que está para vir. O homem moderno vive freneticamente seguindo a velocidade das máquinas e da mudança iminente.

Contudo, Álvaro de Campos vê na cidade mais do que isso. Vislumbra por detrás da agitação o mistério de tudo isso. E o seu tédio não é simplesmente o anseio do futuro, é a inquietação profunda do seu ser, que o faz reconhecer a estranheza da vida.

O canto do «engenheiro sensacionista» é feroz. Procura o limite das suas sensações, busca o infinito. Segundo José Gil, “é no finito, e até no minúsculo, que se abre e se engendra o infinito. Num lugar que é necessário produzir (e descobrir), e a que Álvaro de Campos chama «centro», lugar situado no finito. Este centro é o equivalente do «centro da alma» dos místicos.”⁵³⁶ Uma vez produzido este centro formar-se-á o «plano de Consistência»⁵³⁷: abolição do tempo e do espaço num plano onde tudo coexiste.

⁵³⁴ LV, 8, p. 87 (*Ode Triunfal*).

⁵³⁵ LV, 9, p. 93 (*Dois excertos de odes (fins de duas odes, naturalmente)*).

⁵³⁶ Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 56.

⁵³⁷ *Idem*, p. 52.

II.4.5. *Ode Marítima*

A *Ode marítima*, afirmou Eduardo Lourenço, é uma «antiviagem»⁵³⁸. Trata-se de uma viagem da alma, conduzida por um volante interior, volante de uma realidade imóvel que procura metafisicamente abarcar um máximo de sensações até à exaustão e, acima de tudo, a unidade do Ser.

O poema inicia com a descrição empírica de um cais percecionado num aqui e agora. Do cais é avistado um paquete entrando.

“Com a doçura dolorosa que sobe em mim como uma náusea,
Como um começar a enjoar, mas no espírito.

Olho de longe o paquete, com uma grande independência de alma,
E dentro de mim um volante começa a girar, lentamente.”⁵³⁹

O volante do espírito inicia a viagem e dá-se uma passagem do presente para o passado e uma transposição do poema do exterior para o interior. O paquete avistado evoca a memória de outros paquetes e de outros cais.

“Todo o atracar, todo o largar de navio,
É – sinto-o em mim como o meu sangue –
Inconscientemente simbólico, terrivelmente
Ameaçador de significações metafísicas
Que perturbam em mim quem fui...”⁵⁴⁰

A abstração do navio solta o mistério e perturba o poeta. E a abstração da ideia de cais vai adensar ainda mais a sensação de mistério, provocando a «emoção metafísica». José Gil definiu a emoção metafísica em Fernando Pessoa como “a emoção provocada

⁵³⁸ Cf. Lourenço, E., “Pessoa ou as três viagens”, p. 151.

⁵³⁹ LV, 18, p. 103 (*Ode Marítima*).

⁵⁴⁰ LV, 18, p.103/4 (*Ode Marítima*).

pela sensação de mistério. Que mistério? O mistério do ser e da existência – da existência enquanto existência e do ser enquanto ser (...).”⁵⁴¹

“Ah, quem sabe, quem sabe,
 Se não parti outrora, antes de mim,
 Dum cais;
 (...)
 Sim, dum cais, dum cais dalgum modo material,
 Real, visível como cais, cais realmente,
 O Cais Absoluto (...).”⁵⁴²

Álvaro de Campos conduz a reflexão para o questionamento da origem do seu ser, perguntando pelo “Grande Cais Anterior”⁵⁴³ que simboliza o ser originário a partir do qual foi lançado para o tempo-espaço da sua experiência ôntica. Face ao mistério ontológico desperta a nostalgia. E a «viagem» ganha provisoriamente contornos de viagem de regresso a si.

“Uma saudade a qualquer coisa,
 Uma perturbação de afeições a que vaga patria?
 A que costa? a que navio? a que cais?
 Que se adoce em nós o pensamento
 E só fica um grande vácuo dentro de nós,
 Uma ôca saciedade de minutos marítimos,
 E uma ansiedade vaga que seria tédio ou dôr
 Se soubesse como sê-lo...”⁵⁴⁴

Esta nostalgia é a saudade de uma suposta pátria originária, contudo, ignota. Tal afeição gera no humano o vazio. A alma esvazia-se porque a sensação de mistério invade o poeta e fá-lo desejar uma outra coisa que não é nada do que vê e do que conhece. Esta afeição é uma «emoção metafísica», misto de nostalgia e de ansiedade tediosa do poeta

⁵⁴¹ Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 99.

⁵⁴² LV, 18, p.104 (*Ode Marítima*).

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ LV, 18, p.106 (*Ode Marítima*).

que quer sentir tudo de outra maneira. A reflexão do poeta sobre o seu próprio sentir, a consciência de ter consciência, leva-o, segundo a interpretação de José Gil, a atingir o «ponto zero do sentir». “O ponto zero do sentir – e do sentido – define um limiar: pode-se pender para um lado ou para outro, ou mesmo para vários lados, para um ou vários modos de sentir, quer dizer, os devir-outro da heteronímia; ou ainda para o sentir, quando a consciência se reflete sobre si própria, como consciência da consciência de não sentir – e é por isso que os estados de torpor, de tédio, de fadiga, de insónia, abrem imediatamente para uma experiência metafísica da existência. Em ambos os casos (que podem imbricar-se), o resultado pressupõe a intensificação das sensações: porque este ponto-zero provoca uma grande «sede», um desejo extremo (a «ânsia» da *Ode Marítima*) de sentir de outra maneira.”⁵⁴⁵

O vácuo interior irá ser preenchido pela torrente de sensações. A intensificação crescente das sensações é acompanhada pela aceleração do volante interior.

“O extase em mim levanta-se, cresce, avança,
E com um ruído cego de arruaça acentua-se
O giro vivo do volante.

Ó clamoroso chamamento
A cujo calor, a cuja fúria fervem em mim
Numa unidade explosiva todas as minhas ânsias,
Meus próprios tédios tornados dinâmicos, todos!...”⁵⁴⁶

A ânsia do sentir já começou a engendrar o infinito. “Como é que a *Ode Marítima* fabrica o lugar do infinito ou centro da alma? (...) Começa por haver um cais, o cais real (imagem objetiva) em que o poeta está. Mas este cais lembra-me outros cais de que evoco «as memórias» (...). Mas eis que a análise das sensações me revela que todos estes cais me perturbam e fazem nascer em mim certas «significações metafísicas»... De tal modo que estas remetem para (ou «contêm» talvez a recordação de) um outro cais, um Grande Cais, um Cais Absoluto. Ora, sabe-se que é deste Cais absoluto que vão sair todos os cais, e tudo o que a eles se associa, todo o diverso. Este Cais Absoluto

⁵⁴⁵ Gil, J., *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, p. 113.

⁵⁴⁶ LV, 18, p.109 (*Ode Marítima*).

ocupa o centro da alma, o lugar do infinito.”⁵⁴⁷ O poeta, antes de procurar abarcar a unidade do seu ser, experimenta a diversidade de modos de si mesmo, tal como experimenta a diversidade das coisas reais. O intervalo de si a si (do Eu originário e do Eu empírico presente), tal como a distância entre o cais de agora e todos os cais anteriores, serão anulados. “Este intervalo ou distância, que encerra «a essência do mistério e do sentido», abre-se como um abismo sem fundo para o infinito.”⁵⁴⁸ Todos os modos de ser do poeta e da realidade marítima, espacial e temporalmente, coexistirão num mesmo plano. No interior da alma é criada uma realidade abstrata, um plano espaço-temporal estético em que o poeta sente, finalmente, «de outra maneira».

Uma vez formado o plano de consistência, começa o «delírio das coisas marítimas»⁵⁴⁹. As «visões» são violentas e esmagadoras: sangue, massacres, violações, pilhagens, crucificações ... Trata-se de sentir tudo até ao limite do possível.

“Ah, ser tudo nos crimes! ser todos os elementos componentes
 Dos assaltos aos barcos e das chacinas e das violações!
 Ser quanto foi no lugar dos saques!
 Ser quanto viveu ou jazeu no local das tragédias de sangue!
 Ser o pirata-resumo de toda a pirataria no seu auge,
 E a vítima-síntese, mas de carne e osso, de todos os piratas do mundo!”⁵⁵⁰

A violência e a velocidade vão crescendo continuamente enquanto o poeta devém pirata e devém as suas vítimas.

“Com tal velocidade desmedida, pavorosa,
 A máquina de febre das minhas visões transbordantes
 Gira agora que a minha consciência, volante,
 É apenas um nevoento círculo assobiando no ar.”⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Gil, J., *op. cit.*, p. 60-61.

⁵⁴⁸ *Idem*, p. 62.

⁵⁴⁹ *Idem*, p. 67.

⁵⁵⁰ LV, 18, p.115 (*Ode Marítima*).

⁵⁵¹ LV, 18, p.116 (*Ode Marítima*).

Aqui atinge-se no poema o limite da intensificação das sensações. De seguida, o poeta confronta a vida «real» com a selvageria do delírio e assume a sua inércia na vida. Depois o volante começa a abrandar e o delírio termina.

“Parte-se em mim qualquer cousa. O vermelho anoiteceu.
Senti demais para poder continuar a sentir.
Esgotou-se-me a alma, ficou só um éco dentro de mim.
Decresce sensivelmente a velocidade do volante.
Tiram-me um pouco as mãos dos olhos os meus sonhos.
Dentro de mim ha só um vácuo, um deserto, um mar nocturno.”⁵⁵²

O vácuo volta a formar-se agora que o «sentir de outra maneira» terminou. E a normalidade do «real» invade o poeta.

“Tremo com um frio da alma repassando-me o corpo
E abro de repente os olhos que não tinha fechado.
Ah, que alegria a de saír dos sonhos de vez!
Eis outra vez o mundo real, tão bondoso para os nêrvos!
Ei-lo a esta hora matutina em que entram os paquêtes que chegam cêdo.”⁵⁵³

Campos volta ao tempo do início do poema. E é como se o tempo entretanto não tivesse passado. No «plano de consistência» “uma hora é uma intensidade, é um tempo vagabundo que circula neste presente eterno, que inclui todas as dimensões do tempo (...)”⁵⁵⁴.

O volante entretanto pára e o quotidiano da cidade começa sob a bênção do sol.

Para Eduardo Lourenço, a exaltação inicial do poema transforma-se “em cântico da Impotência da condição humana, não apenas subjetiva como também metafísica. O carácter aparentemente positivo do sonho de totalidade não deve esconder o facto de que o poema é apenas frustração ontológica provocada pela viagem e não júbilo por ela

⁵⁵² LV, 18, p.118 (*Ode Marítima*).

⁵⁵³ LV, 18, p.122 (*Ode Marítima*).

⁵⁵⁴ Gil, J., *op. cit.*, p. 70.

suscitado. Menos ainda do que qualquer outro se poderá dizer que nele o poeta «atingiu a unidade do Ser».”⁵⁵⁵

Ainda que o poeta não tenha conseguido neste poema a unidade da sua totalidade de ser, ainda que o mistério do ser e da existência permaneça misterioso, o que importa é que a emoção poética é capaz de reconhecer o mistério. Ainda que o objetivo primeiro seja a criação estética, nesse processo criativo o poeta consegue atingir o portal entre a realidade física e a metafísica e fá-lo, sobretudo, emotivamente, sem os espartilhos lógicos e conceptuais do filósofo.

II.4.6. *Passagem das Horas*

A *Passagem das Horas* à semelhança da *Ode Marítima* é também um frenesim de sensações que busca o infinito. Para José Gil, “Não há melhor exposição sintética do programa sensacionista de Álvaro de Campos do que os primeiros versos dos dois fragmentos maiores da *Passagem das Horas*”⁵⁵⁶. O programa consiste em sentir tudo de todas as maneiras.

“Sentir tudo de todas as maneiras,
Viver tudo de todos os lados,
Ser a mesma cousa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,
Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos
Num só momento difuso, profuso, completo e longinquo.”⁵⁵⁷

A cavalgada de sensações que se seguem em torrente é intercalada com momentos de reflexão sobre as mesmas.

“Viajei por mais terras do que aquelas em que toquei...
Vi mais paysagens do que aquelas em que puz os olhos...
Experimentei mais sensações do que todas as sensações que senti,

⁵⁵⁵ Lourenço, E., “Pessoa ou as três viagens”, p. 152.

⁵⁵⁶ Gil, J., *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, p. 66.

⁵⁵⁷ LV, 26 b, p.165 (*Passagem das Horas*).

Porque, por mais que sentisse, sempre me faltou que sentir
E a vida sempre me doeu, sempre foi pouco, e eu infeliz.”⁵⁵⁸

Um universo inteiro de sensações não é porém suficiente para saciar o poeta. E a frustração existencial vem à tona.

“A certos momentos do dia recordo tudo isto e apavoro-me,
Penso em que é que me ficará d’esta vida aos bocados, d’este auge,
D’esta estrada ás curvas, d’este automovel á beira da estrada, d’este aviso,
D’esta turbulencia tranquilla de sensações desencontradas,
D’esta transfusão, d’esta insubsistencia, d’esta convergencia iriada,
D’este desassocego no fundo de todos os calices,
D’esta angustia no fundo de todos os prazeres,
D’esta saciedade antecipada na aza de todas as chavenas,
D’este jogo de cartas fastiento entre o Cabo da Boa Esperança e as Canarias.”⁵⁵⁹

O desassossego constante, a angústia que nenhum prazer anula, o tédio antecipado do que está para vir, são traços da compreensão existencial de Campos, articulados pela fala-discurso no seu discurso poético. Nem o infinito das sensações pode salvá-lo do seu mal-estar, porque este mal não é simplesmente ôntico, ele é ontológico.

“Passo adiante, nada me toca; sou estrangeiro.”⁵⁶⁰

A inquietante estranheza de ser torna-o um estrangeiro cuja compreensão do mundo em redor é a de um espectador que não chega a vestir a pele dos outros a que assiste. Campos não consegue verdadeiramente pertencer ao mundo comum, ao mundo partilhado entre os humanos vulgares. Ser-com-os-outros, para ele, é ser Outro. E esta estranheza que o isola é fundamental para a descoberta metafísica do mistério de ser.

“Sinto-os a todos substancia da minha pelle.

Toco no meu braço e eles estão alli.

Os mortos – eles nunca me deixam!

⁵⁵⁸ LV, 26 c, p.171 (*Passagem das Horas*).

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ LV, 26 g, p.177 (*Passagem das Horas*).

Nem as pessoas mortas, nem os logares passados, nem os dias.
 E às vezes entre o ruído das máquinas da fábrica
 Toca-me levemente uma saudade no braço
 E eu viro-me... e eis no quintal da minha casa antiga
 A criança que fui ignorando ao sol que eu haveria de ser.”⁵⁶¹

A «passagem das horas» é a existência através do tempo. A existência de um ente que transporta em si todas as horas, que transporta o seu passado e o seu futuro. A passagem das horas, no fundo, não traz nada de novo. É sempre o mesmo ser que se encontra já existindo, numa viagem/aventura que consiste no que lhe vai acontecendo à medida que as horas passam. A viagem é a facticidade do ente que se projeta no mundo e que se vai encontrando a si mesmo com diferentes rostos e em diferentes paisagens, mas é sempre o mesmo ente e sempre o mesmo mundo e sempre a mesma unidade temporal, sempre uma mesma abertura vivendo cada hora sua, tediosamente.

II.4.7. O Engenheiro Metafísico

O terceiro período do poeta Álvaro de Campos – 1923-1930 – leva a designação de “O Engenheiro Metafísico”. O que é típico deste período? O sensacionismo desenfreado abranda, a interrogação metafísica e ontológica aumenta, o sarcasmo e displicência abundam.

Nos poemas do Engenheiro Metafísico continuamos a encontrar a conceção da existência como «passagem das horas» e como viagem de um navio pelo tempo. Encontramos novamente a referência à viagem de regresso ao ser originário, a referência ao cais primeiro que seria o lugar e a hora da verdade.⁵⁶²

Um sentimento frequentemente exposto neste período poético é o do fracasso existencial. A «viagem» ou «passagem das horas» é sentida como uma viagem falhada:

⁵⁶¹ *Ibidem.*

⁵⁶² Cf. LV, 46, pp.210-11 (*Passagem das Horas*).

“Falhei em tudo. / Como não fiz propósito nenhum, talvez tudo fôsse nada.”⁵⁶³ E este sentimento de falhanço, de frustração existencial torna vã toda a atividade da vida, todo o estar-ocupado em queda para o mundo. O poeta sente que envergou o dominó errado, e que se perdeu de si mesmo.⁵⁶⁴ Vive inautenticamente. O seu ser próprio ficou perdido na estrada, assim como a criança que foi.⁵⁶⁵ Na estrada, enquanto «a viagem».

O fracasso e a vanidade da vida são acompanhados pelo cansaço, que não é físico, pelo contrário, é metafísico: é o cansaço antecipado de ser, seja o que for. Este cansaço é quase omnipresente nos poemas do «engenheiro metafísico». E a inutilidade geral das horas da vida torna tudo monótono. A vida é sentida como «sempre o mesmo».

“Sempre uma coisa defronte da outra,
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,
Sempre o impossível tão estúpido como o real,
Sempre o mistério do fundo tão certo como o sono de mistério da superfície
Sempre isto ou sempre outra coisa ou nem uma coisa nem outra.”⁵⁶⁶

O que sobrevém de positivo, talvez, em todo um quadro existencial sofrido e pessimista, é o reconhecimento do mistério ontológico, do mistério de haver ser.⁵⁶⁷ Porque a intuição do mistério leva à procura da verdade, enquanto origem do ser, do ser que se essência em nós e do ser em geral.

Destaca-se também, no meio do mistério, o desconhecimento da morte⁵⁶⁸ e a fatalidade do tempo que conduz à morte. O fim tal como a origem são igualmente misteriosos. Sabemos que morreremos. E não é o facto da morte em si que angustia o poeta, mas sim o mistério do além, o mistério da passagem, do que haverá para lá da morte.

No quadro misterioso da sua existência, que desconhece a origem e o fim para além da morte, e que é sentida como coisa vã e inautêntica, imperam tonalidades afetivas fundamentais, como o tédio e a angústia, acompanhadas pela náusea, pelo

⁵⁶³ LV, 73, p.236 (*Tabacaria*).

⁵⁶⁴ “Fiz de mim o que não soube / E o que podia fazer de mim não o fiz. / O dominó que vesti era errado. / Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.” LV, 73, p.238 (*Tabacaria*).

⁵⁶⁵ Cf. LV, 109, p.267.

⁵⁶⁶ LV, 73, p.239 (*Tabacaria*).

⁵⁶⁷ Cf. LV, 53, p.215.

⁵⁶⁸ Cf. LV, 64, p.226.

vácuo e pela opressão. Tonalidades fundamentais que despertam entre o sono e a insónia, nos intervalos de existência, nos interstícios de ser. Tonalidades que trazem a lucidez tantas vezes insuportável que faz desejar a madrugada, mesmo que esta anuncie apenas um dia que é sempre o mesmo.⁵⁶⁹

II.4.8. O Engenheiro Aposentado

O quarto período (1931-1935), o do Engenheiro Aposentado, dura até ao final da vida de Pessoa ele mesmo.⁵⁷⁰ É, nas palavras de Teresa Rita Lopes, “a altura do « regresso ao Lar »”⁵⁷¹.

Destaco, neste período, as alusões ao enigma do tempo e à doença do existir.

“Ó enigma visível do tempo, o nada vivo em que estamos!”⁵⁷² O enigma do tempo acompanha o mistério do ser. No pensamento de Heidegger, isso acontece porque Ser é Tempo. E é temporalmente que o ser se essencializa em nós conferindo-nos assim uma realidade ôntica. Por isso o autoconhecimento implica a pergunta sobre o que é o tempo. E a pergunta choca com a dificuldade da resposta. Para Eduardo Lourenço, “o nada vivo em que estamos” é a mais profunda e a mais dolorosa das metáforas do Tempo, de Pessoa-Álvaro de Campos.⁵⁷³ É a “visão de uma temporalidade enquanto não-ser oculto no coração do ser, fonte da angústia pura ou tédio absoluto”⁵⁷⁴. Trata-se do tempo como explosão contínua do ser num momento evanescente que logo se torna nada. A negatividade existencial originária projeta o nosso poder-ser através das temporalizações da temporalidade. E, nas ekstases da temporalidade, cada sensação, cada movimento, cada ato, deixa de ser no momento em que acontece. Daí a angústia do ente humano que pressente a ilusão do tempo. E daí, também, o tédio absoluto, sinal da vanidade da luta pelo controlo do tempo. Fica claro que as tonalidades afetivas fundamentais têm o seu papel no reconhecimento do mistério do ser e do tempo.

“Vim para aqui repousar,

⁵⁶⁹ Cf. LV, 86, p.258 (*Insomnia*).

⁵⁷⁰ Cf. LV, Apresentação, 1. Este livro, p.16.

⁵⁷¹ LV, “Apresentação”, p.46.

⁵⁷² LV, 166, p.314.

⁵⁷³ Cf. Lourenço, E., “Pessoa e o Tempo”, in *O lugar do anjo*, Lisboa, Gradiva, 2004, p. 122.

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 123.

Mas esqueci-me de me deixar lá em casa.
 Trouxe comigo o espinho essencial de ser consciente,
 A vaga náusea, a doença incerta, de me sentir.”⁵⁷⁵

A doença, sendo doença existencial, acompanha o poeta em toda a sua «viagem». Este mal-estar de existir dói porque é consciente e lúcido. Afetivamente, Campos sente o sem-sentido da vida e o mistério da existência. Sabe que “a pena é todos os dias serem assim”⁵⁷⁶, sabe que “o mal é que, feliz ou infeliz, a alma goza ou sofre o íntimo tédio de tudo”⁵⁷⁷.

II.4.9. O tédio existencial de Álvaro de Campos

O tédio de Campos é, a meu ver, um tédio existencial que assoma da profundidade do seu ser. É o tédio da viagem da existência e esta viagem é sentida como temporalidade em explosão e fragmentação. O seu tédio é sentir a «passagem das horas» como uma passagem sem sentido. A temporalização deste tédio é estagnação, é um boiar pela vida, um boiar pelas horas, que passam mas que monotonamente trazem sempre o mesmo. As horas que rebentam e logo se desfazem, como as ondas do mar quando morrem na praia, são uma contínua repetição aparentemente absurda. O cansaço da repetição das horas provoca no poeta Campos o anseio por uma forma diferente de sentir. Por isso quer sentir tudo de todas as maneiras, quer reunir todas as sensações possíveis numa só hora, num só plano temporal que seja intemporal, em que o tempo não corra, que seja a hora em que infinitamente todas as sensações e todas as dimensões da passagem do tempo coexistam.

O tédio, ao denunciar o sem-sentido da existência, pode ser o motor para a procura de uma finalidade última que, no entanto, estaria dependente do regresso ao Cais Absoluto, à origem ontológica de si mesmo, ao momento metafísico em que o ser se abriu e se lançou como ente no mundo. E o tédio profundo é certamente uma forma

⁵⁷⁵ LV, 196, p.334 (*Vilegiatura*).

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

de abertura para o mistério metafísico do ser, um apelo da origem, anterior e simultâneo a toda a queda que distancia o ente humano do seu ser mais próprio.

PARTE III

O fenómeno do tédio e a modernidade

Fernando Pessoa, cuja obra nos acompanhou ao longo da segunda parte, viveu no mundo moderno e o seu pensamento e o seu sentir foram condicionados por um mundo ocidental marcado pelo domínio da técnica. Que mundo é este? Que cultura é essa? E qual a experiência temporal típica da modernidade? Interessa-nos saber qual a experiência do tempo para assim podermos investigar a presença do tédio na modernidade, uma vez que o tédio é uma afinação afetiva marcada por uma temporalização própria e peculiar.

Iremos primeiramente procurar caracterizar a existência humana e a sua experiência do tempo na época moderna, para posteriormente refletirmos sobre a relação entre essa experiência e a afetividade, questionando uma possível ligação entre a temporalização dos afetos – particularmente do tédio - e o bem-estar psíquico do ser humano hodierno.

As nossas reflexões terão como pano de fundo filosófico, mais uma vez, o pensamento de Martin Heidegger, conjugando as referências bibliográficas exploradas na primeira parte desta dissertação com novas referências.

CAPÍTULO 1

A experiência do tédio na modernidade

III.1.1. Heidegger e a era da técnica

Para Heidegger, os tempos modernos constituem a era da técnica. De facto nunca a experiência humana foi tão marcada pelo fenómeno da técnica como na modernidade. Uma técnica que se afastou muito dos procedimentos e dos instrumentos tradicionais, que deixou de ser artesanal para passar a ser industrial e mecânica e, mais recentemente, digital. As possibilidades técnicas permitidas pelo desenvolvimento científico e vice-versa levaram à criação do conceito de tecnociência. A realidade tecnocientífica globaliza-se crescentemente e invade todos os aspetos da nossa existência de seres humanos modernos ocidentais. Todo o nosso quotidiano se desenrola em volta de instrumentos produzidos pela tecnociência, desde o despertar até ao desligar da luz elétrica para dormir. Vivemos num mundo dominado pela preocupação constante em obter os recursos necessários para alimentar e conservar todo o equipamento técnico de que já nos tornámos dependentes.

Na conferência “A questão da técnica”⁵⁷⁸ [*Die Frage nach der Technik*], proferida no dia 18 de Novembro de 1953, Heidegger apresenta a essência da técnica como *Ge-stell*⁵⁷⁹, e apresenta a época em que a técnica moderna impera como momento extremo da cultura ocidental em que o Dasein é convocado a pensar para salvar-se.

⁵⁷⁸ Seguiremos a edição francesa da Gallimard: HEIDEGGER, M: «La Question de la Technique». In: *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48.

⁵⁷⁹ Adotarei a tradução proposta no glossário de *Caminhos de Floresta*, da responsabilidade do projeto de investigação “Heidegger em Português”. Assim, traduzirei “*Ge-stell*” por com-posição e “*Gestell*” por armação.

No seu sentido original, *Gestell* significa armação, suporte que serve como estrutura funcional, por exemplo, para arrumar e organizar objetos. No seu sentido derivado – *Ge-stell* – vai ganhar um outro significado: o de com-posição. A essência da técnica enquanto com-posição [*Ge-stell*] é o princípio que está na base da configuração social humana na era moderna. E essa configuração constitui um império poderoso, um império comandado pela racionalidade calculadora. Tudo se torna calculável enquanto recurso que alimenta o império da técnica. A ciência moderna, matematizada e quantificadora, transforma constantemente os entes em algo calculável. A natureza torna-se um armazém de recursos energéticos. Os seres humanos tornam-se também recursos calculáveis e mais ou menos valiosos conforme a sua utilidade para o império técnico. Tudo – a natureza, a cultura, o que é humano e o que não é humano – fica sujeito à ordem do cálculo.

Irene Borges-Duarte interpreta *Ge-stell* como a lei da nossa com-posição social de sentido, a regra pura e histórica de construção de toda a imagem e de todo o valor.

“Neste mundo em que nos encontramos imersos, *Ge-stell* não é mais que a *configuração* ou *constelação* (...) dominante do nosso viver, inseguro e crédulo, no mundo espectacular do pretense império do homem sobre a natureza selvagem. «*Letzter trügerisch Schein*», ilusão última, o homem crê-se o «*Besteller des Bestandes*» (quem encomenda o que há em stock), mas no limite desse traçado que define tudo o que é o equipamento ou os fundos de armazém, *o homem* descobre-se a si próprio como fazendo parte desses fundos de armazém, e reconhece que, ele próprio, «é apenas tratado como equipamento, como fundo» (GA 7, 27). Enquanto se contempla a si próprio «na figura do amo da terra», a verdade — verdade encoberta — é a de que «com isso, o homem não se encontra hoje a si mesmo em parte alguma, isto é, na sua essência» (GA 7, 28). Perdendo de vista a sua essência, desfigura-se enquanto *Dasein*. E, por isso, está em perigo.”⁵⁸⁰

Heidegger questiona o que é a técnica moderna em contraposição à técnica dos antigos gregos. E afirma que também a técnica moderna é um desvelar. Também ela é uma forma de *aletheia*. O desvelamento que impera na técnica moderna é um desafio que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. A natureza e os homens são requisitados como meios para a subsistência da técnica. Neste desvelar-se, o homem julga-se o dominador

⁵⁸⁰ Borges-Duarte, I.: *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014, Capítulo 7.

da terra e não se dá conta que também ele é solicitado e requerido para a subsistência da técnica. No entanto, este poder da técnica é sub-reptício e passa despercebido. A composição impede que a verdade apareça, constituindo assim o extremo perigo. Contudo, a técnica não é o perigo. A técnica não é demoníaca. Ela é simplesmente misteriosa e cabe ao *Dasein* descobrir a sua essência. Se nos esforçarmos por refletir sobre a técnica, podemos libertar-nos do perigo. Porém, para pensar a técnica temos que distanciar-nos dela e encará-la como essência da nossa modernidade. A este propósito, Heidegger, cita Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação.” A salvação seria reencontrarmo-nos na nossa autenticidade e encetarmos uma relação livre com a essência da técnica, ao invés de nos deixarmos dominar por ela.

Na obra *Contributos para a Filosofia. A partir do acontecimento de apropriação*. [*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*], na parte II – “A Ressonância” [*der Anklang*] -, Heidegger explora alguns conceitos que caracterizam a era da técnica: cálculo, velocidade, massificação, maquinação e gigantesco.⁵⁸¹

Para Heidegger, a nossa era é uma era de abandono do ser e a ressonância é o estágio máximo desse abandono, quando o ser deixou de ser pensado. Este nosso abandono do ser resultou numa configuração do mundo baseada em relações de cálculo, em quantificação e em maquinação. A maquinação [*Machenschaft*] significa a factibilidade do ente, a possibilidade de fazer ou produzir o ente, e constitui o modelo da explicabilidade calculável geral, que procura o aumento do grau de eficiência do ente. Na modernidade, a capacidade humana de maquinação torna-se radical, graças a uma tecnociência baseada no cálculo e na eficiência. A ciência moderna matematiza e quantifica a natureza, determinando uma relação com o ser marcada pela exatidão e pelo cálculo. O abandono total do ser em função do ente e da sua produção enquanto recurso requerido para a conservação do império configurador da técnica faz crescer a maquinação até ao gigantesco [*das Riesenhafte*], no qual os limites de produção e de manipulação da natureza aumentam desmesuradamente. Por detrás da maquinação está a vontade de poder que é a essência do ente.

⁵⁸¹ Cf. HEIDEGGER, M: *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*, tradução de Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 99-124.

O abandono do ser, que conduz ao seu esquecimento, anuncia-se através do progresso (das descobertas, das invenções, da indústria, das máquinas), da massificação, da destruição da terra por meio da velocidade e do cálculo. O cálculo é aqui considerado a lei fundamental do comportamento, e não apenas o mero raciocínio. O cálculo determina a relação com os entes no mundo da técnica. O aumento mecânico das velocidades técnicas, a atração pela novidade, a fugacidade e o esquecimento rápido distanciam-nos do ser e fazem-nos perder de nós próprios. As massas crescem porque os cálculos são feitos a contar com aquilo que deve ser acessível a todos. O gigantesco transforma a quantidade em qualidade.

O abandono do ser por meio do seu esquecimento assume a forma de nihilismo, que Nietzsche já denunciara. Em Nietzsche, o nihilismo envolve uma desvalorização dos valores supremos até então vigentes na cultura ocidental. Esta desvalorização dos valores acarreta a perda de sentido do mundo.

Para Marco Antonio Casanova:

“O conceito heideggeriano de niilismo não significa nada além de “abandono do ser”. (...) esse abandono do ser sempre acontece a princípio por meio da redução da totalidade do ente à dinâmica do vir-a-ser constante da vontade de poder: por meio de uma tentativa de superar a história da metafísica que acaba por levar simplesmente a termo a própria essência dessa história. *O niilismo mostra-se neste caso como o resultado de uma figura de pensamento que abre o domínio absoluto do ente sobre o ser.* Na medida em que essa figura de pensamento não é apenas uma possibilidade do pensar filosófico, mas se confunde muito mais com o modo de abertura da totalidade do ente na contemporaneidade, ela conquista ao mesmo tempo uma outra amplitude. Niilismo passa a ser a nossa conjuntura fundamental. Em Heidegger, essa conjuntura se encontra em conexão essencial com o problema da técnica.”⁵⁸²

Como é que o nihilismo se conecta com a técnica?

“Se nos lembrarmos rapidamente da interpretação heideggeriana da vontade de poder, não será difícil determinar em que medida ela se encontra em conexão

⁵⁸² CASANOVA, M. A.: “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger”. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, edição 1, 1 Setembro 2012, pp. 202-203.

essencial com a afirmação da absorção absoluta do homem na composição em meio à era da técnica. O ponto central da interpretação que Heidegger faz de Nietzsche repousa justamente sobre a asserção da dissolução de toda transcendência e do domínio irrestrito daí emergente da dinâmica da vontade de poder. (...) A vontade de poder requisita aqui por assim dizer o ente na totalidade de um tal modo, que esse aparece como fundo de reserva para o desenvolvimento de sua própria dinâmica de poder. (...) Vontade de poder é, assim, a configuração essencial de uma vontade que, antes mesmo de querer alguma coisa determinada, precisa querer a si mesma como princípio de constituição de tudo o que quer. Justamente isso, porém, ganha voz no interior do universo da técnica: a técnica realiza o domínio irrestrito da vontade de poder como vontade de vontade.”⁵⁸³

A perda do sentido do mundo que advém da queda dos valores tradicionais relaciona-se com a problemática da técnica por via da vontade de poder. A vontade de poder é inerente à com-posição da técnica e é essa vontade que justifica o tratamento do ente na sua totalidade como fundo de reserva. Quando a conjuntura histórica passa a representar todo o ente como mero recurso calculável em função da maquinação, dá-se “uma transposição radical do poder antes estabelecido ao Criador (Deus) para o campo de constituição da existência humana”⁵⁸⁴, mas sem que o ente humano seja efetivamente o todo-poderoso, uma vez que também ele está vergado à vontade de poder enquanto recurso do fundo de reserva.

Em “A palavra de Nietzsche «Deus morreu»”⁵⁸⁵, Heidegger afirma:

“O pensar que penetra através da metafísica de Nietzsche torna-se na meditação sobre a situação e o sítio do homem hodierno.”⁵⁸⁶

A propósito da pergunta pela essência do nihilismo, Heidegger fala-nos da posição fundamental de Nietzsche dentro da história da metafísica ocidental, num estádio a que se refere da seguinte forma:

⁵⁸³ *Idem*, p. 209.

⁵⁸⁴ *Idem*, p. 217.

⁵⁸⁵ HEIDEGGER, M.: “A palavra de Nietzsche “Deus morreu”” (1943), tradução de Alexandre Sá. *In: Caminhos de Floresta*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2012, pp. 241-305.

⁵⁸⁶ *Idem*, p. 244.

“estádio que é, provavelmente o seu estágio final, pois já não podem tornar-se visíveis outras possibilidades da metafísica, na medida em que a metafísica, de certo modo se despojou a si mesma das suas próprias possibilidades essenciais através de Nietzsche.”⁵⁸⁷

Qual a situação do homem hodierno e o que significa «Deus morreu»?

“O dito «Deus morreu» significa: o mundo supra-sensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo está no fim.”⁵⁸⁸

Por isso, Heidegger procurou uma recuperação da metafísica em novos moldes. Repensar a metafísica e encontrar uma nova base para o pensamento filosófico é um modo de lutar contra o nihilismo e é também um modo de levar o ser humano moderno, que vive a decadência e a passagem para uma nova era, a reequacionar o sentido da sua vida, o projeto da sua existência, quer em termos individuais, quer em termos sociais. Trata-se de preencher um vazio: o «nada» do nihilismo.

“Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efectivamente real, se o mundo supra-sensível das ideias perdeu a sua força vinculativa, e sobretudo a sua força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar. Daí (...) a pergunta: «Não erramos como através de um nada infinito?». O dito “Deus morreu” contém a verificação de que este nada se propaga. Nada significa aqui: ausência de um mundo supra-sensível e vinculativo. O niilismo, «o mais inquietante de todos os hóspedes», está à porta.”⁵⁸⁹

A situação do ser humano contemporâneo e ocidental é marcada pelo nihilismo. E o que é o nihilismo?

“O niilismo é (...), pensado na sua essência, o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele mostra uma tal profundidade que o seu desenrolar-se apenas pode ter por consequência catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico-

⁵⁸⁷ *Idem*, p. 243.

⁵⁸⁸ *Idem*, p. 251.

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 251-52.

mundial dos povos da Terra que entraram no âmbito do poder da modernidade. Daí que ele não seja só um fenómeno da era presente, nem sequer só o produto do século XIX, no qual desperta certamente um olhar mais agudo para o niilismo e também o nome se torna usual.”⁵⁹⁰

Nesta situação, “Inesperadamente, e sobretudo desprevenido, o homem, a partir do ser do ente, encontra-se colocado diante da tarefa de assumir o domínio da terra.”⁵⁹¹ É uma tarefa difícil e que confere ao homem uma elevada responsabilidade.

Num outro texto, intitulado “Para quê poetas?”⁵⁹², Heidegger refere-se ao tempo desta situação, ao tempo do niilismo e à era da técnica como «tempo indigente». E questiona desde o início, citando Hölderlin, “e para quê poetas em tempo indigente?”. Retomando o tema da morte de Deus, afirma:

“Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.”⁵⁹³

Neste tempo indigente, tempo da noite do mundo, cabe aos poetas cantar e com o seu canto sagrar a terra e apontar aos homens o caminho.

“Os poetas são os mortais que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem.”⁵⁹⁴

Hölderlin e R. M. Rilke são apresentados como poetas em tempo indigente, tempo submetido à força dominadora da essência da técnica, que representa o homem como sujeito e o mundo como objeto, e que traz todos os entes ao comércio e ao cálculo. Ora, os poetas são aqueles que se atrevem a entrar no recinto do ser, ou seja, na linguagem. E fazem-no através de um dizer que diz o que necessita ser dito, sem outra necessidade

⁵⁹⁰ *Idem*, p. 253.

⁵⁹¹ *Idem*, p. 289.

⁵⁹² HEIDEGGER, M.: “Para quê poetas?” (1946), tradução de Bernhard Sylla e Vítor Moura. *In: Caminhos de Floresta*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2012, pp. 307-367.

⁵⁹³ *Idem*, p. 309.

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 312.

senão o dizer. E o que necessita ser dito é o aí-ser, que está em perigo pois não é cuidado, pelo contrário, é alvo de incúria no sentido em que é tratado como ente comercializável, ao qual é atribuído um determinado valor consoante a sua utilidade para o mundo da técnica.

A indigência nihilista é a falta de um apoio sólido de valores a que o humano possa recorrer para projetar lucidamente a sua existência. Esta pobreza é também uma falta de experiência autêntica de si-mesmo. É a experiência de ser-uns-com-os-outros no modo do «Nós-impessoal» que abafa a voz do nosso ser originário e impede a assunção da nossa existência como temporalidade própria e diferente do tempo do mundo.

E Fernando Pessoa? Terá sido “um poeta em tempo indigente”? Na minha opinião, sim, porque também ele reconheceu esta indigência, e também ele sentiu a opressão essencial. Sim, porque sentiu o apelo do ser e procurou o nosso Dasein em si mesmo, buscando-o na profundidade escondida do seu ek-sistir no mundo. Sim, ele foi um poeta que se atreveu a entrar no recinto do ser e a dizer o que necessita ser dito.

III.1.2. Caracterização da modernidade

Martin Heidegger e Fernando Pessoa viveram na passagem do século XIX para o século XX.⁵⁹⁵ Nasceram com um ano de diferença e ambos na Europa. Porém, Heidegger teve uma vida bem mais longa, tendo vivido mais quatro décadas que Pessoa. Essa maior longevidade permitiu a Heidegger testemunhar ainda novos desenvolvimentos técnicos e sociais a que Pessoa não teve oportunidade de assistir. Mas foram ambos plenamente modernos. Heidegger teorizou o tédio da modernidade e Pessoa cantou esse tédio. Mas o que significa ser moderno?

«Modernidade» é um conceito histórico-cultural que designa uma fase da forma de ser da civilização ocidental, marcada pelo império da ciência físico-matemática a

⁵⁹⁵ Fernando António Nogueira Pessoa nasceu em 13 de Junho de 1888, em Lisboa, e aí morreu em 30 de Novembro de 1935. Martin Heidegger nasceu em 26 de Setembro de 1889, na Floresta Negra, região de Messkirch, e morreu em Friburgo em 26 de Maio de 1976.

partir do século XVII. Há quem defenda que já vivemos na era pós-moderna, mas o conceito de pós-modernidade é ainda problemático e polémico. Heidegger defendia que a era da técnica moderna seria um estágio extremo e final da civilização ocidental e estaríamos a viver o seu declínio. Se assim for, para que novo estágio caminharemos? E será que o que fizemos hoje pode ainda influenciar o nosso destino, que é ao mesmo tempo a história-destino do ser no seu aí?

Heidegger, que já foi apelidado de «primeiro pós-moderno», fala de «modernidade tardia» e de «aguardar o advento» do que seria uma nova era, um novo paradigma. Ele já não se considera um «moderno». Daí que alguns discípulos ou admiradores de Heidegger – por exemplo, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Richard Rorty – tenham lançado a terminologia de «pós-modernidade».

Para caracterizar a modernidade irei tomar apoio em três pensadores contemporâneos: Marshall Berman, Matei Calinescu e Zygmunt Bauman.

Começemos com Berman que exprime a essência da modernidade através de uma metáfora:

“Ser moderno é fazer parte de um universo em que como disse Marx, «tudo o que é sólido se dissolve no ar»⁵⁹⁶,⁵⁹⁷

Esta expressão de Karl Marx parece-me uma boa síntese do que é a modernidade, enquanto atmosfera histórica e cultural de mudança contínua e galopante em que os sólidos valores culturais anteriormente vigentes se desintegram.

Segundo Berman, o turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em técnica; aceleração do ritmo de vida; descomunal explosão demográfica, que arranca as pessoas do seu habitat ancestral; rápido e, por vezes, catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa; mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ MARX, K.: «Speech at the Anniversary of the People’s Paper», in *The Marx-Engels Reader*, Norton, 1978, 475-76.

⁵⁹⁷ BERMAN, M.: *Tudo o que é sólido se dissolve no ar* (1982), tradução de Ana Tello, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 15.

⁵⁹⁸ Cf. *Idem*, p. 16.

Fluidez, mudança, desintegração e fugacidade são características que, no ponto de vista de Berman, caracterizam a modernidade.

“(…) tendência moderna de fazer sempre tudo de novo: a vida moderna do ano que vem parecerá e será diferente da deste ano; todavia, ambas farão parte da mesma era moderna. O facto de não se poder entrar duas vezes na mesma modernidade tornará a vida moderna especialmente fugaz e difícil de apreender.”⁵⁹⁹

Estas características agudizaram-se ao longo do século XX, através do desenvolvimento da capacidade técnica humana. Berman destaca o desenvolvimento dos meios de comunicação, da informática e dos meios de transporte. E, de facto, se pensarmos na realidade ocidental do final do século XX, percebemos uma radical diferença em relação ao século XIX e até em relação à primeira metade do século XX. O surgimento dos telemóveis e da internet vieram aumentar desmesuradamente a velocidade da comunicação, tornando-a instantânea. E o desenvolvimento de meios de transporte mais rápidos, juntamente com a banalização dos automóveis e o crescimento das vias rodoviárias como a autoestrada, tornaram os ritmos de vida mais acelerados.

Outro importante traço da modernidade é o nihilismo. Berman refere que para Nietzsche e para Marx:

“os ideais cristãos da integridade da alma e o desejo de verdade levaram o próprio Cristianismo a explodir. O resultado são os acontecimentos a que Nietzsche chama «a morte de Deus» e «o advento do niilismo». A humanidade moderna vê-se no meio de uma enorme ausência e vazio de valores, mas, ao mesmo tempo, perante uma desconcertante abundância de possibilidades.”⁶⁰⁰

Realmente, as possibilidades de escolha são imensas, e a liberdade individual é valorizada como nunca antes na história. Todavia, as escolhas tornam-se especialmente difíceis quando «tudo é permitido», quando a tábua sólida de princípios e de valores da ação humana se desintegraram, se «dissolveram no ar».

Referindo Marx e a sua crítica à livre-troca que traz uma liberdade sem princípios, Berman afirma que:

⁵⁹⁹ *Idem*, p. 157.

⁶⁰⁰ *Idem*, pp. 21-22.

“Com isso, qualquer espécie de conduta humana se torna moralmente permitida no momento em que se mostra economicamente viável, tornando-se «valiosa»; tudo o que pagar bem terá livre curso. Eis a essência do niilismo moderno.”⁶⁰¹

Um aspeto problemático da modernidade é o do seu fim. Será que nós ainda vivemos na modernidade? No final do seu livro – *Tudo o que é sólido se dissolve no ar* – Marshall Berman, citando Ihab Hassan, um dos ideólogos do chamado pós-modernismo, questiona:

“«Quando terminará o período moderno? Algum período durou tanto tempo? O Renascimento? O Romântico? O Vitoriano? Talvez só a Idade das Trevas. Quando terminará o modernismo e que vem a seguir?». Se o raciocínio global deste livro está correcto, aqueles que estão à espera do final da era moderna deverão aguardar um tempo interminável.”⁶⁰²

Passemos agora a Matei Calinescu, que escreveu um livro intitulado *As cinco faces da modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-modernismo*.⁶⁰³, em que esclarece a polémica em torno do prolongamento da modernidade e das suas nuances ao longo do tempo. Interessa-nos, sobretudo, a noção de era pós-moderna porque põe em causa a tese da continuidade do paradigma da modernidade.

Calinescu fala-nos de dois tipos de modernidade: a modernidade histórica e a modernidade estética. A primeira é “uma fase da história da civilização ocidental – um produto do progresso científico e tecnológico, da revolução industrial, das radicais mudanças sociais e económicas produzidas pelo capitalismo”⁶⁰⁴. A segunda é um conceito estético. Calinescu defende a existência de uma hostilidade e de um conflito entre elas. A primeira, “a ideia burguesa de Modernidade”, caracteriza-se pela doutrina do progresso, pelo cientismo, pela preocupação com o tempo, pelo ideal da liberdade, pelo culto da razão, pelo culto da ação e do sucesso. A outra Modernidade, “aquela que deveria dar existência às vanguardas, estava desde os seus inícios românticos inclinada na direção de atitudes radicais antiburguesas.” O que define esta “Modernidade cultural

⁶⁰¹ *Idem*, p. 122.

⁶⁰² *Idem*, p. 374.

⁶⁰³ CALINESCU, M.: *As 5 Faces da Modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-modernismo*, Lisboa, Vega, tradução de Jorge Teles de Menezes, 1999.

⁶⁰⁴ Calinescu, M., *As 5 Faces da Modernidade*, p. 49.

é a sua liminar rejeição da Modernidade burguesa, a sua consumidora paixão negativa”.

605

À Modernidade no seu sentido mais amplo, Calinescu confere uma peculiaridade temporal: a oposição entre o tempo objetificado e socialmente mensurável - o tempo como mercadoria - e o tempo subjetivo, “o tempo privado criado pelo desdobramento do «eu»”⁶⁰⁶.

“A ulterior identidade de *tempo* e *eu* constitui a fundação da cultura modernista. Vista desta posição vantajosa, a Modernidade estética põe a descoberto algumas das razões para o seu profundo sentimento de crise e para a sua alienação da outra Modernidade, à qual, por toda a sua objectividade e racionalidade, tem faltado, depois da cedência da religião, qualquer moral coactiva ou justificação metafísica.”⁶⁰⁷

Exemplo dessa modernidade estética é Fernando Pessoa, pelo desdobramento do «eu», pela consciência crítica da modernidade histórica, e pela consciência da decadência dos tempos modernos.

A relação entre a decadência da modernidade e o nihilismo foi desenvolvida por Calinescu. Segundo ele, a crítica do mito do progresso que foi iniciada dentro do movimento romântico, mas que ganhou ímpeto na reação anticientífica e anti-racionalista que marca o final do séc. XIX, prolongou-se dentro do séc. XX. Como sua consequência, um alto grau de desenvolvimento técnico surge perfeitamente compatível com um sentido agudo de decadência. A noção de decadência cultural como ela evoluiu no séc. XIX é o processo pelo qual a decadência se torna autoconscientemente moderna.⁶⁰⁸ A ideia de decadência pode ser relacionada diretamente com a noção de progresso e indiretamente com os efeitos da «histeria» do desenvolvimento moderno na consciência humana e, também, com a insustentável tensão colocada sobre os espíritos pelas exigências de uma sociedade ávida de «produção».⁶⁰⁹ Calinescu defendeu a deceção ideológica e a autodeceção como características da modernidade.⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Cf. *Ibidem*.

⁶⁰⁶ *Idem*, p.18.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Cf. *Idem*, p. 141.

⁶⁰⁹ Cf. *Idem*, p. 150.

⁶¹⁰ Cf. *Idem*, p. 185.

A noção de decadência, própria da modernidade tardia, leva-nos novamente à questão do fim da modernidade. A decadência, embora intrínseca à ideia de modernidade, pode ser também um indício da sua lenta agonia. Daí a ideia de uma pós-modernidade. Calinescu afirma a existência de um número crescente de pensadores e académicos numa diversidade de áreas que acreditam que a modernidade chegou a um fim ou que está a sofrer uma profunda crise de identidade.⁶¹¹

“Depois da Segunda Guerra mundial, e especialmente desde os anos 50, o conceito de uma era *pós-moderna* foi avançado por uma variedade de pensadores e académicos, (...) uma série de críticos literários e de arte (...) e certos propositores de teologias radicalmente ateístas. Obviamente, os sociólogos não se atrasaram em associarem-se a um debate que era desencadeado, entre outras coisas, por teorias e noções sociológicas tais como «sociedade de massas» (...), «sociedade de consumo», «massa» ou «cultura popular», «sociedade pós-industrial», etc.”⁶¹²

A era pós-moderna, segundo Calinescu, seria marcada pelos fenómenos do «hedonismo pop» e do «*kitsch*».

“O fenómeno do consumismo compulsivo, o medo do aborrecimento e a necessidade de escape, combinadas com a difundida opinião sobre a arte como sendo simultaneamente representação e vivência, estão entre os fatores que em graus e de maneiras diversas contribuíram para o crescimento daquilo que é chamado o *Kitsch*.”⁶¹³

De facto, o hedonismo⁶¹⁴ e o *Kitsch*⁶¹⁵, imbricados no fenómeno do consumismo massivo e compulsivo, marcam a experiência do homem hodierno. A produção de objetos em série e a democratização do seu consumo possibilitada pelo seu baixo custo, associada à necessidade de novidade constante, como iremos ver no ponto quarto deste capítulo, constituem formas de fuga ao tédio.

Zygmunt Bauman, tal como Marshall Berman, usa uma metáfora para a Modernidade que também envolve a ideia de desintegração do sólido. Bauman fala em «modernidade líquida». «Líquida», segundo ele, porque os líquidos, diferentemente dos

⁶¹¹ Cf. *Idem* p. 234.

⁶¹² *Idem*, p. 19.

⁶¹³ *Idem*, p. 20.

⁶¹⁴ Do grego «ἡδονή» [prazer]. Significa a atitude de quem adota por princípio de ação a busca de prazer.

⁶¹⁵ O *Kitsch* pode ser entendido como uma categoria de objetos baratos, vulgares, de mau-gosto e de má qualidade, que copiam referências artísticas e que se destinam ao consumo de massas.

sólidos, não mantêm a sua forma com facilidade. A extraordinária mobilidade dos fluidos associa-os à ideia de “leveza”. E a “leveza” ou “ausência de peso” é associada à mobilidade e à inconstância.⁶¹⁶ Esta metáfora transmite, mais uma vez, a ideia de modernidade como experiência de dissolução de uma estrutura sólida de valores. Tornar o espírito moderno era algo que:

“(…) só poderia ser feito derretendo os sólidos (isto é, por definição, dissolvendo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo). Essa intenção clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” — isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação”.⁶¹⁷

Para Bauman, “Derreter os sólidos” significava, primeiramente e acima de tudo, eliminar as obrigações “irrelevantes” que impediam a via do cálculo racional dos efeitos. Essa eliminação revelou-se fatal, deixando o campo aberto para a invasão e dominação da racionalidade instrumental, ou para o papel determinante da economia. O «derretimento dos sólidos» levou à progressiva libertação da economia dos seus tradicionais constrangimentos políticos, éticos e culturais, sedimentando uma nova ordem, definida principalmente pela economia.⁶¹⁸

Na sua caracterização da modernidade, Bauman destaca sobretudo a velocidade, a globalização e o «nomadismo». A ideia de velocidade e, mais ainda, a de aceleração, quando se referem à relação entre espaço e tempo, supõem a sua relatividade e variabilidade.

“Quando a distância percorrida numa unidade de tempo passou a depender da tecnologia, de meios artificiais de transporte, todos os limites à velocidade do movimento, existentes ou herdados, poderiam, em princípio, ser transgredidos. A velocidade do movimento e o acesso a meios mais rápidos de mobilidade chegaram

⁶¹⁶ Cf. BAUMAN, Z.: *Modernidade Líquida*, tradução de Plínio Dentzin, Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p. 8.

⁶¹⁷ *Idem*, p. 9.

⁶¹⁸ Cf. *Idem* p. 10.

nos tempos modernos à posição de principal ferramenta do poder e da dominação.”⁶¹⁹

A globalização, na era da modernidade líquida, visa a destruição dos limites que impediam o fluxo dos novos e fluidos poderes globais.⁶²⁰ A globalização moderna existe para implementar e aumentar uma nova ordem de poder, mas também contribui para o desenraizamento do ser humano moderno, para o qual as fronteiras são cada vez mais fluidas. Não apenas as fronteiras físicas mas também os limites ético-morais, uma vez destruída a solidez dos valores.

Em relação com a globalização está aquilo a que Bauman chama o «nomadismo». Na modernidade uma maioria de sedentários é dominada por uma elite «nómada» e extraterritorial. A globalização visa a abertura de todas as barreiras para que o «tráfego nómada», enquanto poder quase político, se possa expandir.⁶²¹ Em termos práticos, o poder tornou-se verdadeiramente extraterritorial, sem limites espaciais, devido ao desenvolvimento técnico, do qual é exemplo emblemático a criação do telefone móvel que desferiu um duro golpe nos limites territoriais.⁶²²

Bauman relaciona a velocidade e a quebra de fronteiras com o fim da história da modernidade:

O que leva tantos a falar do “fim da história”, da pós-modernidade, da “segunda modernidade” e da “sobremodernidade”, ou a articular a intuição de uma mudança radical no arranjo do convívio humano e nas condições sociais sob as quais a política-vida é hoje levada, é o fato de que o longo esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou a seu “limite natural”. O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico — e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade.⁶²³

⁶¹⁹ *Idem*, p. 16.

⁶²⁰ Cf. *Idem*, p. 19.

⁶²¹ Cf. *Idem*, p. 20.

⁶²² Cf. *Idem*, p. 18.

⁶²³ Cf. *Idem*, p. 17-18.

Sistematizando as ideias destes três pensadores sobre a modernidade, podemos salientar algumas características fundamentais: a dissolução dos valores e dos costumes; a fluidez e fugacidade dos modos de vida; a aceleração do ritmo de existência; a objetivação do tempo público como tempo-mercadoria; a oposição entre o tempo pessoal e o tempo social; a decadência cultural; o nihilismo; e a problematização do fim do período moderno, conjuntamente com a afirmação de uma era pós-moderna.

O nihilismo, particularmente, destaca-se pela sua grandeza no conjunto de ideias associadas à modernidade. A modernidade, como já sublinhámos anteriormente, corresponde à era da técnica. E é precisamente o advento da império da técnica que gera o nihilismo. O ser humano, vergado sob o poder de uma conjuntura técnica que o reduz a mais uma peça da engrenagem e que transforma o seu tempo em recurso com mais ou menos valor no mercado, vê-se despojado dos antigos valores supremos, vê-se entregue a uma cultura de cálculo racionalista e utilitário, e perde de vista o sentido da sua existência. Esta era da técnica marcada pela novidade e pela transformação constante é também, paradoxalmente, uma era do tédio, como veremos adiante. Nihilismo e tédio foram também parte da experiência moderna das duas principais fontes de pensamento desta dissertação: Martin Heidegger e Fernando Pessoa.

III.1.3. Baudelaire: um poeta da modernidade e um poeta do tédio

Charles Baudelaire, modernista tal como Pessoa, foi um poeta francês do século XIX⁶²⁴. Europeu e Moderno, tal como Pessoa e Heidegger, morreu antes do nascimento destes. Pertence a uma modernidade um pouco mais distante da nossa.

Na opinião de Marshall Berman, Baudelaire

“fez mais do que ninguém, no século XIX, para dotar os seus contemporâneos de uma consciência de si próprios como modernos. Modernidade, vida moderna, arte moderna – esses termos aparecem frequentemente na obra de Baudelaire; e dois dos seus ensaios, o breve «Heroísmo da Vida Moderna» e o mais extenso «O pintor

⁶²⁴ Nasceu em Paris em 1821. Morreu em 31 de Agosto de 1867, em Paris, com 46 anos de idade.

da Vida Moderna» (...), definiram a ordem do dia para um século inteiro de arte e de pensamento.”⁶²⁵

Os escritos de Baudelaire evidenciam a dificuldade em definir «modernidade».

“Assim vai, corre, procura. Que procura ele? Com toda a certeza, este homem⁶²⁶, tal como o representei, este solitário dotado de uma imaginação activa, sempre viajando pelo grande *deserto de homens*, possui um objetivo mais elevado do que o de um puro *flâneur*⁶²⁷, um objetivo mais geral, que não a do prazer fugitivo da circunstância. Ele procura aquela qualquer coisa que nos permitiremos chamar *modernidade*. Pois não existe melhor palavra para exprimir a ideia em questão.”⁶²⁸

Mais à frente, apresenta a seguinte definição:

“A modernidade é o transitório, o fugitivo, o contingente, a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e o imutável.”⁶²⁹

Esta noção de modernidade tem um carácter fortemente estético. A obra de arte é entendida segundo uma dualidade conteúdo/forma. O conteúdo é o imediato do presente que nos foge incessantemente, e a forma é o imutável, a fixação do instante para a eternidade. Porém, a sua visão estética da modernidade não se esgota ao nível da arte. O olhar estético sobre a realidade e a experiência estética da vida é bem mais abrangente.

Para Teresa Cruz, “«O pintor da vida moderna» representa um momento fundamental desta disseminação do estético, apontando alguns dos seus efeitos que se mantêm hoje atuais, para a arte, como para outros aspetos da prática e do agir humanos. Mais do que os textos, esses efeitos são o testemunho da dimensão que o estético adquiriu nos tempos modernos, para bem ou para mal da nossa experiência do mundo.”⁶³⁰

Encontramos essa “disseminação do estético”, sobretudo, na ênfase que Baudelaire deu à moda. Teresa Cruz afirma ser esse o “O fenómeno que exemplarmente

⁶²⁵ Berman, M., *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*, p. 145.

⁶²⁶ Baudelaire refere-se a um homem a quem chama, no ensaio, Sr. G.. Trata-se de Constantin Guys (1805-1892), pintor autodidata, gravurista e também gazetista.

⁶²⁷ O *flâneur* é um produto da vida moderna, é aquele que anda pela cidade a fim de experimentá-la, que vagueia ao acaso por entre as massas, sem ocupação precisa, senão observar o que se passa à sua volta.

⁶²⁸ BAUDELAIRE, C.: *O pintor da vida moderna*, tradução de Teresa Cruz, Lisboa, Vega, 2004, 3ª edição, p. 21.

⁶²⁹ *Idem*, p.21.

⁶³⁰ CRUZ, T., “Posfácio”. In: *O pintor da vida moderna*, pp. 96 e 97.

condensa, em Baudelaire, a consciência desta modernidade (...). A moda é (...) a outra palavra para modernidade.”⁶³¹

A modernidade, de que nos fala Baudelaire, está intrinsecamente ligada à vida urbana. A cidade moderna – cidade das grandes massas, do individualismo, do anonimato, do ritmo acelerado, da novidade constante, da moda – implicou grandes alterações na experiência humana. Numa outra obra, intitulada *Spleen de Paris*⁶³² – conjunto de poemas em prosa -, a cidade desempenha um papel decisivo.

“Enquanto trabalhava em Paris, a tarefa de modernização da cidade seguiu o seu curso, a seu lado, sobre a sua cabeça e debaixo dos seus pés. (...) O que Baudelaire transmite (...) é, antes de mais, aquilo a que chamarei cenas modernas primordiais: experiências que derivam da vida quotidiana concreta da Paris de Bonaparte e de Haussman⁶³³, mas têm uma ressonância e uma profundidade míticas que as impelem para além do seu tempo e lugar, transformando-as em arquétipos da vida moderna.”⁶³⁴

O *Boulevard*, a nova avenida, foi uma grande inovação urbana. Veio a constituir o espaço onde a multidão aflui, um espaço público que permite a experiência do anonimato. As avenidas revelam as contradições da vida na cidade moderna, confrontando o luxo com a miséria e a alegria com o sofrimento. E é também nas ruas e avenidas modernas que uma nova experiência se impõe: a do tráfego.

“O borbulhante tráfego (...) não conhece fronteiras espaciais nem temporais, espalha-se por todos os espaços urbanos, impõe o seu ritmo ao tempo de todas as pessoas, transforma todo o ambiente moderno em «caos».”⁶³⁵

Tudo isto é o palco das «cenas modernas primordiais» de Baudelaire.

Os poemas em prosa, que descrevem a realidade da cidade de Paris no século XIX, estão já muito próximos da nossa experiência urbana. Desde então, as avenidas cresceram, o tráfego aumentou, as viaturas mudaram, mas a essência do quotidiano nas

⁶³¹ *Idem*, pp. 72 e 73.

⁶³² Obra publicada em 1868, logo após a sua morte.

⁶³³ Georges-Eugène Haussmann, conhecido como Barão Haussmann, foi prefeito do antigo departamento do Sena, na segunda metade do século XIX. Durante aquele período foi responsável pela reforma urbana de Paris, determinada por Napoleão III, e tornou-se muito conhecido na história do urbanismo e das cidades.

⁶³⁴ Berman, M., *Tudo o que é sólido se dissolve no ar*, pp. 161-163.

⁶³⁵ *Idem*, p. 174.

grandes cidades manteve-se. O ritmo da vida quotidiana tornou-se muito mais acelerado, o que provoca uma nova experiência do tempo.

A experiência de Fernando Pessoa na cidade de Lisboa, no século XX, também reflete a essência da vida urbana moderna e está presente em muitos dos seus escritos. Fernando Pessoa foi também um poeta da modernidade.

Assim como o poeta Pessoa cantou o “tédio”, Baudelaire cantou o *ennui* e a sua versão de *spleen*. O poeta francês promoveu a universalização do conceito de *spleen*⁶³⁶ como símbolo de um certo «*mal de vivre*»⁶³⁷. Para Walter Benjamin, o *spleen* está associado ao tédio moderno, recolhendo em si as concepções antigas de *taedium vitae* e de *acedia*⁶³⁸.

No prelúdio⁶³⁹ de *As Flores do Mal* e na sua secção “Spleen e Ideal”, Baudelaire destaca o tédio como tema preponderante. No final do prelúdio refere-se ao tédio como “monstro delicado”.

“Mas no meio de chacais, panteras ou cadelas,
Escorpiões ou macacos, serpentes, abutres,
Monstros que grasnam, rosnam, rastejam e uivam,
Por entre os nossos vícios, galeria abjecta,

Existe um bem mais feio, mais cruel, imundo!
Que, mesmo recusando gestos ou clamores,
Facilmente faria da terra um destroço
E num simples bocejo engoliria o mundo;

É o Tédio! – Com o olhar chorando sem razão,
Vai fumando o cachimbo e sonha cadafalsos.
Conheces bem, leitor, tal monstro delicado,

⁶³⁶ Termo inglês que, no século XVIII, designava uma doença nervosa, também chamada *the english malady*. Esta doença era associada à melancolia e ao tédio.

⁶³⁷ Uma doença existencial do século XIX, a que se chamou também «*mal du siècle*» e que se relaciona esteticamente com o movimento do romantismo.

⁶³⁸ Cf. BENJAMIN, W.: *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l’apogée du capitalisme.*, tradução e prefácio de Jean Lacoste, Paris, Éditions Payot, 2002 (1ª edição: 1979), p. 212 e nota nº 4 da p. 278.

⁶³⁹ Intitulado “Ao leitor” [*Au lecteur*].

- Hipócrita leitor, - meu igual, - meu irmão!”⁶⁴⁰

Walter Benjamin relacionou o *spleen* baudelairiano com o empobrecimento da experiência: “Para o ser que não pode mais ter experiência, não há alguma consolação.”⁶⁴¹ Para a miséria da experiência basta a existência quotidiana de uma grande cidade, marcada pelo monstruoso desenvolvimento da técnica. O homem moderno não aspira a novas experiências, ele quer é libertar-se da experiência, pois está demasiado cansado das complicações incessantes do dia-a-dia⁶⁴². O que este homem quer é o sonho e a imaginação, e por isso a indústria do entretenimento tem tanto sucesso. O *spleen*, no seio do qual, “o Tempo me engole, minuto a minuto”⁶⁴³, perturba a habitual relação com o tempo cronológico. “Quem já não tem experiência sente-se excluído do calendário. Esse é o sentimento que os habitantes das grandes cidades experimentam ao domingo.”⁶⁴⁴ Pois ao domingo falta a rotina, o horário, a ocupação dos restantes dias da semana. Por isso, é um dia propício ao aborrecimento das horas. Mas, quem é assolado pelo «monstro do tédio», sente isso todos os dias.

III.1.4. Nós, os modernos, e a nossa experiência do tempo e do tédio

“O homem contemporâneo está de antemão derrotado pelo tempo. A tradição quebrou-se, e sobre a projecção de um futuro crescentemente gravita com mais força a incerteza, o medo.”⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Baudelaire, C., *As Flores do Mal*, tradução de Fernando Pinto do Amaral, edição bilingue, Lisboa, Assírio & Alvim, 3ª edição, 1996 (1ª edição: 1992), pp. 46-47: « *Mais parmi les chacals, les panthères, les lices, / Les singes, les scorpions, les vautours, les serpentes, / Les monstres glapissants, hurlants, grognants, rampants, / Dans la ménagerie infâme de nos vices, / Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde ! / Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris, / Il ferait volontiers de la terre un débris / Et dans un bâillement avalerait le monde ; / C'est l'Ennui ! – l'œil chargé d'un pleur involontaire, / Il rêve d'échafauds en fumant son houka. / Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / - Hypocrite lecteur, - mon semblable, - mon frère ! »*

⁶⁴¹ Benjamin, W., *Charles Baudelaire*, p. 194: *Pour l'être qui ne peut plus avoir d'expérience, il n'est aucune consolation.*

⁶⁴² Cf. BENJAMIN, Walter: “Experiência e pobreza”. In: *Obras escolhidas*, Vol. 1, *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*, Tradução de Jeanne Marie Gaghebin, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 114-119.

⁶⁴³ Baudelaire, C., *As Flores do Mal*, p. 201: « *Et le Temps m'engloutit minute par minute.* »

⁶⁴⁴ Benjamin, W., *Charles Baudelaire*, p. 195 : « *Qui n'a plus d'expérience se sent exclu de ce calendrier. Tel est le sentiment qu'éprouvent le dimanche les habitants des grandes villes (...).* »

⁶⁴⁵ JIMÉNEZ, J.: *A vida como acaso* (1989), tradução de Manuela Agostinho, Lisboa, Vega, Passagens, 1997, pp. 137-38.

O nihilismo conjugado com a fugacidade da experiência de vida do homem ocidental hodierno, sobretudo nos grandes meios urbanos, afeta a projeção do futuro na medida em que nos retira as certezas que tradicionalmente nos amparavam. A mudança constante e cada vez mais rápida que se constata ao nível da técnica, bem como ao nível dos costumes e do mundo do trabalho, retira-nos a possibilidade de construir uma vida alicerçada na convicção de sabermos com o que é que podemos contar no futuro. A nossa noção de tempo já não é a de um tempo linearmente constante e previsível, mas é cada vez mais a noção do tempo como instante, do tempo centrado num «agora» que já não é mera repetição dentro de um ciclo mas sim a possibilidade e o desejo do «novo». O instante é o irrepetível, é o momento fugaz que finda, mal acaba de se constituir. Neste contexto, é cada vez mais difícil definir um sentido para a nossa existência.

“Tornámo-nos pobres⁶⁴⁶. O enorme poder dos suportes materiais, sobre o qual assenta a expansibilidade tecnológica da nossa cultura, deixa o homem contemporâneo numa situação de indigência, de pobreza, justamente naquilo que constitui o nervo central das culturas humanas. A estabilidade, a solidez dos *sentidos de vida*. (...) Hoje sentimo-nos esmagados num mundo em que a redundância informativa e o desdobramento envolvente das comunicações de massas nos arrastam continuamente para a vertigem da instantaneidade. Para uma experiência imediata da duração como mero trânsito, como mero fluir. (...) Tornámo-nos pobres. E esta pobreza da nossa experiência arrasta-nos irremediavelmente para uma percepção do tempo como angústia, do presente como encruzilhada.”⁶⁴⁷

A nossa experiência temporal – a experiência temporal do ser humano ocidental hodierno - já não é uma experiência tranquila. Pelo contrário, tornou-se ansiosa e angustiante. Há uma certa aflição envolvida na percepção do tempo, misto de medo e de incerteza perante o futuro desconhecido. E, também, aflição que se deve ao ritmo demasiado acelerado que a sociedade nos impõe.

“(…) a vida na grande cidade, com a sua «rápida aglomeração de imagens sempre em mudança», surge em «profunda oposição face à pequena cidade e à vida no

⁶⁴⁶ Esta afirmação refere-se à reflexão de Walter Benjamin sobre a pobreza da experiência.

⁶⁴⁷ Jiménez, J., *A vida como acaso*, pp. 9-11.

campo, com o ritmo da sua imagem senso-espiritual da vida que flui mais lenta, mais habitual e mais regular».”⁶⁴⁸

O tempo pessoal e subjetivo é esmagado pelo tempo objetificado, imposto pela organização social capitalista. Este último é o tempo socialmente mensurável que impera uniformemente para todos, o tempo encarado como mercadoria valiosa, que pode ser comprada e vendida no mercado. Atualmente vendemos o nosso tempo cronologicamente quantificado. Vendemos, pois, aquilo que essencialmente somos: a nossa temporalidade constitutiva. Vendemo-la forçando-a a uma quantificação artificial que não corresponde à duração temporal tal como a sentimos. Nesta bizarra troca comercial, ficamos cativos de um tempo que é igual para todos e que violenta a nossa existência que vai ficando sem tempo próprio. Nem sempre foi assim. Para o indivíduo medieval:

“a consciência do tempo [era] bastante desprendida e esparsa (...). Deveríamos lembrar-nos nós próprios, por exemplo, de que não era possível uma medição exacta do tempo antes da invenção do relógio nos meados do século XIII. (...) A mente medieval podia existir numa atitude de repouso temporal.”⁶⁴⁹

A experiência temporal típica da nossa modernidade está intrinsecamente ligada ao hedonismo. Iludimos a angústia temporal com uma ocupação prazenteira do presente, que nos possa desligar do futuro e do passado. O hedonismo é o “culto da alegria instantânea, da moralidade e do divertimento, e da confusão generalizada entre auto-realização e simples autogratisação”⁶⁵⁰. O hedonismo contemporâneo, por sua vez, está fortemente ligado ao fenómeno do consumismo.

O sistema económico e social em que vivemos fomenta o consumismo em larga escala. E o consumismo, muitas vezes compulsivo, está ligado ao *Kitsch* e à indústria de entretenimento, numa procura de matar o tempo. O *Kitsch* é:

“produzido por uma civilização extremamente consciente do tempo, a qual, não obstante, é manifestamente incapaz de associar quaisquer valores mais vastos ao tempo; ele surge como concebido tanto para «poupar» como para «matar» o tempo. Para poupar tempo na medida em que a sua fruição acontece sem esforço e é

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 33.

⁶⁴⁹ Calinescu, M., *As 5 Faces da Modernidade, Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*, p. 31.

⁶⁵⁰ *Idem*, p. 19.

instantânea; para matar o tempo, no sentido em que, como uma droga, liberta as pessoas temporariamente da sua consciência perturbada do tempo, justificando «esteticamente» e tornando suportável um presente de outro modo vazio, sem significado.”⁶⁵¹

O hedonismo da moderna classe média estimula o desejo de consumo tornando-o quase um dever e funda uma nova compreensão do mundo. Qual a tonalidade afetiva que estará a afetar esta compreensão?

A sociedade de consumo de massas, que era um sonho para muitos, concretizou-se. E, ao concretizar-se, criou um sentimento de vacuidade. O tempo vivido torna-se vazio e o consumo tem que se perpetuar para esconder esse vazio. E isso leva-nos a consumos e vivências cada vez mais extremas e, por vezes, absurdas.

No meio de uma experiência inautêntica de si próprio, no meio da alienação, o ser humano experimenta um vazio insuportável.

“Essa experiência inviabiliza qualquer interesse por mim mesmo e me lança em um desconforto primordial frente a mim mesmo. Se analisarmos agora a consistência deste desinteresse e deste desconforto, não será difícil alcançar então a denominação mais adequada para a disposição aí dominante. Tédio é justamente o termo que não designa em seu sentido mais próprio apenas o estado de coisas em que nos sentimos presos a uma situação em si mesma vazia de sentido, mas também e principalmente em que o vazio se mostra como estando radicalmente ligado a nós mesmos.”⁶⁵²

Casanova frisa que a experiência moderna é uma experiência marcada pela tonalidade do tédio e que essa experiência é fundamentalmente a experiência de um vazio do nosso ser. Logo, o tédio não é gerado por uma situação vivida, ele tem origem nas raízes da nossa existência, tal como defendeu Heidegger. Este filósofo defendia que a tonalidade afetiva fundamental do homem contemporâneo era o tédio profundo, fruto de uma experiência operada pelas maquinações da técnica moderna, como vimos no capítulo 4 da primeira parte.

Heidegger escreveu sobre a indigência essencial que é a ausência de opressão essencial do nosso Dasein moderno, enquanto «serenidade vazia» própria de um tédio

⁶⁵¹ *Idem*, p. 21.

⁶⁵² Casanova, A., “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger”, p. 223.

profundo determinado.⁶⁵³ Segundo ele, essa indigência não é habitualmente reconhecida. Só nos damos conta das carências particulares (catástrofes naturais, miséria social, crises políticas, etc.) contra as quais lutamos e nos organizamos através de inúmeros programas. Porém, esta indigência não tem o caráter das indigências particulares. Ela corresponde ao vazio total que oprime profunda e ocultamente, ontologicamente. O próprio Heidegger afirma que não podemos verificar o nosso tédio profundo, mas apenas questionar se o nosso Dasein reprime o tédio na sua humanidade dos nossos tempos.

Lars Svendsen questionou-se e questionou-nos: Será a vida moderna, antes de tudo, uma fuga perante o tédio?⁶⁵⁴ Pensemos. O fenómeno do tédio, como já foi analisado ao longo desta dissertação, envolve a procura de passatempos que impeçam a experiência de um tempo longo que se arrasta e que nos deixa retidos num vazio de possibilidades, no qual não somos capazes de preencher a nossa vontade com atividades que nos façam esquecer a passagem do tempo.

O fenómeno da moda, que impera na nossa cultura, constitui uma forma de «matar o tempo». Uma vez que a duração temporal nos pesa, a moda constitui um modo de nos entreter com novidades, evitando que o tempo pese. «Matar o tempo» é, no fundo, deixar de sentir o peso de um tempo que tarda em passar quando não encontramos uma atividade ou um interesse que nos distraia da sua duração. Por exemplo, uma determinada atividade que entre na moda –um desporto ou um hobby - funciona como um passatempo, ou seja, algo que faz esquecer o tempo ou que faz, aparentemente, com que passe mais rápido. A mudança célere dos produtos da moda conduz a uma procura incessante desses mesmos produtos e ao seu consumo. A moda traz-nos a experiência constante do novo e a novidade permite distrair o nosso pensamento que, assim, não reflete sobre a nossa existência, sobre o valor do tempo que constitui essa existência e sobre o sentido de existirmos. A moda é uma forma de alienação que nos afasta da experiência originária e autêntica de nós mesmo. É mais fácil e cómodo deixar-nos levar pelas ondas da moda, em consonância com os outros e iludindo a consciência do tempo da existência. Parar para refletir pode ser doloroso, pode fazer cair sobre nós a consciência de uma vacuidade inerente à existência vivida numa época de nihilismo, de incerteza e de insegurança. Por isso, cada vez mais,

⁶⁵³ Cf. CFM, §38.

⁶⁵⁴ Cf. Svendsen, L., *Petite philosophie de l'ennui*, p. 51.

floresce na nossa cultura a indústria do entretenimento que, com os seus programas acessíveis às massas, alienam as pessoas num mundo de diversão e até de ficção, no qual não precisam de refletir, basta-lhes usufruir do momento. Muitos programas televisivos são exemplo disso.

Para além dos consumos «regulares», socialmente lícitos e moralmente aceites, há também consumos que, legais ou não, constituem já consumos «transgressores», que visam ultrapassar os limites do aceitável, do saudável, do normal e que são bastantes perigosos para a saúde física e mental. Neste âmbito, podemos destacar o consumo de substâncias que desrealizam a experiência e até possibilitam a despersonalização⁶⁵⁵, por meio das quais o ser humano hodierno foge da facticidade «real» e se aliena numa realidade ilusória. Estas substâncias assumem os mais variados géneros, sendo umas lícitas e outras ilícitas. De uma forma geral, o seu consumo é acessível às massas. Este fenómeno de consumo assume inclusive números alarmantes no que concerne aos adolescentes. O que é que levará as pessoas a consumir tais substâncias? A finalidade é obter através dessas substâncias estados físicos e sobretudo psíquicos diferentes dos habituais. Porquê o desejo de sentir-se a si próprio e de sentir o mundo de forma diferente? O que há de mal com a experiência familiar da realidade? O que há de mal com a afinação afetiva habitual? Será porque a familiaridade da vida quotidiana instala uma monotonia insuportável? Será porque o tédio afina a existência do ser humano ocidental nos nossos dias? Ou será uma questão de moda? Sabemos que os consumos em geral estão muito dependentes do fenómeno da moda. No entanto, estes consumos, mesmo estando na moda, não concretizam os mesmos objetivos que, por exemplo, frequentar certos lugares, ou usar certo tipo de acessórios. Frequentar determinados lugares ou usar determinados acessórios pode preencher o desejo de novidade e pode tornar-nos socialmente mais integrados e desejáveis. Contudo, tais consumos não operam uma diferença substancial na perceção da realidade, não nos fazem sentir despersonalizados, nem tão-pouco geram estados de alucinação. O consumo das chamadas “drogas” visa vivências de completa estranheza, de extrema alienação. Geram estados poderosos e perigosos que nos podem fazer perder a noção de realidade.

⁶⁵⁵ Como vimos, também Fernando Pessoa procurava estados de desrealização e de despersonalização, mas fazia-o através do sonho e não visava a ilusão, a sua finalidade era estética e metafísica. Porém, talvez a raiz dessa procura seja a mesma: o tédio.

Poderíamos defender que o consumo de drogas é simplesmente uma expressão do hedonismo. Os consumidores de tais substâncias sentem, em princípio, prazer através do seu consumo. No entanto, o prazer pode ser procurado através de outros meios. Qual o tipo de prazer provocado especificamente por estas substâncias? O prazer de transfigurar a realidade, o prazer do esquecimento, o prazer de se sentir outro ou de já nem nos sentirmos. O prazer de nos livrarmos, nem que seja temporariamente, da vida «real» e da personalidade habitual. Afinal, o que é que pode levar alguém a desejar tanto fugir de si mesmo e do mundo «tal como ele é»? Em alguns casos, o sofrimento extremo ou uma vida muito degradada. E, em muitos outros casos, quando o consumidor tem uma vida relativamente estável, relativamente equilibrada, nem muito feliz nem muito infeliz, sem grande abastança nem grande miséria? O que o leva a este grau de transgressão da experiência comum? Será que a sua própria existência o aborrece? Será a sua vida entediante ao ponto de procurar experiências de delírio, de alucinação e de desrealização? Será o tédio da vida que o leva em busca de uma realidade ilusória? Será a tentativa desesperada e de antemão frustrada de fugir a um tédio, simplesmente porque ele dói, dói até ao ponto de não suportarmos senti-lo?

As experiências de transgressão dos costumes e das normas, que caracterizam também as nossas sociedades, devem-se a quê? Porquê os excessos sexuais e as chamadas perversões? Pelo hedonismo, pelo prazer que trazem. E esse prazer tem que vir de práticas que constituam novidade porque as experiências repetidas parecem deixar de constituir fonte de prazer. A procura do novo, típica da modernidade, constata-se nas mais diversas formas e, por vezes, nas mais bizarras ou absurdas. Por exemplo, a encenação real de acidentes de viação⁶⁵⁶.

Os fenómenos do consumo compulsivo, da moda, do *Kitsch*, da toxicodependência e dos excessos em geral, fazem-me perguntar: o que é que vai mal na existência humana do nosso tempo? O hedonismo generalizado não parece trazer um acréscimo de felicidade, mas apenas uma ansiedade constante de obter novos prazeres que ainda sejam capazes de nos alienar uma vez mais. Obtêm-se prazeres momentâneos que, uma vez findos, trazem o sentimento do vazio, o sentimento de insuficiência de sentido de uma existência centrada no prazer do presente. Alguma coisa vai mal quando

⁶⁵⁶ A este propósito, destaco o filme *Crash*, de David Cronenberg (1996). O livro de Lars Svendsen, anteriormente citado, contém uma passagem sobre este assunto, intitulada “Crash – de l’ennui, du corporel, de la technique et de la transgression”. Cf. Svendsen, L., *op. cit.*, pp. 112-133.

não se encontra tranquilidade. Esta avidez de novidade é sinal de inquietação, de desassossego existencial. Procuramos o novo como forma de compensação para uma existência que, de outra forma, se tornaria insuportável.

Como é que vivemos o tempo da nossa existência? E qual a relação entre a temporalização da nossa temporalidade e a nossa insatisfação latente?

Do ponto de vista terminológico heideggeriano, projetamo-nos para o mundo prioritariamente centrados no presente ou no futuro, ambos impróprios. A totalidade do nosso ente, enquanto Dasein, - que abarca simultaneamente o nosso passado, o nosso presente e o nosso futuro – concentra-se no presente impróprio centrado a cada momento no que se vai apresentando no mundo, ou na espera ansiosa do que o futuro nos vai trazer. Essa totalidade do ente que somos é a temporalidade ekstática. Por isso, ao ek-sistir, «fazemos» tempo. A condição de existir enquanto ente humano no mundo é ek-sistir enquanto manifestação do ser no tempo. Quando a nossa ekstase se funda prioritariamente nos modos impróprios de temporalização, afastamo-nos do que originariamente somos. Afastamo-nos do nosso ter-sido lançado originário e esquecemos a nossa negatividade existencial. Afastamo-nos do instante que sempre somos e no qual podemos assumir a responsabilidade sobre o nosso ser próprio. Afastamo-nos do porvir em propriedade pelo qual nos antecipamos a nós mesmos. Impropriamente, isto é, sem propriedade de si mesmo, o ente humano vagueia num presente que é partilhado com os outros, dominado por aquilo que o mundo lhe vai apresentando a cada momento, ou preso a um futuro incerto que não deixa aproveitar o momento presente.

Na era da técnica, o ser humano é tratado como recurso e o seu tempo é comercializado. Está subjugado a um poder, perante o qual se sente impotente. Não tem verdadeiramente domínio sobre a sua existência. A experiência de uma ditadura do tempo uniformizado e cada vez mais acelerado deixa-nos incapazes de parar e refletir sobre o absurdo de tudo isto. Como a nossa existência parece já não nos pertencer, deixamo-nos levar pela ditadura impessoal da técnica e assumimos o nosso papel de recursos e de consumidores dos recursos, procurando no consumo um prazer que, em cada momento, nos faça esquecer a nossa condição. O vazio de sentido, próprio da forma como vivemos e temporalizamos o nosso tempo, faz despertar o tédio e nada consegue prender por muito tempo o nosso interesse. Por isso saltamos de novidade em

novidade, esperando desse modo iludir uma existência que não se apropria de si própria, que não toma domínio sobre si.

O tédio pode até não ser a tonalidade fundamental do homem contemporâneo. Pode até não existir algo como uma tonalidade fundamental de cada época histórico-cultural. Pelo menos, não temos como prová-lo. O que parece evidenciar-se é que o ser humano ocidental hodierno tem uma forma de existir mais propícia ao tédio. A apropriação do ser pelo homem e do homem pelo ser é propiciada pela experiência profunda do tédio, que se abre então ao vazio do ser que se encobre, e é, assim, fugazmente apreendido, em virtude do tipo de temporalização característico das sociedades em que vive. A procura de «passatempos» é cada vez maior, em consonância com uma experiência do tempo cada vez mais consciente e angustiante.

CAPÍTULO 2

O tempo e o tédio na fronteira entre o patológico e o não patológico

A consciência do tempo característica da modernidade ocidental e, cada vez mais acentuada nos dias de hoje, é, como assinalámos anteriormente, a consciência de um tempo cronológico uniforme, ditador da organização dos nossos dias, que é sentido de modo castrador, uma vez que é quantificado segundo a sua utilidade e segundo o seu valor na engrenagem do mundo em que vivemos. Controlado por este tempo, o humano vê a sua própria temporalidade esmagada sob o peso dos horários impostos socialmente. A esta organização rigorosa do tempo dos relógios, junta-se um ritmo acelerado de vida provocado pela exigência de cumprir horários, pelas deslocações morosas a que o ser humano contemporâneo ocidental se sujeita e pela quantidade de tarefas que tem de cumprir diariamente. O tempo assim vivido, de modo impessoal, uniforme e acelerado, impede uma temporalização saudável e pode conduzir a estados ditos patológicos, alguns deles considerados «doenças do tempo». Do ponto de vista da saúde física, a experiência da pressão do tempo contribui para a proliferação de problemas cardíacos, tensão arterial alta, obesidade, fadiga, insónia e tendência para a agressividade. E muitas das mais novas doenças do DSM IV⁶⁵⁷ podem ser consideradas como resultantes da aceleração social. Entre elas podemos incluir: distúrbios de ansiedade (distúrbio de pânico, distúrbio de ansiedade generalizada e fobia social), distúrbios de personalidade (distúrbio de personalidade obsessiva-compulsiva, distúrbio de deficit de atenção), distúrbio de controlo de impulsos (jogo patológico, perturbação associada ao comportamento de consumo [shopping disorder] e cleptomania).

É no âmbito da doença psíquica que se desenvolverá o presente capítulo. A perspectiva adotada será sobretudo a da psicopatologia fenomenológica. Recorrerei a autores como Henri Maldiney, Arthur Tatossian e Georges Charbonneau, entre outros,

⁶⁵⁷ Manual de diagnóstico e estatística de distúrbios psiquiátricos.

para o desenvolvimento de algumas ideias: a relação entre doença psíquica e experiência do tempo, a especificidade da experiência temporal em algumas psicopatologias, e a relação entre o tédio e o mal-estar psíquico.

III.2.1. A fronteira entre o são e o doente

O que é estar doente? Compreende-se geralmente a doença como a negação da saúde. Assim sendo, o doente é aquele que não é são. Ora, se o estado de doença e o estado de saúde forem duas condições distintas, deveríamos encontrar uma fronteira rigorosa entre um e outro estado. Contudo, o que se verifica é que o limite de separação entre as duas condições não é assim tão nítido. E isso deriva do facto de não haver um critério que absolutamente os separe, sobretudo no que diz respeito à saúde psíquica. A saúde sempre esteve ligada à ideia de «normalidade». O problema é que a noção de normalidade é variável no tempo e é culturalmente condicionada. E a compreensão de «normal» está geralmente associada ao critério da maioria. São «normais» aqueles que maioritariamente seguem certas normas. No entanto, talvez a dificuldade advenha da própria compreensão de saúde como negação da doença.

Seguiremos a compreensão heideggeriana. Para Martin Heidegger, a doença não é uma negação da saúde mas sim a sua privação. Nos Seminários de Zollikon⁶⁵⁸, na sessão de 21 de Janeiro de 1965, Heidegger expôs esta conceção:

“O que é notável é que toda a vossa profissão médica se move no âmbito de uma negação no sentido de uma privação. Pois vocês lidam com a doença. O médico pergunta a alguém que o procura: qual é o seu problema? O doente *não está* de boa saúde. Estar de boa saúde, o sentimento de bem-estar, o sentir-se bem, não estão simplesmente ausentes, estão perturbados. A doença não é a pura negação da funcionalidade psicossomática. A doença é um fenómeno de privação. Em toda a privação encontra-se a pertença essencial a algo que falta, que desapareceu. Isto parece uma trivialidade, mas é extremamente importante, justamente porque a vossa profissão se move neste âmbito. Na medida em que lidam com a doença, na

⁶⁵⁸Martin Heidegger realizou estes seminários na casa do psiquiatra Medard Boss em Zollikon (perto de Zurich), entre 1959 e 1969, destinados a profissionais da medicina psiquiátrica. São considerados fundamentais para a conceção e desenvolvimento da *Daseinsanalyse*.

verdade lidam com a saúde, no sentido de saúde que falta e deve ser novamente recuperada.”⁶⁵⁹

Se a doença for privação da saúde, então não haverá efetivamente uma separação entre dois estados mas uma modificação de uma existência que se vê privada de saúde e que precisa de ajuda para recuperar a condição de que foi privada. No diálogo de 24 de Abril a 4 de Maio de 1963 com Medard Boss, Heidegger afirma:

“O ser humano é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de se esquecer, de não conseguir lidar consigo. Este perigo está ligado à liberdade do ser humano. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à incompletude da sua essência. Toda a doença é uma perda de liberdade, uma restrição da possibilidade de viver.”⁶⁶⁰

A privação da saúde é um fenómeno existencial. Quando perspetivamos este fenómeno de um ponto de vista físico-biológico⁶⁶¹ ou meramente psíquico perdemos de vista a essência da doença. Um ser humano pode ficar privado de saúde porque constitui uma existência em aberto, uma existência projetada para inúmeras possibilidades. Ora, a doença é uma dessas possibilidades, e é uma possibilidade que inviabiliza outras possibilidades e por isso restringe a nossa liberdade. Por isso, ajudar um ser humano privado de saúde deve passar por perspetivá-lo na sua singularidade existencial.

⁶⁵⁹ HEIDEGGER, M.: *Séminaires de Zurich*, edição de Medard Boss, tradução de Caroline Gros, Paris, Gallimard, 2010, pp. 86-87: « *Ce qui est remarquable est que toute votre profession médicale se meut sur le terrain d'une négation au sens de une privation. Car vous avez affaire à la maladie. À quelqu'un qui vient le voir, le médecin demande : qu'est-ce qui ne vas pas ? Le patient n'est pas en bonne santé. L'être en bonne santé, le sentiment de bien-être, le se-sentir ne sont pas simplement plus là, ils sont perturbés. La maladie n'est pas la pure négation de la fonctionnalité psychosomatique. La maladie est un phénomène de privation. Dans toute privation se trouve l'appartenance essentielle à ceci que quelque chose manque, que quelque chose s'en est allé. Cela paraît être une trivialité, mais c'est immensément important parce que, justement, votre profession se meut dans ce domaine. Dans la mesure [59] où vous avez affaire à la maladie, vous avez en vérité affaire à la santé au sens où c'est la santé qui manque et qui doit être à nouveau restaurée.* »

⁶⁶⁰ *Idem*, p. 226 : « *L'être humain a essentiellement besoin d'aide car il est toujours en danger de se perdre, de s'oublier, de ne pas venir à bout de lui-même. Ce danger est en rapport avec la liberté des êtres humains. Toute la question du pouvoir-être-malade est en rapport avec l'incomplétude de son essence. Toute maladie est une perte de liberté, une restriction à la possibilité de vivre.* ».

⁶⁶¹ Segundo Henri Maldiney, o patologista Aschoff declarava que a doença ameaça a existência biológica. E Maldiney questiona: Mas porquê dizer «existência biológica»? Pois qual é a parte do homem que não é aqui ameaçada? O lado não biológico? Digamos portanto tranquilamente que a doença no homem tem o sentido de uma ameaça à existência humana. Lidamos aqui com homens doentes e não com animais. Logo, partimos do homem cuja existência é mais ou menos ameaçada. Cf. MALDINEY, H.: *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 3ª edição, 2007 (1ª edição: 1991), p.74.

Como é que a ciência moderna perspectiva o humano? E como é que essa perspectiva condiciona, particularmente, a psiquiatria e a psicologia?

“Grande parte da teoria da psicoterapia contemporânea retirou a sua concepção dos humanos de uma visão da realidade moldada pelas ciências naturais (...). O naturalismo, a base comum para as abordagens freudiana e empíricas, defende que, uma vez que os humanos são parte da natureza, podem ser compreendidos através da aplicação dos mesmos critérios de explicação usados para as outras partes da natureza.”⁶⁶²

Neste sentido, Henri Maldiney afirmou que aqueles que tratam do homem doente, tratam do homem. Bem entendido, mas frequentemente mal-entendido. Pois acontece que o olhar sobre o homem doente seja centrado tão fixamente na doença que cessemos de ver o homem e não compreendamos mais o que é a sua doença.⁶⁶³

Quais as influências do naturalismo nas ciências que estudam os fenómenos psíquicos humanos? Segundo Charles B. Guignon⁶⁶⁴, há três assunções que passam a influenciar a concepção do humano nas psicoterapias: os seres humanos são objetos físicos entre outros na natureza, distinguindo-se por possuírem uma consciência e por poderem atuar livremente no mundo, sendo o «eu» um «sujeito de interioridade» ou centro de ação; a concepção de ação é baseada em cálculos meios-fins e origina as psicoterapias de desenvolvimento pessoal que visam reorientar a nossa vida com base num projeto racional e assente no princípio da utilidade e do sucesso⁶⁶⁵; um modelo conflitual das relações entre os humanos que nos faz ver os outros como facilitadores ou como obstáculos à concretização dos nossos objetivos.

A *Daseinsanalyse*⁶⁶⁶ pensada por Heidegger propõe uma nova perspectiva sobre o ser humano, que se afasta do modelo naturalista. O humano passa a ser encarado como Dasein.

⁶⁶² GUIGNON, C. B.: « Autenticidade, Valores Morais e Psicoterapia ». In: *Poliedro Heidegger*, Charles Guignon (dir), Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 237.

⁶⁶³ Cf. Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie*, p. 216.

⁶⁶⁴ Cf. Guignon, C. B., *op. cit.*, pp. 238-39.

⁶⁶⁵ Estas psicoterapias conjugam-se com o fenómeno crescente do *Coaching*.

⁶⁶⁶ O termo *Daseinsanalyse* é aqui entendido em sentido ôntico como uma prática de acompanhamento médico de tipo psicoterapêutico assente na fenomenologia, ao passo que em *Ser e Tempo* corresponde a uma análise das estruturas existenciárias do Dasein (sentido ontológico).

“Deixar-ser este ente – assim-e-assim-como-Dasein - só é possível se nos abstrairmos do projeto de ente (no caso, do ser humano) como ser vivo racional, como sujeito na relação sujeito/objeto, como ser vivo produzindo-se a si mesmo (Marx) e se, antes de tudo, o projeto do ser humano como ser-aí for realizado e mantido constantemente – só à luz deste projeto podemos investigar o ente (ser humano) conforme o Dasein. / Exige-se do médico o mais difícil: a passagem do projeto do ser humano como ser vivo racional para o ser humano como Dasein.”⁶⁶⁷

Mas o que devemos entender por *Daseinsanalyse*? Este termo pode ter três significados diferentes. 1. Em *Ser e Tempo*, o termo significa a clarificação das determinações do Dasein, isto é, dos existenciários. Trata-se da *Daseinsanalyse* ontológica. 2. Pode significar também a evidenciação e descrição de fenómenos que se mostram concretamente num Dasein singular. Trata-se da *Daseinsanalyse* praticada pelo médico e analista na sua relação com um paciente. Essa análise orienta-se necessariamente a partir dos existenciários evidenciados na analítica do Dasein. 3. Pode significar ainda uma possível disciplina que tem por objetivo expor os fenómenos existenciais do Dasein histórico-social e individual, no sentido de uma antropologia ôntica. Trata-se de uma antropologia existencial conforme à analítica existenciária e que pode ser dividida em antropologia da normalidade e em antropologia *daseinsanalítica*.⁶⁶⁸

Heidegger critica o modelo teórico de psicologia influenciado por Freud. Critica particularmente a ideia de pulsão e o seu papel na explicação dos fenómenos humanos.⁶⁶⁹ Afirma que a pulsão não devia constituir uma tentativa de explicação e que este modelo explicativo deriva de uma ciência cujo domínio de realidade não é o ser humano mas sim a mecânica. Defende que o determinante não é uma ânsia ou pulsão que nos impulsiona para algo, mas sim o si-mesmo que enquanto projeto nos antecede e dá um sentido ao que fazemos ou desejamos fazer. Por outras palavras, é o cuidado que

⁶⁶⁷ Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, p. 309 : «*Laisser-être cet étant tel et tel en tant que Dasein n'est possible que si l'on fait abstraction du projet de l'étant (ici de l'être humain) en tant que vivant raisonnable, en tant que sujet dans la relation sujet/objet, en tant que vivant se produisant soi-même (Marx), et qu'avant tout le projet de l'être humain en tant qu'être le là est accompli et constamment soutenu – ce n'est qu'à la lumière de ce projet que l'on peut rechercher l'étant (être humain) conformément au Dasein. / Le plus difficile est exigé du médecin : le passage du projet de l'être humain en tant que vivant raisonnable à l'être humain en tant que Dasein.*»

⁶⁶⁸ Cf. DASTUR, F.: “Qu'est-ce que la *Daseinsanalyse*?”. In: *Phainomenon* (Lisboa) n° 11, 2006, pp. 128-29.

⁶⁶⁹ Cf. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 241.

orienta a nossa ação e não uma causalidade pulsional. Ora, partindo de um modelo de psiquismo científico nunca chegamos à estrutura do cuidado, nem ao ser-no-mundo.⁶⁷⁰

Esta nova perspectiva preconizada por Heidegger – a *Daseinsanalyse* – cria uma ponte possível entre a filosofia e a psiquiatria, criando uma nova relação: a relação entre a fenomenologia filosófica (teórica) e a fenomenologia psiquiátrica (prática). E leva ao desenvolvimento de uma nova concepção de psiquiatra: a do psiquiatra fenomenólogo.

III.2.2. Psicopatologias e perturbação da experiência do tempo

Recordemos que o cuidado é o que articula a complexidade existenciária do todo que constitui o Dasein e que o cuidado, sendo um fenómeno complexo, necessita de um fenómeno ainda mais originário que ontologicamente o suporte, e que esse fenómeno é a temporalidade. Recordemos ainda a tripla estrutura fundamental do ser-no-mundo: “ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar à beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”. Nesta aceção temporal, o estado de privação de saúde implicará uma modificação da temporalização dos momentos estruturais do cuidado. Logo, a privação de saúde psíquica implicará uma temporalização perturbada do si-mesmo, na qual o cuidado em propriedade, isto é, o cuidado do próprio ser está em falta.

“(…) a relação ao tempo perturbada do homem psiquicamente doente só se deixará compreender a partir da relação ao tempo originário, percebido naturalmente, constantemente interpretável e datado, e não em relação ao tempo calculado, que provem de uma representação do tempo como uma sequência de agoras em si vazios e “sem caráter”.⁶⁷¹

Não foi apenas Heidegger que defendeu a relação entre a doença psíquica e a experiência do tempo. Também Eugène Minkowski propôs uma nova abordagem da

⁶⁷⁰ Cf. *Idem*, p. 240.

⁶⁷¹ *Idem*, p. 83 : « (...) le rapport perturbé au temps de l'être humain psychiquement malade ne se laissera comprendre qu'à partir du rapport au temps originel, naturellement perçu, toujours interprétable et daté de l'être humain, et non par rapport au temps calculé qui provient d'une représentation du temps comme une suite de maintenants en soi vides et sans « caractère ». »

psicopatologia relacionando-a com a alteração do tempo vivido. Segundo Georges Charbonneau⁶⁷², o primeiro paradigma da psicopatologia fenomenológica – o paradigma fundador - foi o da «alteração do tempo vivido», centrado na obra de Eugène Minkowski, *Le Temps Vécu*⁶⁷³ que, por sua vez, foi influenciado pelo pensamento de Henri Bergson. E o que leva à alteração do tempo vivido, o tempo produzido por cada um? É este tempo que importa verdadeiramente para compreender as patologias mentais. São as alterações desta instância temporalizante que a psiquiatria fenomenológica explora.

Com base na concepção de tempo vivido, e explorando a relação entre a fenomenologia das psicoses e a fenomenologia do tempo, Arthur Tatossian⁶⁷⁴ diz-nos que, por um lado, o tempo é constituído pela subjetividade mas, por outro lado, sendo uno com a subjetividade, ele é tempo constituinte, motor e meio de toda a constituição. Como as alterações desse tempo constituinte são alterações da subjetividade e como elas dominam o ser-psicótico, a descrição do tempo constituído não pode ser senão uma etapa da fenomenologia das psicoses. Passar do tempo constituído que é o tempo vivido⁶⁷⁵ ao tempo constituinte é colocar o problema da subjetividade e da sua génese. Há uma génese do tempo vivido, e mesmo num duplo sentido. O primeiro, evidente mas não especificamente fenomenológico, é o da génese biográfica das alterações do tempo vivido. O segundo, muito evidentemente fenomenológico, é o da génese subjetiva do tempo vivido, da sua constituição na e pela subjetividade. O tempo fenomenológico propriamente dito não está ao nível da pessoa – como o tempo vivido pode parecer estar – mas é uno com a subjetividade pela qual a pessoa também é constituída. É preciso ir além do tempo vivido até ao tempo fenomenológico e a essa subjetividade, passar da fenomenologia descritiva à fenomenologia genética para ver as alterações base que, através das alterações do tempo vivido, conduzem aos distúrbios do tempo.

Também a hermenêutica de Paul Ricoeur aponta para a relação entre as doenças psíquicas e a perturbação da experiência do tempo. Arlette Joli, a propósito do

⁶⁷² CHARBONNEAU, G.: « *Les paradigmes de la psychopathologie phénoménologique* ». In: *La psychopathologie phénoménologique*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, Georges Charbonneau (dir.), 2º semestre de 2006, nº 7, pp. 21 e 22.

⁶⁷³ MINKOWSKI, E.: *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, D'Artrey, 1933.

⁶⁷⁴ Cf. Tatossian, A., *La phénoménologie des psychoses*, pp. 109-10.

⁶⁷⁵ Tatossian, seguindo Erwin Straus, distingue dois tipos de tempo vivido: o tempo imanente ao vivido (o tempo do eu, o tempo pessoal) e o tempo transcendente ao vivido (o tempo do mundo, o tempo intersubjetivo). Cf. *Idem*, p. 90.

contributo de Ricoeur para a psicopatologia, afirma que os fenómenos psicopatológicos se apresentam frequentemente como distúrbios da temporalização interna. A personalidade, a identidade e o humor estão ligados a variações de ritmos complexos cuja perturbação é fonte de sofrimento psíquico.⁶⁷⁶

André Green, analisando o papel de Freud no questionamento da conceção do tempo humano, afirma que a ideia de um tempo humano cujo fio pudesse ser esticado da origem até ao fim não é mais defensável.⁶⁷⁷ Green apresenta a imagem do tempo humano como «tempo estilhaçado» [*le temps éclaté*]. Pensando particularmente no encontro analítico, afirma que é a partir desse encontro que se pode observar, analisar, pensar as vicissitudes desse «tempo estilhaçado». E que jamais o analista se pode satisfazer com a conceção corrente de um tempo homogéneo, unificado, linear, marcado por uma sucessividade monótona. E que podemos concluir das sessões de análise que diversas temporalidades coabitam num mesmo ser humano e que necessitam do contexto do tratamento para se deixarem articular.⁶⁷⁸

O que ressalta nestas perspetivas é que o estudo e o tratamento das psicopatologias devem assumir uma compreensão do tempo como tempo originário de cada ser humano, e não a compreensão tradicional do tempo cronológico e impessoal. Pois é essa temporalidade que sofre alterações, as quais estarão intimamente relacionadas com o sofrimento psíquico.

Do ponto de vista heideggeriano, podemos distinguir a temporalização em autêntica e inautêntica. A temporalização mais comum, a inautêntica, é aquela que gera perturbações. “Uma vida inautêntica vem a ter a estrutura temporal deformada que Heidegger chama de «fazer-presente» [*vergegenwärtigen*]. Envoltos nas necessidades do momento, entendemo-nos em termos do que é determinado pelo sucesso ou fracasso, pela exequibilidade ou inexecuibilidade, do [nosso] comércio com as coisas. (...) Os fins da vida são vistos como fixos, sem estarem em questão. São recompensas bem merecidas, que esperamos por termos atuado corretamente: o *martini* ao fim do dia ou o fim-de-semana em frente à televisão. (...) A forma inautêntica de vida, como Heidegger

⁶⁷⁶ JOLI, A.: “Le sens de la mémoire. L’herméneutique de Paul Ricoeur et son apport à la psychopathologie ». In: *La psychopathologie phénoménologique*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, Georges Charbonneau (dir.), 2º semestre de 2006, nº 7, p. 140.

⁶⁷⁷ GREEN, A.: *Le temps éclaté*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2000, p. 45.

⁶⁷⁸ *Idem*, p. 77.

a descreve, parece ser um perfeito terreno para a reprodução deste tipo de desmoralização e desordens internas encontradas entre os atuais candidatos à psicoterapia.⁶⁷⁹

Já a autenticidade caracteriza-se por uma temporalização distinta, uma temporalização em que o ser humano se centra no seu ser-para-a-morte concentrando-se no seu poder-ser-total e escolhendo no presente as possibilidades que farão com que venha a ser este ou aquele tipo de pessoa. Nesta perspectiva, o que conta não são os meios-fins que nos vão sendo continuamente impostos do exterior, mas sim o fim último que é o si-mesmo tomado em propriedade, quer dizer, lucidamente assumindo a sua liberdade e escolhendo o seu vir-a-ser enquanto projeto da sua responsabilidade. Esta é uma relação «saudável» com a temporalidade que somos porque a assumimos como tal e, conseqüentemente, gerimos e controlamos o tempo cronológico de acordo com o nosso projeto existencial, ao invés de nos deixarmos controlar pelas exigências de um tempo imposto pela impessoalidade da organização social. Contudo, perseverar na temporalidade autêntica pode ser uma tarefa difícil, pois o ser humano não está habituado a conceber a sua vida como um projeto existencial nem como temporalidade própria e por isso enreda-se facilmente num fazer-tempo inautêntico.

Quando temporalizamos inautenticamente a nossa temporalidade esquecemo-nos do que propriamente somos e alienamo-nos no ser-com-os-outros, guiando as nossas escolhas pelo que «Eles» ditam e tornando-nos mais uma peça na engrenagem do «Nós impessoal». Ora, no tempo histórico em que vivemos, marcado pela supremacia da técnica e da sua produtividade, este tipo de temporalização torna-nos mais suscetíveis à privação da saúde psíquica e tornam-se frequentes as situações daqueles que, mesmo não sendo objeto de diagnóstico de uma psicopatologia, sofrem psiquicamente. Esse sofrimento está associado à relação que estabelecemos com o tempo. A temporalização, por sua vez, está associada a determinadas tonalidades afetivas que resultam em bem-estar ou mal-estar psíquico.

⁶⁷⁹ Guignon, C. B., «Autenticidade, Valores Morais e Psicoterapia», pp. 247-48.

III.2.3. A perturbação da experiência temporal em algumas doenças psíquicas

Vejamos alguns exemplos de como a privação de saúde psíquica pode estar em relação com o «fazer tempo», seguindo o testemunho de vários autores.

Começemos com Arthur Tatossian⁶⁸⁰ que, a propósito da alienação esquizofrénica, refere o caso Anne, paciente de W. Blakenburg, afetada por hebefrenia⁶⁸¹. Em Anne o tempo vivido não é perturbado e ela é bem orientada no tempo do mundo. Mas a alteração do tempo transcendental/fenomenológico implica a falha de continuidade com o anterior e portanto de continuidade essencial à identidade do Eu e à confiança na permanência de um estilo constitutivo de experiência. Ela pode fazer experiências mas estas não se incorporam em si, não se sedimentam como hábitos. O hebefrénico é desligado do passado e do futuro. Nessa condição, o presente como apresentação é pura descontinuidade e a confiança transcendental que a apresentação funda desaparece.

Prossigamos com a depressividade e a depressão⁶⁸², que afetam inúmeras pessoas nos nossos dias. Como é que o ser humano se relaciona com o tempo quando afetado por uma depressão ou pela depressividade?

No caso do depressivo, e segundo António Coimbra de Matos, ele...

“está na relação objetual atual como um desterrado (...). Saudoso do que está distante – no tempo, como no espaço –, do remoto, não pode investir o recente ou atual. A sua prisão ao passado (...) não lhe permite prender o presente e nele encontrar interesse. E assim, o tempo futuro é fantasiado – e, às vezes, até mesmo programado – como um tempo de revisitação do passado ou de ressurgência deste; e não como tempo de criação de um novo e diferente. O depressivo sofre então de uma verdadeira síndrome de nostalgia ou saudade. (...) É esta tendência à

⁶⁸⁰ Cf. Tatossian, A., *La phénoménologie des psychoses*, p. 64.

⁶⁸¹ A hebefrenia é uma forma de esquizofrenia.

⁶⁸² Qual a diferença entre elas? Para António Coimbra de Matos, o doente deprimido apresenta uma depressão clínica manifesta, com sintomas evidentes, ao passo que o indivíduo depressivo, sem sintomatologia franca de depressão, arrasta uma verdadeira depressão latente, mais ou menos encoberta por mecanismos antidepressores. Cf. MATOS, A. C. de: “Depressão, depressividade e depressibilidade”. In: *A Depressão*, Lisboa, Climepsi Editores, 2001, pp. 44-49.

recuperação do passado que caracteriza a depressividade. Por isso, a sua «cura» espontânea é a criação artística (não é uma verdadeira cura mas mais uma ilusão de cura). E é também a esperança (ainda que esbatida) na recuperação do passado que barra o deslizar para a depressão autêntica (...). A depressividade é, assim, um tempo parado, um tempo morto; uma letargia, uma hibernação; uma delonga no curso existencial.”⁶⁸³

Na perspetiva de Minkowski, o caso do deprimido é semelhante na sua relação ao passado.

“Minkowski, ao considerar a depressão como uma doença do tempo vivido, parte da evidência clínica segundo a qual no doente deprimido o *futuro está bloqueado*. Não se trata da sucessão cronológica dos momentos de tempo que está bloqueada mas, antes, a propulsão para o futuro. (...) Assim, ultrapassado pelo curso do tempo, é rejeitado para o passado, o que cria as condições propícias para re-actualizar os conflitos do passado e para re-viver os insucessos pessoais. Quanto ao futuro, também ele sofre uma modificação profunda (...) Enquanto que na vida normal a previsão do resultado não paralisa os nossos projetos (...), no deprimido estes dois aspetos (o futuro e as previsões) da temporalidade não se equilibram. (...) Um outro aspeto desta doença do tempo, e que tem merecido desenvolvimentos actuais, prende-se com as características próprias da depressão ansiosa, na qual o doente vive uma *espera ansiosa do futuro*. Esta espera é também uma projecção da fatalidade, pois estar angustiadamente à espera do que vai acontecer, é viver sob a forma de uma antecipação, que é no fundo uma consequência do inexorável do passado (...).”⁶⁸⁴

Haverá alguma diferença entre neurose e psicose no que respeita à relação do ser humano com o tempo? Segundo Georges Charbonneau, sim. Nas neuroses, a apreensão do tempo estritamente objetivo (aquele dos calendários ou do domínio social) e o acordo com ele são afetados, enquanto o tempo fenomenológico, tempo constituinte não é afetado. Inversamente, nas psicoses, e na verdadeira melancolia, é o tempo constituinte que é afetado, e apenas ele. Na melancolia, o homem já não possui futuro, e

⁶⁸³ MATOS, A. C. de, “Depressividade, reparação narcísica e neurose”, in *A Depressão*, Lisboa, Climepsi Editores, 2001, p. 77.

⁶⁸⁴ TEIXEIRA, J. M.: “A vivência do tempo no deprimido. Um olhar sobre Eugène Minkowski.” In: *Saúde Mental*, Volume V, Nº 1, Janeiro/Fevereiro de 2003, pp. 9 e 10.

carrega agora todo o peso do ter-sido. Esse ter-sido pode dar-se como *debet* e como culpa.⁶⁸⁵

Segundo Tatossian⁶⁸⁶, o tempo psicológico e consciente dá conta das neuroses porque nelas o vazio do presente é experimentado pelo doente, culminando num bloqueio da decisão existencial. Este bloqueio pode assumir formas patológicas e não patológicas, nas quais o neurótico preenche o vazio do presente através da busca frenética de um conteúdo exterior à pessoa, indo do colecionismo ao donjuanismo, passando pelas toxicomanias e pela «mania» do trabalho. A forma temporal dessa busca é a repetição inautêntica que abandona toda a totalização biográfica para se limitar ao presente pontual, num recomeço perpétuo.

A melancolia é outro mal psíquico que implica uma temporalização própria. Para Maldiney⁶⁸⁷, na temporalização do melancólico o tempo não se expande, a identidade do presente e do futuro denuncia um estado estacionário do tempo, que já não se temporaliza. O presente não se abre senão à sua repetição indefinida, sem confronto com o tempo que vem. Tatossian confirma esta ideia afirmando que a alteração melancólica do tempo vivido é abrandamento e estagnação do tempo íntimo, do tempo imanente ao sujeito, que já não é regido pelo primado do futuro e que perde o seu sincronismo com o tempo do mundo.⁶⁸⁸ A imobilização do tempo vivido e o bloqueio do futuro opõem-se à liquidação automática do passado de que goza o homem normal. Não é no futuro, na possibilidade de o mudar pela ação, que o melancólico procura a saúde mas no esforço vão de mudar o passado. No melancólico, o passado não se pode dissipar e faz-se sempre mais pesado e determinante.⁶⁸⁹

Também Peter Hartocollis, na sua obra *Time and Timelessness*, frisou a relação entre as psicopatologias e a experiência do tempo, mostrando a especificidade dessa experiência em vários tipos de distúrbios psíquicos. E mostrando ainda a relação entre a experiência temporal e a experiência afetiva. Por exemplo, no que toca à ansiedade e à depressão, refere⁶⁹⁰ que elas estão relacionadas do mesmo modo que o medo e o pesar.

⁶⁸⁵ Cf. Charbonneau, G., *Les paradigmes de la psychopathologie phénoménologique* », p. 22.

⁶⁸⁶ Cf. Tatossian, A., *La phénoménologie des psychoses*, p. 101.

⁶⁸⁷ Cf. Maldinet, H., *Penser l'homme et la folie*, p. 44.

⁶⁸⁸ Cf. Tatossian, A., *op. cit.*, p. 91.

⁶⁸⁹ *Idem*, p. 98.

⁶⁹⁰ Cf. HARTOCOLLIS, M. D.: *Time and Timelessness or The Varieties of the Temporal experience (A Psychoanalytic Inquiry)*, Connecticut, International Universities Press, 1986 (1ª edição: 1983), p. 59.

Nós tememos um mal por vir e sentimos pesar por um que já passou. O que relaciona estes afetos entre si é o enquadramento temporal de referência. A ansiedade, tal como o medo, refere-se a um mal futuro; a depressão, como o pesar, refere-se a um mal que ocorreu. O que Hartocollis considera específico dos afetos é que:

“a orientação particular do ego no tempo fornece um elemento essencial na caracterização de uma determinada experiência afetiva, determinando em larga medida se a experiência vai ser de ansiedade, de depressão, de euforia, etc.”⁶⁹¹

Hartocollis defende ainda que quanto menos estivermos conscientes do tempo (como duração ou como perspectiva), maior é a probabilidade de estarmos livres de psicopatologias.⁶⁹²

Estas referências à esquizofrenia, à depressão, à depressividade, à ansiedade e à melancolia, visaram a confirmação da existência de uma relação entre a afetividade e a temporalização da temporalidade nas psicopatologias e no sofrimento psíquico em geral. De um ponto de vista fenomenológico, a doença ou o sofrimento psíquico apresentam tonalidades afetivas próprias e estas articulam-se com temporalizações específicas. Por isso, ajudar um ser humano que sofre psiquicamente deve passar pela desocultação dos processos afetivos e temporais que estão na base do seu sofrimento, tomando esse ente humano como um existente singular ao invés de perspectivá-lo como mais um caso de uma determinada doença.

III.2.4. A experiência do tédio enquanto manifestação de mal-estar psíquico

Sendo o tédio uma tonalidade afetiva que perturba a experiência do tempo - tornando-a ansiosa ou estagnada e, no limite, insuportável -, haverá relação entre esta tonalidade e a saúde psíquica? Do ponto de vista da psicopatologia fenomenológica, e até especificamente da *Daseinsanalyse*, a relação existe. A perturbação da temporalização inerente ao tédio pode estar na origem da privação da saúde do Dasein

⁶⁹¹ *Idem*, p. 77: “(...) the ego’s particular orientation in time provides an essential element in the qualifications of a particular affective experience, determining to a large extent whether the experience is going to be that of anxiety, depression, elation, and so on.”

⁶⁹² Cf. *Idem*, p. 125.

que sofre psicicamente. Confirmaremos esta possibilidade através de bibliografia relativa à fenomenologia psiquiátrica, tomando como referências Medard Boss, Henri Maldiney, Arthur Tatossian, Georges Charbonneau, Michèle Huguet e Franca Madioni.

Medard Boss, num dos diálogos com Martin Heidegger, afirma:

“Somos obrigados pelos nossos pacientes a ver o ser humano no seu fundamento essencial, pois «a neurose moderna do tédio-e-da-perda-do-sentido» já não se deixa encobrir pela máscara ou pelo véu de sintomas patológicos isolados. Se tratarmos apenas o sintoma, um outro sintoma irá fazer a sua aparição. Hoje em dia, cada vez com mais frequência, há pessoas que consultam um psicoterapeuta e que não apresentam «sintomas» em geral no sentido de perturbações localizadas de tipo psíquico ou físico, e que o fazem simplesmente por não verem mais sentido na sua vida que se tornou insuportavelmente tediosa.”⁶⁹³

Do ponto de vista de Medard Boss, um médico especialista em saúde mental - um psiquiatra -, o ser humano moderno sofre devido ao tédio e à perda de sentido que ele acarreta. Mesmo que isso não seja considerado uma doença, é já um modo de privação da saúde psíquica e por isso há tantas pessoas que recorrem aos psicoterapeutas solicitando ajuda para lidar com o seu mal-estar. Para ajudar este tipo de paciente, o psicoterapeuta não deve tratá-lo tendo apenas em conta os sintomas que manifesta, deve antes considerá-lo na sua totalidade enquanto uma existência que sofre e cujo sofrimento tem que ser compreendido na sua singularidade; o psicoterapeuta deve investigar o fundamento existencial desse mal-estar.

Como é que encontramos o fenómeno do tédio em contextos psicopatológicos? Há quem defenda que o tédio na psicopatologia constitui um paradoxo: apesar de ser um fenómeno frequente e importante na clínica, não é levado a sério na psiquiatria. Por exemplo, Michèle Huguet⁶⁹⁴:

⁶⁹³ Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, pp. 228-29: «*Nous sommes contraints par nos patients à voir l'être humain en son fondement essentiel, parce que «la névrose moderne de l'ennui-et-de-la-perte-du-sens» ne se laisse plus recouvrir par la masque ou le voile de symptômes pathologiques isolés. Si l'on ne traite que le symptôme, c'est alors un autre symptôme qui fait aussitôt son apparition. À l'heure actuelle, de plus en plus souvent des personnes qui n'ont pas de «symptômes» en général au sens de perturbations fonctionnelles localisées de type psychique ou physique viennent consulter un psychothérapeute simplement parce qu'elles ne voient plus de sens à leur vie qui est devenue insupportablement ennuyeuse.* »

⁶⁹⁴ Cf. HUGUET, M.: «L'ennui entre philosophie et psychopathologie ». In: CHARBONNEAU, G., et al: *Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, p. 35.

“O tédio é antes de tudo polimórfico. As suas manifestações podem ser somáticas como no bocejar ou na necessidade excessiva de sono, ou psíquicas como aquele sofrimento íntimo que descolora tudo, (...) que confronta com um mundo que se tornou plano, indiferenciado (...). Quotidiano e dito «normal», o tédio associa-se à espera de um início, à monotonia de um dia, como o tédio bem conhecido dos domingos. Em psicopatologia, houve o engenho de o confinar, erroneamente a meu ver, apenas ao registro das depressões. Embora o tédio apresente afinidades inegáveis com o humor depressivo e intervenha como sabemos no início como no decurso de uma depressão, ele é antes de tudo transnosográfico, da mesma forma que pode afetar todas as estruturas psíquicas. (...) / O seu próprio reconhecimento é problemático. Há formas de tédio não ditas, representadas somaticamente na impressão de peso, de sonolência, ou numa hiperatividade que não tolera nenhum vazio, e que vale como fuga em frente para evitar a dor da permanência.”⁶⁹⁵

Huguet afirma ainda que “o tédio está no limite do indizível”⁶⁹⁶. A referência à dimensão existencial é central na abordagem do tédio como é central em toda a sintomatologia ligada à afetividade, quer dizer, em toda a patologia do indizível. O tédio não é nem normal nem patológico em si mesmo.⁶⁹⁷

O tédio é uma tonalidade afetiva que pode afinar-nos dentro de um quadro de saúde psíquica ou já num quadro de privação dela. Num contexto de saúde e de funcionalidade psíquica, o tédio é «normal», mesmo que seja sentido com muita frequência.

Também na opinião de Franca Madioni⁶⁹⁸, do ponto de vista da psicopatologia o tédio não evoca uma única zona, sendo importante sublinhar os aspetos transnosográficos. Na sua opinião, o tédio é frequentemente associado à depressão, mas

⁶⁹⁵ *Ibidem*: «L'ennui entre philosophie et psychopathologie », p. 36: «L'ennui est avant tout polymorphe. Ses manifestations peuvent être somatiques comme dans le bâillement ou le besoin excessif de sommeil, ou psychiques comme cette souffrance intime qui décolore tout (...), confronte à un monde devenu plat, indifférencié (...). Quotidien et dit «normal», l'ennui s'associe à l'attente d'un départ, à la monotonie d'une journée, comme l'ennui bien connu des dimanches. En psychopathologie, on s'est ingénié à le cantonner, à tort me semble-t-il, dans le seul registre des dépressions. S'il présente des affinités indéniables avec l'humeur dépressive et intervient comme on le sait au début comme au décours d'une dépression, il est avant tout transnosographique de la même façon qu'il peut affecter toutes les structures psychiques. »

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ Cf. *Idem*, p. 38.

⁶⁹⁸ MADIONI, F.: «Eloge de l'ennui. Une étude de phénoménologie et de psychopathologie.» *In: La psychopathologie phénoménologique*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, Georges Charbonneau (dir.), 2º semestre de 2006, n° 7, pp. 124-132.

seria mais justo aproximá-lo dos fenómenos paradespressivos.⁶⁹⁹ Metáfora do cinzento, do pardo, o tédio parece pelos seus múltiplos aspetos pertencer à semântica da depressão e, no entanto, diferencia-se dela. Mais do que um processo depressivo, trata-se sobretudo de um fechamento para a depressão, de uma defesa contra a posição de depressividade. Logo, mais do que ser um depressivo, aquele que se entedia tenta proteger-se da experiência da sua própria depressividade.⁷⁰⁰

Maldiney⁷⁰¹ apresenta a temporalização inerente ao tédio da seguinte forma: entre o tempo do eu, imanente ao vivido, e o tempo transcendente, o dos outros e das coisas, a harmonia pode romper-se: pode produzir-se um desfasamento no sentido de um avanço ou de um atraso. É o que acontece no tédio. No tédio a tensão de duração do tempo imanente é maior que a do tempo transcendente, de modo que as antecipações ou os apelos do eu, ultrapassando os afluxos do *Umwelt* e do *Mitwelt*, permanecem em conflito no vazio. Também Tatossian nos fala do fenómeno do tédio⁷⁰² como experiência temporal de assincronismo. E afirma que esse assincronismo é por vezes possível no ser normal, como no caso do tédio enquanto incapacidade de fazer coincidir o tempo do Eu com o tempo transitivo do mundo. Mas aqui o tempo do Eu não é alterado e o seu traço fundamental, a vontade de abertura ao futuro e portanto a vontade de ação, permanece presente. Quer dizer que o «tédio normal» consiste num assincronismo entre a realidade atual e a orientação dos valores individuais. Já o «tédio patológico» pode ser uma etapa inicial da melancolia. No melancólico, o desfasamento entre tempo transitivo e tempo imanente procede da alteração do segundo, e as mudanças do mundo exterior podem ser insuportáveis ao doente porque o fluxo do tempo do mundo evidencia a imobilidade do tempo imanente.

Embora as opiniões sejam divergentes quanto à presença do afeto do tédio na depressão, na depressividade ou nos fenómenos paradespressivos, elas convergem, por um lado, no sentido de inscreverem o tédio neste conjunto de fenómenos psíquicos associados à depressão e, por outro, de conferirem a este afeto uma posição de transversalidade entre vários distúrbios psíquicos. Peter Hartocollis⁷⁰³, por exemplo,

⁶⁹⁹ Cf. *Idem*, p. 127.

⁷⁰⁰ Cf. *Idem*, p. 128.

⁷⁰¹ Cf. Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie*, p. 191.

⁷⁰² Cf. Tatossian, A., *La phénoménologie des psychoses*, p. 91.

⁷⁰³ Cf. Hartocollis, M. D., *Time and Timelessness, or The Varieties of the Temporal experience (A Psychoanalytic Inquiry)* pp. 79-110.

refere o tédio como afeto envolvido não só em distúrbios neuróticos mas também no Distúrbio de Personalidade Limite [*borderline disorder*].

Como vimos na segunda parte, a propósito do *Livro do Desassossego*, o sentimento do tédio encerra em si outras afeções, como o cansaço, a náusea, a angústia. Há como que um constelação afetiva do tédio, na qual “cada afeto pode devir um outro afeto”⁷⁰⁴.

A fadiga, particularmente, é uma afeção que se assemelha ao tédio e que faz parte da sua constelação. Para Franca Madioni⁷⁰⁵, a fadiga de que certos pacientes se queixam, sem que a possamos assimilar à depressão ou a outra entidade clínica, evoca-nos aquela dor de alma que Séneca chamava o *taedium vitae*. Do ângulo do observador, a astenia do corpo e a fadiga psíquica assemelham-se de perto ao tédio. Para os pacientes que se queixam da fadiga, a dimensão do tempo tornou-se muito deformada no seu vivido pois eles sentem-se viver como se fosse ao «ralenti»: cada momento, cada instante é, para eles, dilatado. No plano da *Daseinsanalyse*, a sua experiência do mundo é perturbada pela mudança de temporalização. O tempo dilata-se ou começa a demorar. Por isso falamos de uma analogia com a experiência existencial do tédio. No sentimento de fadiga vivido pelos pacientes, há um sentimento de vazio e de não-ser que suspende a temporalidade e sobrepõe esta dimensão existencial à do tédio descrito pela filosofia, desde Kierkegaard até Sartre.

Também Georges Charbonneau⁷⁰⁶ afirma a proximidade entre fadiga e tédio, defendendo que a constelação das manifestações paradespressivas⁷⁰⁷ se define pelos sentimentos psíquicos e corporais de cansaço, de desânimo, de «para quê?», de inutilidade das coisas, de astenia, etc. As manifestações paradespressivas são constituídas por afetações da motivação que nos fazem encontrar o não-sentido. O cruzamento entre fadiga e tédio está no coração da constelação paradespressiva.

⁷⁰⁴ Gil, J., *Cansaço, Tédio, Desassossego*, p. 115.

⁷⁰⁵ Cf. MADIONI, F.: “La fatigue: entre dimension existentielle et approche clinique”. In: Charbonneau, Georges, et al: *Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, pp. 41-47.

⁷⁰⁶ Charbonneau, G.: «Les manifestations paradespressives. L’acédie entre fatigue et ennui.». In: Charbonneau, Georges, et al: *Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, pp. 27-33.

⁷⁰⁷ Georges Charbonneau distingue os fenómenos paradespressivos da depressão pelo facto de nestes não haver alteração temporal propriamente dita.

Percebemos assim que o tédio não se apresenta como afeto isolado. O tédio está envolvido numa constelação que envolve outras afinações, como a fadiga, a ansiedade ou a angústia. E não apenas aparece conjuntamente com outras tonalidades afetivas, como também parece idêntico a outras e parece até devir outras tonalidades. Por isso o tédio pode tornar-se inaparente, de tão dissimulado por passatempos e por demais afeições da nossa existência.

Embora não se possa afirmar a rigor que o tédio seja uma doença, nem mesmo um sintoma patológico, há que considerá-lo como manifestação transversal a várias psicopatologias. E, quer no campo das patologias psíquicas quer no campo da «normalidade» de uma existência, o tédio tem o seu papel, afinando uma existência dita sã ou privada de saúde. Quer num quer noutro caso, o tédio identifica-se com um mal-estar, o qual pode ou não afetar-nos na nossa funcionalidade quotidiana. Numa existência humana privada de saúde psíquica, o tédio pode constituir um sinal dessa privação na medida em que modifica a experiência do tempo, tornando-a desequilibrada. E esse desequilíbrio conduz a uma falta de liberdade do ser humano que vê limitado o seu leque de possibilidades na vida. Numa existência sã, o tédio é também manifestação de alguma coisa, não da ausência de saúde, mas sim, a meu ver, manifestação de uma ausência suficiente ou explícita de sentido para os gestos quotidianos de uma vida. Também neste segundo caso, a relação com o tempo é perturbada, embora a pessoa consiga continuar a repetir a sua rotina e a cumprir as suas obrigações.

Juntamente com o tédio, o stress⁷⁰⁸ excessivo é também um fenómeno típico da vida moderna. Quando o stress ganha contornos patológicos, afeta o ser humano física e psiquicamente, trazendo mal-estar à sua existência. O stress, tal como o tédio, está intrinsecamente relacionado com a temporalização da nossa temporalidade.

No mundo de manipulabilidade técnica, stress significa solicitação, e na maioria das vezes, solicitação excessiva⁷⁰⁹. Sentir-se stressado é sentir a falta de tempo perante as solicitações dos entes intramundanos, particularmente dos outros Dasein. Mas é

⁷⁰⁸ Naturalmente, o stress é uma resposta do organismo a estímulos que o pressionam ou ameaçam. A resposta consiste em reações que ativam a produção de hormonas, entre elas a adrenalina. A dispersão das hormonas pelas células do corpo acelera a respiração e os batimentos cardíacos. Depois o corpo acalma-se e reequilibra-se. Contudo, quando o stress é excessivo o corpo tem dificuldade em reencontrar o equilíbrio.

⁷⁰⁹ Cf. Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, p. 204.

também sentirmo-nos incapazes de suportar o presente desocupadamente, uma vez criado o hábito da ocupação contante.

Curiosamente, a experiência temporal do ser humano hodierno pode reunir tédio e stress. O ser humano ocidental típico da nossa era não suporta o chamado «tempo morto». Por um lado, porque está demasiado habituado a um ritmo de vida quotidiano de intensa ocupação e aceleração, por outro lado, porque ontologicamente foge do confronto com a vacuidade da sua existência que se manifesta através do tédio. Quando «andamos stressados» - em constante e acelerada resposta às solicitações deste mundo moderno -, ganhamos de tal forma o hábito de estar com a mente ocupada com as coisas intramundanas que, se nos vemos a sós e/ou desocupados, também nos sentimos stressados, ansiosos por um passatempo, pois não suportamos o «tempo livre» que nos deixa entediados. Dito de outra forma, porque não queremos sentir um excesso de tempo que se arrasta e nos prende no presente, acabamos por sentir o oposto, isto é, a falta de tempo presente que nos escapa vertiginosamente e que nunca parece suficiente.

O desequilíbrio próprio de uma experiência temporal acelerada e sempre lançada para a próxima tarefa que tem de se realizar leva ao absurdo de não se conseguir suportar um período de tempo que não esteja dominado por uma lista de afazeres quotidianos. Quando finalmente alguém tem uma pausa, por exemplo, em altura de férias, e o tempo cronologicamente se oferece livre, sem marcações, sem obrigações, sem agenda, acontece-lhe continuar a sentir-se stressado, procurando ansiosamente ocupações para não sentir o tempo tornar-se longo.

O grande problema na relação do humano com a temporalidade constitutiva, ou seja, consigo mesmo, tem o seu fulcro no momento estrutural do presente. Ou porque o presente parece longo ou porque o presente parece curto. Ou porque ocupamos o presente com o futuro ou porque ocupamos o presente com o passado. A grande dificuldade parece ser não conseguirmos a temporalização equilibrada do presente, não conseguirmos «fazer tempo» no presente. Se ek-sistirmos verdadeiramente no presente, conscientes da nossa existência finita e conscientes da responsabilidade das escolhas que fazemos e, ao mesmo tempo, concentrados no momento que estamos a viver, sem nos lançarmos constantemente para o passado nem para o futuro, então a experiência da relação com o si-mesmo e com o mundo será mais tranquila e menos sofredora. Pois, se

o conseguirmos, estaremos a tomar propriedade do que é originariamente e essencialmente nosso: o nosso tempo constitutivo.

Concluindo, o ser humano que sofre psiquicamente, seja esse sofrimento patológico ou não, e que no meio desse sofrimento sente tédio, é alguém que mostra incapacidade de suportar o ser que transporta em si, o ser que ele mesmo é. Pois o ser é tempo e quando não nos relacionamos bem com o tempo significa que não nos relacionamos bem com o nosso ser. Por isso, a privação da saúde existe em relação com a perturbação da experiência temporal e, por isso também, o tédio enquanto experiência perturbada do tempo pode estar presente enquanto afinação daquele que se sente existencialmente mal.

CONCLUSÃO

1. A problemática e a tese

A pergunta sobre a natureza do tédio tem um papel central neste trabalho. Contudo, a problemática fundamental é, no final das contas, a do tempo. Assim sendo, o estudo do tempo não é um mero instrumento para estudar o tédio. É mais o contrário: o estudo do tédio é que é instrumento para uma compreensão mais aprofundada do que é o tempo. Com isto não quero dizer que o fenómeno do tédio não tenha interesse em si mesmo. Claro que tem. O que eu defendo é que as tonalidades afetivas só ganham sentido quando compreendidas existencialmente. E a existência em si tem que ser compreendida temporalmente porque ela é o nosso tempo. A existência é temporalidade e a temporalidade é existência. Logo, quando nos questionamos sobre o significado do tédio, questionamo-nos sobre o sentido da nossa existência, isto é, questionamo-nos sobre a nossa projeção temporal.

Portanto, a tese defendida é sobre o fenómeno do tédio mas, ao mesmo tempo, sobre o tempo, porque o tédio é uma peculiar temporalização da temporalidade que afeta a nossa existência. O que defendemos acerca do tédio é que ele possui uma função existencial: ele é como uma voz através da qual o nosso ser nos interpela e a partir da qual somos instigados a refletir sobre a forma como existimos e o sentido de existir. Quando as possibilidades existenciais estão aí mas deixam de nos motivar porque todas elas ficam envolvidas no véu da indiferença, quando não suportamos o tempo que tarda em passar porque nada preenche verdadeiramente a nossa vontade, essa é a oportunidade para nos voltarmos para nós próprios e refletirmos sobre o porquê de tudo isto. E esta pode também ser a oportunidade para uma reviravolta existencial. Não o é necessariamente e, mesmo que não o seja, pelo menos tem o poder de nos confrontar com o mistério do ser e nos tornar mais lúcidos, ou seja, menos distraídos da nossa essência, menos perdidos num quotidiano social que nos aliena e nos faz perder a capacidade crítica de nos interrogarmos sobre o que somos e o que realmente importa na nossa existência.

2. As formas culturais do tédio

Mostramos, no primeiro capítulo, que o *taedium vitae*, a *acedia* e o *ennui* são figuras que antecedem historicamente o tédio moderno enquanto fenómeno cultural e que, portanto, o tédio nos afeta conforme a mundividência em que nos encontramos. E, por isso, circunscrevemos o nosso estudo à forma moderna do tédio existencial, ao invés de investigarmos a possibilidade de um tédio universal e intemporal. Apesar disso, ao compararmos entre si as figuras epocais do tédio, concluímos que elas têm um carácter existencial. Na antiguidade, o *taedium vitae* constitui um estilo de vida, é uma característica existencial de uma vida afetada pelo desgosto de viver. E a *acedia*, circunscrita a um contexto religioso específico – que mostra a sua natureza cultural – também manifesta um carácter existencial porque afeta o cerne de um modo de existir escolhido pelo monge. Quando o monge já não consegue concentrar-se e encontrar satisfação nas orações e na vida confinada à sua cela, é toda a sua existência que fica afetada porque o seu projeto de vida deixa de fazer sentido. Não se trata aqui do mero aborrecimento passageiro e explicável por um contexto devidamente identificado. Trata-se sim de um mal que afeta a existência no seu todo.

3. Heidegger e a fenomenologia da existência

Com Heidegger e através da sua fenomenologia da existência, concluímos que a existência é afinal ek-sistência. O ser, sendo transcendente, está sempre «em direção a», retomando a cada momento o seu ter-sido e projetando-se no porvir, o que se reflete no horizonte do presente. Por outras palavras, o ser é tempo e nós somos temporalidade ekstática, somos tempo em constituição. O tempo faz-se em nós através das temporalizações da temporalidade, que podem fazer-se prioritariamente no horizonte do passado, do presente ou do futuro. Através das temporalizações constituímos existencialmente o nosso ser histórico no mundo, numa aventura que é a nossa aventura de ser na modalidade de Dasein. E o nosso acontecer histórico dá-se numa intratemporalidade do mundo que consiste no tempo público, partilhado com os outros, medido quantitativamente e que norteia o desenrolar da nossa existência. O tempo é

uma realidade extremamente complexa cuja compreensão é fundamental para a construção de uma fenomenologia da existência.

Ek-staticamente somos Abertura para o mundo que se desvela no «aí» do nosso enlevo. E essa Abertura é co-originariamente afetiva e compreensiva. A afetividade é um traço marcante da nossa existência pois estamos desde sempre em relação afetiva com o mundo, sempre tomados por tonalidades afetivas provisórias que se formam sobre a profundidade de uma disposição afetiva permanente, que é a própria afetividade. Afetividade que pode ser marcada por tonalidades afetivas fundamentais, que são aquelas que afetam a globalidade da nossa existência e que nos aproximam de nós mesmos, contrariando a tendência das tonalidades afetivas mais superficiais que nos afastam da nossa raiz. É o caso do tédio.

Concluimos com Heidegger que o tédio é um fenómeno afetivo e temporal. Afetivo porque constitui um modo de abertura compreensiva para o mundo e para nós próprios. O tédio é um dos vários modos de nos encontrarmos no mundo, um «como» da nossa Abertura que condiciona o nosso olhar e o nosso direcionamento no mundo. Pois a compreensão do que se apresenta ao nosso redor está dependente da afeção do momento. Assim, diferentes afinações criam diferentes horizontes de compreensão. O medo, a vergonha ou a raiva dispõem-nos diferentemente para o mundo.

A apresentação da fenomenologia da existência heideggeriana, centrada na analítica do Dasein e na análise da temporalidade, foi o ponto de partida necessário para defendermos que a nossa existência é temporalidade e que a nossa projeção temporal é afetiva. E para defendermos também que o tédio é um fenómeno temporal e afetivo que, predominando na época moderna, abre uma modalidade existencial e cultural característica.

4. Heidegger e a fenomenologia do tédio

A leitura de *Conceitos Fundamentais de Metafísica* colocou-nos, finalmente, diante a fenomenologia do tédio. Nesta obra, o filósofo pretendeu defender a hipótese do tédio ser a tonalidade afetiva fundamental do filosofar na era da técnica. A primeira conclusão do estudo desta fenomenologia é que a indagação sobre o tédio faz retornar

ao problema do tempo, e que o seu desenvolvimento evidencia o crescimento do enigma do tempo. Logo, a fenomenologia do tédio é um caminho possível para a compreensão da essência do tempo.

Concluimos também que o tédio se manifesta em diferentes níveis de profundidade e que a distinção destes níveis forma uma tipologia do tédio, que o divide em três formas: «o ser entediado por algo» (o tipo mais superficial e mais conhecido), «o entediar-se» (o tipo intermédio) e «o estar-se entediado» (o tipo mais profundo). A fenomenologia do tédio desvela dois elementos estruturais – a «retenção» e a «serenidade vazia» - intrinsecamente relacionados com a temporalidade do Dasein. A retenção do tédio é uma retenção no tempo e pelo tempo. É a própria temporalidade que nos aprisiona em diferentes modos de retenção. A serenidade vazia, por sua vez, impede que as coisas cativem o nosso interesse, impedindo assim o preenchimento do tempo de modo que ele não custe a passar.

Outra conclusão do estudo da fenomenologia do tédio em Heidegger é que o tédio, na sua forma mais profunda, é a condição de possibilidade das outras formas. O tédio profundo é ontológico, é impessoal, e por isso temos experiência dele sobretudo através das suas formas mais superficiais, as ônticas. No entanto, podemos intuir a profundidade ontológica do tédio através da opressão que ele provoca em nós e do sentimento de vacuidade que cria.

O resultado mais importante da leitura de *Conceitos Fundamentais de Metafísica* é a conclusão de que afinal o que nos entedia é a nossa temporalidade. Ou seja, é o nosso ser originário que nos interpela ao entediar-nos.

5. O tédio existencial de Bernardo Soares e de Vicente Guedes

Depois das conclusões resultantes do estudo da fenomenologia heideggeriana, seguem-se as conclusões relativas à leitura dos textos de Fernando Pessoa.

Começamos com o *Livro do Desassossego*. O primeiro resultado que quero salientar é relativo à diferença entre o tédio existencial de Vicente Guedes e o de Bernardo Soares. É esta diferença que pode comprovar a legitimidade da divisão da leitura do *Livro* em dois livros, segundo duas autorias.

Porém, urge em primeiro lugar justificar a assunção de que se trata num e noutro caso de tédio existencial. Quais são as nossas razões? Quer Guedes quer Soares revelam que o seu tédio é continuado, profundo e poderoso, e que afina a globalidade das suas existências: é o «tédio de ser». Nos dois casos, a experiência do tédio é relacionada com a experiência do tempo que, ao estagnar, estagna também a existência, e causa opressão. O tédio constitui uma perturbação da experiência do tempo. Guedes e Soares falam da impotência dos passatempos em anular o tédio. O tédio é relacionado com a intuição da vacuidade ontológica. E é apontada uma despersonalização inerente ao tédio profundo. Estas características são mais do que suficientes para confirmar que em ambas as «personalidades» se expressa um tédio existencial.

Tratando-se de duas personalidades literárias distintas, isso reflete-se também na sua experiência, compreensão e apresentação do fenómeno do tédio. Quanto ao tipo de discurso, a diferença é evidente. V. Guedes fala-nos do tédio de um modo mais indireto, imbuído de simbolismo. Não apresenta uma fenomenologia do tédio. Já B. Soares procede efetivamente a uma fenomenologia, evidente sobretudo em dois fragmentos⁷¹⁰, mas desenvolvido, de forma intercalada, ao longo de muitos fragmentos até junho de 1934⁷¹¹. Soares tematiza o fenómeno e procede à tentativa da sua definição. Por um lado, descreve-o, por outro lado, procura desvendar a estrutura em que ele se manifesta.

No que toca à experiência pessoal do tédio que é descrita no *Livro* e à sua compreensão, também encontramos alguns traços que diferenciam o tédio de B. Soares do tédio de V. Guedes. A fenomenologia do tédio de Soares realça o sentimento de náusea associado ao tédio. Estabelece a relação entre o tédio e a consciência (ou lucidez), opondo-a à inconsciência que é comum à existência humana vulgar. Confere ao tédio um carácter demoníaco. Define o tédio como enclausuramento numa «célula infinita». Enfatiza a supremacia do tédio e o horror que lhe é inerente. Caracteriza o tédio como um estado de isolamento de si em si mesmo. Caracteriza-o como tonalidade afetiva de desilusão. Associa o tédio a uma constelação afetiva de que fazem parte, por exemplo, o cansaço, o aborrecimento e o mal-estar. Procede à identificação do tédio com a sua própria pessoa. E relaciona o tédio com a falta de sentido. São estes fundamentalmente os traços presentes em Soares, que não existem ou não são explícitos

⁷¹⁰ Cf. LD II, pp. 503-4 (1-12-1931) e pp. 553-555 (28-09-1932).

⁷¹¹ Os últimos fragmentos são de Julho de 1934.

em Guedes, e que justificam, portanto, a divisão do estudo do tédio segundo duas autorias do *Livro*.

6. A fenomenologia do tédio e a fenomenologia da existência no *Livro*

Ainda em relação ao *Livro do Desassossego*, também a divisão dos textos atribuídos a Soares em duas partes – fenomenologia da existência e fenomenologia do tédio – se manifestou pertinente. Cronologicamente, seguindo o critério da edição adotada, conseguimos encontrar uma primeira fase em que ainda não começou realmente o desenvolvimento da fenomenologia do tédio, mas na qual se encontra a descrição compreensiva do que é a existência humana na sua generalidade, isto é, a «existência vulgar» caracterizada pela inconsciência de si. Nessa primeira fase encontramos ainda a caracterização da existência consciente e os processos pelos quais se passa da consciência à consciência de ter consciência. É precisamente depois da apresentação da fenomenologia da existência que inicia a fenomenologia do tédio. Após Bernardo Soares descrever a náusea que a existência vulgar lhe provoca, começa a dedicar-se à tematização do fenómeno do tédio, limitando-se inicialmente à sua descrição e procurando posteriormente defini-lo.

Poder-se-ia questionar a inclusão de um capítulo dedicado à fenomenologia da existência neste estudo dedicado à fenomenologia do tédio. Concluo que esta opção foi necessária porque a fenomenologia do tédio está dependente da fenomenologia da existência, uma vez que investigamos o tédio enquanto fenómeno existencial. Pela mesma razão, esta opção foi tomada relativamente ao pensamento de Heidegger. Em Bernardo Soares, constata-se que a fenomenologia do tédio decorre da distinção precedente entre a «existência vulgar» e a «existência refletida», na medida em que a experiência soariana do tédio é marcada pelo seu modo de existir reflexivamente, isto é, com a lucidez de quem opera um desdobramento da consciência sobre si própria. É a «existência refletida» que o aproxima da propriedade de si, ou seja, de uma existência autêntica, pois o tédio é uma afeção que promove a solidão e o recolhimento e que, portanto, faz Soares aproximar-se do seu ser mais próprio. Já a «existência vulgar» constitui uma forma existencial inautêntica, que faz o ser humano perder-se no meio da mediania social.

7. O tédio em Campos

Na poesia de Álvaro de Campos não se pode falar em fenomenologia da existência, pois não há uma descrição construtiva deste fenómeno. Sendo assim, terá sido útil a análise dos versos de Campos para a compreensão do fenómeno do tédio em Pessoa? Concluo que sim, pois a apresentação poética do tédio como afeição contínua da existência permite reencontrar algumas características existenciais do tédio que já estavam presentes no *Livro do Desassossego*, como é o caso da estagnação do tempo, da falta de sentido e da sua relação íntima com o cansaço de existir. E permite repensá-las numa nova perspectiva: a de uma poesia marcada pela procura da metafísica. Além disso, os poemas de Campos enfatizam o carácter do tédio como manifestação afetiva da doença da alma. E permitem ainda a continuidade da exploração do problema sobre o papel existencial do tédio: a «viagem metafísica» enquanto experiência da procura de si mesmo através do tempo é guiada pelo tédio que «vai ao leme». Não menos importante é a abertura da possibilidade de tematizar o tédio em Fernando Pessoa e não meramente em cada heterónimo.

8. Modernidade, tempo e tédio

Na terceira parte deste trabalho, mostramos que existe relação entre tédio, tempo e modernidade. A partir da conceção da modernidade como «era da técnica», pudemos constatar que a cultura moderna apresenta uma temporalização da temporalidade distinta, a qual faz o tédio existencial profundo se manifestar com especial acuidade.

A técnica enquanto «com-posição» constitui o princípio que está na base da configuração social humana na era moderna. Essa configuração gira em torno da manutenção de recursos que possam alimentar a sede incansável do império da técnica. Socialmente, o ser humano moderno e ocidentalizado torna-se ele mesmo recurso para a técnica. Daí a designação tão banalizada de «recursos humanos». Enquanto recurso, o ente humano entra no cálculo dos recursos mais ou menos valiosos para o mundo da técnica. E o seu tempo torna-se também recurso valorizado consoante os seus conhecimentos, as suas competências e, sobretudo, consoante a sua produtividade.

Neste contexto, os modernos e, com especial relevância, nós os contemporâneos, temos a existência marcada pelas exigências da técnica e o nosso tempo é comercializado como mercadoria. Encontramo-nos escravos de um sistema que não nos retira em absoluto a nossa liberdade, mas que promove uma cegueira mais ou menos generalizada que não deixa «ver» e, conseqüentemente, não deixa criticar nem repensar o princípio subjacente a tudo isto. O Dasein moderno – «escravo» da técnica que a sua vontade própria e o seu empenho mantêm e aumentam – é aquele que inconscientemente se queixa da falta de tempo. Mais do que nunca, os modernos de hoje vivem uma aceleração doentia dos seus ritmos de vida. De tal forma têm o seu tempo ocupado que o tempo livre se torna fonte de sofrimento porque então o tédio manifesta-se com grande facilidade. Sinal do tédio que afina esta existência moderna é a proliferação de uma indústria que promove continuamente novas formas de entretenimento para que não haja um sentimento de tempo vazio. Ainda que não esteja a trabalhar, o ser humano moderno precisa de se manter ocupado com qualquer coisa, por mais absurda que seja, para que não possa sentir o peso do tempo que estagna e a solidão que o confronta consigo próprio.

A existência na era da técnica potencia inclusive perturbações da saúde, quer físicas quer psíquicas. O stress e a depressão são os aspetos mais visíveis da privação da saúde psíquica dos modernos. É de realçar que a dicotomia saúde/doença é também uma característica da modernidade. Na antiguidade não havia esta dicotomia. Ela só se desenvolveu verdadeiramente na modernidade. No cristianismo, por exemplo, o paradigma de compreensão integrava uma outra dicotomia: divino/demoníaco. Deste ponto de vista, o tédio não podia ser pensado como manifestação doentia mas como pecado, como vimos a propósito da *acedia*.

A investigação sobre o tédio enquanto manifestação de psicopatologias mostrou que, apesar de ele ser um fenómeno frequente e importante na clínica, não é levado a sério na psiquiatria. No entanto, ele assume uma posição de transversalidade entre vários distúrbios psíquicos. A perturbação da experiência temporal que ele provoca pode estar na base do sofrimento psíquico. E a falta de sentido que ele acarreta traz mal-estar existencial, que se pode manifestar patologicamente ou não.

9. A tese sobre a finalidade existencial do tédio

A defesa da tese sobre a função positiva do tédio na existência moderna esteve dependente de três fontes: a filosofia de Martin Heidegger, a obra literária de Fernando Pessoa e a descrição da experiência da modernidade enquanto era da técnica. Como é que o trabalho com essas fontes permite fundamentar esta tese?

Heidegger, em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, confere ao tédio profundo o papel de provocar o retorno do Dasein moderno a si próprio. O tédio profundo seria uma tonalidade fundamental da nossa era, porque a sua afinação constitui um apelo do ser que convoca o Dasein a escutar o seu si-mesmo mais originário, que está em estado de abandono. A serenidade vazia do tédio profundo seria a falta de opressão essencial operada pelas maquinações da técnica moderna. O Dasein moderno não reconhece a opressão essencial do seu ser porque está embrenhado na prossecução de programas traçados socialmente que o confrontam com variados problemas da vida quotidiana moderna. Toda essa atividade fá-lo constatar os problemas e as misérias particulares da sociedade, mas não lhe permite reconhecer a sua própria indigência de ser em abandono, de ser que não está a ser cuidado. A finalidade existencial do tédio profundo seria precisamente fazê-lo reconhecer este abandono e levá-lo a tomar propriedade de si próprio. Isso seria possível porque a retenção do tédio profundo – a retenção no instante da resolução – exige ao Dasein que liberte o seu ser próprio e o assuma. Se o apelo do ser, propiciado pelo tédio, for escutado, essa pode ser a oportunidade para uma modificação existencial da inautenticidade para a autenticidade da existência.

No *Livro do Desassossego*, a afinação contínua do tédio é reconhecida e a sua constelação afetiva é aproveitada para propiciar estados de desrealização e de despersonalização que conduzem à criação literária. Mas esta não é a sua única função. O tédio está também envolvido no autoconhecimento porque, ao igualizar todas as possibilidades existenciais como igualmente indiferentes, revela o nosso fundo ontológico que é vazio, que é originariamente nada e que, por isso, pode desenvolver onticamente as mais variadas possibilidades. Se assumirmos o nada que somos originariamente, podemos até desenvolver múltiplas «personas». Apesar de o tédio ser sentido como o horror totalizante e insuportável de ser que confronta Bernardo Soares

com a impossibilidade de nunca ter existido, ele é motor de uma lucidez sobre a existência que se manifesta na fenomenologia do tédio que, não apenas expõe a essência desta tonalidade afetiva, como também esclarece a essência de ser como humano. A fenomenologia do tédio desvela a essência temporal do ser humano bem como o seu vazio ontológico. O tempo que estagna e que nos aprisiona numa «célula infinita» revela a essência temporal da nossa existência. Afinal, no tédio, é o tempo que nos aprisiona em nós mesmos porque nós somos tempo. E quando afinados pelo tédio demoníaco, o tempo deixa de fluir, apartando-nos de nós em nós mesmos, separando o nosso horizonte ontológico do nosso horizonte ôntico de possibilidades. E quando todas as possibilidades deixam de fazer sentido e, inclusive, toda a personalidade se revela inessencial, o sentimento de vacuidade ontológica vem ao de cima aliado ao horror de ter que existir. Este é o momento em que o mistério metafísico do ser e da existência se evidencia.

Concluimos, a partir do *Livro do Desassossego*, que o tédio é a afeção que impulsiona uma existência refletida, a qual reconhece o seu «nada» e o assume e que, ao assumi-lo, assume também a despersonalização e o devir-outro como possibilidade existencial fundamental.

Em Álvaro de Campos a função existencial do tédio relaciona-se sobretudo com a demanda da metafísica. É o tédio que o faz empreender a «viagem de regresso» à origem do seu ser. O tédio é a afeção que denuncia a vanidade de qualquer atividade. O tédio é o aborrecimento da «passagem das horas» que traz a Campos o desejo de «sentir tudo de todas as maneiras». O tédio é a manifestação da «doença da vida».

A experiência atual da modernidade, próxima da experiência de Heidegger e de Pessoa, mas ainda mais marcada pelo domínio da técnica, revela a tonalidade afetiva do tédio como tonalidade fundamental da nossa existência, evidente na dificuldade em suportar a ausência de atividade, em suportar a estagnação do tempo e ainda a convivência a sós com nós próprios. Neste contexto, o tédio denuncia que algo vai mal na nossa existência, tal como ela é orientada pela configuração da técnica. Se nos permitirmos senti-lo na sua profundidade, ele pode tornar-se o motor de uma reviravolta existencial, no sentido de pensarmos o sentido da nossa existência individual e da configuração social a que estamos sujeitos e, sobretudo, de pensarmos no modo como usamos o tempo da nossa existência. Se o fizermos, descobriremos que não estamos a

assumir a propriedade do nosso tempo e, portanto, não estamos a assumir a liberdade e a responsabilidade sobre o nosso projeto de existência, pois estamos «cegos» para ele.

10. O contributo de Heidegger para o estudo de Pessoa e vice-versa

Começamos por salientar, mais uma vez, que há uma mundividência comum a Heidegger e a Pessoa, que decorre da cultura ocidental moderna, sobretudo, do século XX, e que se trata de uma visão marcada pelo domínio da técnica e pelo nihilismo. Este facto justifica um estudo sobre o fenómeno do tédio na modernidade que conjuga os contributos do filósofo alemão e do poeta português. Em parte é por isso que a compreensão afetiva apresentada por Pessoa nos seus textos se coaduna com a filosofia de Heidegger. Mas não é apenas por isso. É também porque a criação literária de Pessoa tem um carácter marcadamente filosófico e, mais precisamente, porque Pessoa apresenta uma fenomenologia do tédio coerente com a de Heidegger.

A leitura dos textos pessoanos à luz da filosofia heideggeriana fica enriquecida. A aplicação da grelha conceptual da fenomenologia do Dasein permitiu aprofundar o estudo da experiência pessoana da existência e, particularmente, do tédio. A estrutura existenciária proposta por Heidegger pode constituir uma abordagem capaz de descobrir novos aspetos ou, pelo menos, de pensar certos aspetos sobre outro prisma. Não se trata de forçar os textos pessoanos de forma a coaduná-los com o aparato conceptual heideggeriano, mas sim de experimentar um ponto de vista que possa fundar uma leitura diferente de Fernando Pessoa. Por exemplo, as noções de afetividade, de negatividade existencial, de autenticidade e, sobretudo, de temporalidade, permitem fundamentar filosoficamente certos aspetos da experiência existencial pessoana.

A afetividade enquanto forma de abertura originária do Dasein traz outro olhar sobre o papel das afeções em Pessoa, que passam a ser entendidas como formas específicas de abertura para o mundo e como condicionantes da sua compreensão. O tédio é assim perspectivado como tonalidade afetiva fundamental que marca a sua experiência do mundo, dos outros e de si mesmo.

A negatividade existencial é uma forma de justificar a infinitude de possibilidades existenciais de um mesmo ente humano e, também, os estranhos

processos de despersonalização e de desrealização. Se originariamente não somos nada, claro que Pessoa podia descobrir o seu nada ontológico, despersonalizar-se e desrealizar o mundo à sua volta. Uma vez que a configuração do mundo está dependente da nossa afetividade, é possível induzir estados afetivos que desrealizem a nossa percepção do mundo. É o caso do tédio e da fadiga.

O par autenticidade/inautenticidade permite aprofundar as descrições pessoais de existência vulgar e de existência refletida. A existência refletida seria aquela que aproximava Pessoa da autenticidade existencial.

A temporalidade ekstática e as suas derivações – a historialidade e a intratemporalidade – proporcionam uma leitura mais rica da experiência temporal de Pessoa e, mais especificamente, da sua experiência de estagnação do tempo própria do tédio.

O mal-estar ou doença existencial, de que encontramos referência quer no *Livro do Desassossego* quer no *Livro de Versos*, ganha a possibilidade de ser pensado como sofrimento existencial associado à privação de saúde, o qual pode estar ligado a perturbações da experiência do tempo, entre as quais a do tédio.

Estes são apenas alguns exemplos de como a fenomenologia do Dasein pode ser profícua para o estudo de Pessoa.

Mas será que a filosofia de Heidegger fica enriquecida com a leitura de Pessoa? Sem dúvida que sim. Em Fernando Pessoa encontramos um caso singular de existência e de criação literária. Esta singularidade da experiência estética, derivada da também singular compreensão afetiva de si mesmo e do mundo, pode funcionar como uma possibilidade muito especial de atestação existencial dos existenciários do Dasein. A fenomenologia heideggeriana da existência fica a ganhar se for pensada à luz do caso Fernando Pessoa. A heteronímia, por exemplo, é um desafio à analítica do Dasein: como pensar a possibilidade da heteronímia segundo uma conceção de ser humano enquanto Dasein, isto é, enquanto acontecimento ekstático de ser na forma ôntica de uma existência singular? E o que dizer da dificuldade de Heidegger em encontrar exemplos concretos para a experiência do tédio profundo? A fenomenologia pessoal do tédio é uma oportunidade riquíssima para exemplificar e compreender a forma

profunda de tédio proposta por Heidegger, como procurámos mostrar na segunda parte deste trabalho.

11. Continuidade deste estudo

A continuidade deste trabalho poderia vir a desenvolver novos aspetos. Um aspeto que me parece muito relevante é a exploração de possíveis características psicopatológicas em Fernando Pessoa. O próprio Pessoa abordou este tema. Por exemplo, em carta de 13 de janeiro de 1935, a Adolfo Casais Monteiro⁷¹², ao esclarecer a origem dos heterónimos, refere-se ao seu lado psiquiátrico e questiona se é simplesmente histérico ou histero-neurasténico. Assume que o fenómeno da despersonalização não se manifesta na sua vida prática e social, apenas explode dentro de si, o que mostra a sua funcionalidade na vida apesar de todos os traços psicopatológicos que lhe possam ser atribuídos. Aliás, a investigação sobre possíveis características psicopatológicas não tem que tomar Pessoa como exemplo de quaisquer patologias. O interessante seria explorar o lado filosófico-existencial do plano psicopatológico, como uma nova perspetiva para a compreensão de como o sofrimento do tédio manifesta uma forma de estar e de ser de Pessoa ele mesmo.

A discussão deste tema - Psicopatologia em Pessoa - poderia ser realizada com base numa psiquiatria fenomenológica fundada na *Daseinsanalyse*. A base bibliográfica primária consistiria nos textos sobre o génio e a loucura⁷¹³. Esta abordagem poderia trazer interpretações originais sobre as relações entre o génio e a loucura na obra de Pessoa. Neste âmbito poder-se-ia continuar a investigar o papel do tédio na genialidade da criação pessoana.

A continuidade do desenvolvimento do confronto Heidegger/Pessoa também seria desejável. Como já concluímos, este confronto pode criar novas vias bastante promissoras para o estudo de ambos. A aplicação da *Daseinsanalyse* à obra de Pessoa seria uma dessas vias. Espero que este trabalho constitua um contributo nesse sentido e

⁷¹² In PESSOA, F.: *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, Introdução, organização e notas de António Quadros, Lisboa, Europa-América, 1986.

⁷¹³ PESSOA, F.: *Escritos sobre génio e loucura*, edição de Jerónimo Pizarro, Lisboa, INCM, 2006. (Edição Crítica de Fernando Pessoa: série maior, vol. 7, t. 1 e 2).

que venha a ser enriquecido por novos estudos. A imensidão da obra quer de um quer de outro autor desenha inúmeras possibilidades de reflexão.

BIBLIOGRAFIA

A presente bibliografia foi constituída com base nas obras que efetivamente contribuíram para a elaboração desta tese.

Constam, primeiramente, as referências das fontes primárias: Martin Heidegger e Fernando Pessoa. Apresentamos as obras de Heidegger em alemão, seguindo a ordem da *Gesamtausgabe* e, de seguida, as traduções de Heidegger que utilizámos, seguindo a mesma ordem. As referências relativas a Pessoa são apresentadas por ordem alfabética de título. As referências do *Livro do Desassossego* seguem a ordem cronológica das edições. A bibliografia secundária é apresentada por ordem alfabética de autor. Nos casos em que o mesmo autor se repete, apresentamos as referências por ordem cronológica das edições. A bibliografia secundária divide-se em “Estudos sobre Martin Heidegger”, “Estudos sobre Fernando Pessoa” e “Outra bibliografia”.

Obras de Martin Heidegger

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe*. Edição integral (*letzter Hand*) ao cuidado de F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1975 ss.

_____ GA 1, 1972: “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” [1916]. *In: Frühe Schriften* [1912-1916], ed. de F.-W. von Herrmann, pp. 356-375.

_____ GA 2, 1976: *Sein und Zeit* [1927], ed. de F.-W. von Herrmann.

_____ GA 5, 1977: *Holzwege* [1950], ed. de F.-W. von Herrmann.

_____ GA 7, 2000: “Die Frage nach der Technik” [1953]. *In: Vorträge und Aufsätze* [1936-1953], ed. F.-W. von Herrmann.

_____ GA 9, 2010: *Was ist Metaphysik ?*[1929], ed. F.-W. von Herrmann.

_____ GA 29/30, 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit-Einsamkeit* [1929-30], ed. F.-W. von Herrmann.

_____ GA 64, 2004: *Der Begriff der Zeit* [1924], ed. F.-W. von Herrmann.

_____ GA 65, 1989: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938], ed. F.-W. von Herrmann.

_____ GA 89, 1987: *Zollikoner Seminare* [1959-1969], Frankfurt, Klostermann, ed. Medard Boss.

Traduções das obras de Heidegger

HEIDEGGER, M.: GA 1. *Être et Temps*, tradução de François Vezin, Paris, Gallimard, 2002 (1ª edição: 1986).

_____ GA 5. *Caminhos de Floresta*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2012.

_____ “A palavra de Nietzsche “Deus morreu”, tradução de Alexandre Sá. *In: Caminhos de Floresta*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2012, pp. 241-305.

_____ “Para quê poetas?”, tradução de Bernhard Sylla e de Vítor Moura. *In: Caminhos de Floresta*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2012, pp. 307-367.

_____ GA 7. *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

_____ “La pregunta por la técnica”, traducción de Eustaquio Barjau. *In: Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-34.

_____ GA 7. *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

_____ «La Question de la Technique», tradução de André Préau. *In: Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48.

_____ GA 9. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tradução de Henry Corbin, notas e comentários de M. Froment-Meurice, Paris, Nathan, 2002.

_____ GA 29/30. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

_____ GA 29/30. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, tradução de Daniel Panis, Paris, Gallimard, 2009 (1ª edição: 1992) .

_____ GA 64. *O conceito de tempo*, tradução de I. Borges-Duarte, edição bilingue, Lisboa, Fim de Século, 2003.

_____ GA 65. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, tradução de Parvis Emad e Kenneth Maly, USA, Indiana University Press, 1999.

_____ GA 65. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*, tradução de Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003.

_____ GA 89. *Séminaires de Zurich*, edição de Medard Boss, tradução de Caroline Gros, Paris, Gallimard, 2010.

_____ GA 89. *Seminários de Zollikon*, edição de Medard Boss, tradução de Gabriella Arnhold e M^a de Fátima de Almeida Prado, Petrópolis, Editora Vozes, 2009.

Obras de Fernando Pessoa

PESSOA, F.: *Correspondência 1905-1922*, Obras, vol. 5, edição de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999.

_____ *Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, introdução, organização e notas de António Quadros, Lisboa, Europa-América, 1986.

_____ *Livro do Desassossego* / por Bernardo Soares, recolha e transcrição dos textos por Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, prefácio e organização de Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Ática, 1982.

_____ *Livro do Desassossego* / por Bernardo Soares, introdução e nova organização de textos de António Quadros, Mem Martins, Europa América, 1986 .

_____ *Livro do Desassossego* / por Vicente Guedes [e] Bernardo Soares / Fernando Pessoa, organização e notas de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Presença, 1ª edição, 1990-1991.

_____ *Livro do Desassossego* / por Bernardo Soares, Obras, vol. 4, edição de Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim, 2011 (1ª ed.: 1998).

_____ *Livro do Desassossego* / por Vicente Guedes e Bernardo Soares, edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d'Água, 2008.

_____ *Livro do Desasocego*, edição de Jerónimo Pizarro, Lisboa, IN-CM, 2010 (Edição Crítica de Fernando Pessoa. Série Maior, 12). - Tomo I e Tomo II.

_____ *Livro de Versos* / por Álvaro de Campos, organização de Teresa Rita Lopes, Edição Crítica, Lisboa, Referência-Stampa, 1997 (1ª edição: 1993).

_____ *Novas Poesias Inéditas*, direção, recolha e notas de maria do Rosário Marques Sabino e Adelaide Maria Monteiro Sereno, Lisboa, Ática, Col. Poesia, 1973.

Estudos sobre Martin Heidegger

BORGES-DUARTE, Irene: "La tesis heideggeriana acerca de la técnica". In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, pp. 121-156, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

_____ "Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia". In: *Phainomenon* (Lisboa) nº 7, 2003, pp. 85-103.

_____ "O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana". In: M. J. Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológica- hermenêutica*. Porto, Campo das Letras, 2006, 297-323.

_____ "A experiência do tempo nos Zollikoner Seminare de Heidegger". In: *Phainomenon – Revista de Fenomenologia* (Lisboa), nº 16/17 (2008), 261-276.

_____ "O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano." In: *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa, C.F.U.L., 2009, 1391-1405.

_____ *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014

_____ "A arquitectónica do puro dar-se do ser. Heidegger e os Beiträge." In: *Poiética do Mundo*. (Homenagem ao Prof. Joaquim Cerqueira Gonçalves), Lisboa, Colibri, 2001, 415-434.

CASANOVA, Marco Antonio: “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger”. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, edição 1, 1 Setembro 2012, pp. 184-222.

DASTUR, Françoise: *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, Col. Philosophies, 4ª edição, 2011 (1ª edição: 1990).

GREISCH, Jean: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris, PUF, Col. Épiméthée, 1994.

GUIGNON, Charles B.: « Autenticidade, Valores Morais e Psicoterapia ». In: *Poliedro Heidegger*, Charles Guignon (dir), Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pp. 233-257.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: “A ideia da Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do *á-ser* e Fenomenologia Reflexiva da Consciência”. Tradução de P. Sobral Pignatelli. Coordenação científica, anotação e revisão da tradução de Irene Borges-Duarte. In: Separata da revista *Phainomenon* 7, Lisboa, C.F.U.L., Outono de 2003, 157-194.

_____ *La '2ª mitad' de 'Ser y Tiempo'. Sobre 'Los Problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger'*. Tradução de Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997.

SCHNELL, Alexander: *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*. Paris, Vrin, Col. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2005.

Estudos sobre Fernando Pessoa

COELHO, Eduardo Prado: “Poética do desassossego: a insónia”. In: *A noite do mundo*, Lisboa, INCM, Col. Temas Portugueses, 1988, pp. 51-60.

COELHO, Jacinto Prado: *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Editorial Verbo, 8ª edição, 1985.

GIL, José: *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1987.

_____ *O Espaço Interior*, Lisboa, Editorial Presença, 1994.

_____ *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2010.

_____ *Cansaço, Tédio, Desassossego*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2013.

LOURENÇO, Eduardo: *O lugar do anjo*, Lisboa, Gradiva, 2004.

_____ “«O Livro do Desassossego» texto suicida?” (1983). In: *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, INCM, 1993, pp. 81-95.

PAES, Sidónio de Freitas Branco: “«Livro do Desassossego»: reflexões de um leitor pessoano sobre várias versões”. In: *Colóquio/Letras*, 155/156, janeiro-fevereiro, 2000, pp.193-215.

SENA, Jorge de: “Introdução ao *Livro do Desassossego*” (1964). In: *Fernando Pessoa & C^a Heterónima (estudos coligidos 1940-1978)*, Porto, Edições 70, 2^a edição, 1984 (1^a edição: 1982), pp.177-242.

Outra bibliografia

ARISTÓTELES: *The Metaphysics, Books I-IX*, tradução de Hugh Tredennick, London, Harvard University Press, 1989 (1^a edição: 1933).

BARCA, Pedro Calderón de La: *A vida é sonho*, tradução de Renata Pallottini, São Paulo, Hedra, 2009 (1^a edição: Scritta, 1992).

BAUDELAIRE, Charles: *Le peintre de la vie moderne*. In: *L'art romantique, Œuvres Complètes de Charles Baudelaire*, Paris, Louis Conard Libraire-Éditeur, 1917, pp. 49-100.

_____ *O Spleen de Paris (Pequenos poemas em prosa)*, tradução de António Pinheiro Guimarães, Lisboa, Relógio d'Água, 1991.

_____ *As Flores do Mal*, tradução de Fernando Pinto do Amaral, edição bilingue, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996, 3^a edição (1^a edição: 1992).

_____ *Le Spleen de Paris (Petits poèmes en prose), Œuvres complètes*. Tome I, edição de Claude Pichois, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 1, 2001 (1^a edição: 1975).

_____ *O pintor da vida moderna* (1868), tradução de Teresa Cruz, Lisboa, Vega, 3^a edição, 2004.

BAUMAN, Zygmunt: *Modernidade Líquida*, tradução de Plínio Dentzin, Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter: “Experiência e pobreza”. In: *Obras escolhidas, Vol. 1, Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*, Tradução de Jeanne Marie Gaghebin, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 114-119.

_____ *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme.* Tradução e prefácio de Jean Lacoste, Paris, Éditions Payot, 2002 (1ª edição: 1979).

BERGSON, Henri: *Matière et mémoire*, Paris, Quadrige / PUF, 6ª edição, 1999 (1ª edição: 1939)

BERMAN, Marshall: *Tudo o que é sólido se dissolve no ar* (1982), tradução de Ana Tello, Lisboa, Edições 70, 1989.

BORGES-DUARTE, Irene: “A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal.”. In: J. M. Santos, P. Alves, A. Barata (Org.), *A Fenomenologia Hoje. Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Fenomenologia Fenomenológica.*, Lisboa, C.F.U.L., 2003.

BRÉCHON, Robert: *Estranho Estrangeiro*, tradução de Maria Abreu e Pedro Tamen, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997.

CALINESCU, Matei: *As 5 Faces da Modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*, tradução de Jorge Teles de Menezes, Lisboa, Vega, 1999.

CHARBONNEAU, Georges: «Les manifestations paradépressives. L'acédie entre fatigue et ennui.» In: Charbonneau, Georges, et al: *Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui.* Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, pp. 27-33.

DAROS, Philippe (org.): *Poètes du Spleen : Leopardi, Baudelaire, Pessoa.* Paris, Champion, Collection Unichamp, N°61, 1997.

DASTUR, Françoise : “Phénoménologie du rêve. Sartre, Binswanger, Boss.”. In: *Phainomenon* (Lisboa) n° 11, 2006, pp. 135-148.

_____ “Qu'est-ce que la Daseinsanalyse?”. In: *Phainomenon* (Lisboa) n° 11, 2006, pp. 125-133.

FENICHEL, Otto: «On the Psychology of Boredom». In: *The Collected Papers of Otto Fenichel. First Series.* Edição de Hanna Fenichel e David Rapaport, New York, W. W. Norton & Company, 1953, pp. 292-302.

FERRO, Nuno: “Kierkegaard e o Tédio”. In: João J. Vila-Chã (Org.), *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga), vol. 64 (2008), pp. 233-261.

GIDDENS, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, California, Stanford University Press.

GREEN, André: *Le temps éclaté*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2000.

HARTOCOLLIS, M. D.: *Time and Timelessness or The Varieties of the Temporal .experience (A Psychoanalytic Inquiry)*, Connecticut, International Universities Press, 1986 (1ª edição: 1983).

HUGUET, Michèle: “L’ennui entre philosophie et psychopathologie ». *In: Charbonneau, Georges, et al: Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, pp. 35-39.

HUSSERL, Edmund: *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves, Lisboa, Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____ *A Ideia da Fenomenologia*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989.

_____ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Tradução de Henri Dussort, Paris, P.U.F., 5ª edição, 1996 (1º edição : 1964).

JEAN, Grégori: « L’ennui : à la croisée des temps ». *In: CAMILLERI, Sylvain, PERRIN, Christophe et al: Épreuves de la vie et souffrances d’existence. Regards phénoménologiques*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2011, pp. 81-108.

JIMÉNEZ, José: *A vida como acaso* (1989), tradução de Manuela Agostinho, Lisboa, Vega, Passagens, 1997.

JOLI, Arlette: “Le sens de la mémoire. L’herméneutique de Paul Ricoeur et son apport à la psychopathologie ». *In: La psychopathologie phénoménologique*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, Georges Charbonneau (dir.), 2º semestre de 2006, n° 7, pp. 133-143.

KIERKEGAARD, Sören: *Miettes philosophiques. Le concept de l’angoisse, Traité du désespoir*. Tradução de Knud Ferlov e Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, col. «Tel», 1990, pp. 280-327.

_____ *Ou bien... ou bien...*, Tradução de M.-H. Guignot e F. e O. Prior, Paris, Gallimard, «Tel », 1984.

KUHN, Reinhard: *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, New Jersey, Princeton University Press, 1976.

LEGRAND, Jean-Marie: “L’ennui n’est pas dépressif ». *In: CHARBONNEAU, Georges, et al: Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, pp. 55-61.

MADIONI, Franca : “La fatigue: entre dimension existentielle et approche clinique”. In: Charbonneau, Georges, *et al: Phénoménologie des sentiments corporels, II. Fatigue, Lassitude, Ennui*. Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 2003, pp. 41-47.

_____ « Eloge de l’ennui. Une étude de phénoménologie et de psychopathologie.». In: *La psychopathologie phénoménologique*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, Georges Charbonneau (dir.), 2^o semestre de 2006, n^o 7, pp. 124-132.

MALDINEY, Henri: *Penser l’homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 3^a edição, 2007 (1^a edição: 1991).

MANN, Thomas: *A Montanha Mágica*, tradução de Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, D. Quixote, 7^a edição, 2014, (1^a edição: 2009).

MARX, K.: «Speech at the Anniversary of the People’s Paper», in *The Marx-Engels Reader*, Norton, 1978, pp. 475-76.

MATOS, António Coimbra de: *A Depressão*, Lisboa, Climepsi Editores, 2001.

MINKOWSKI, Eugène : *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, D’Artrey, 1933.

NIETZSCHE, Friedrich: *La Volonté de puissance*, tomo I e II, tradução de Geneviève Bianquis, Paris, Galimard, Col. Tel, 1995 (1^a edição: 1935).

ORTEGA Y GASSET, José: “Ensimismamiento y Alteración. Meditación de la Técnica.” (1939). In: *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 291-375.

PASCAL, Blaise: *Pensées*, edição de Michel Le Guern, Paris, Gallimard, Collection Folio Classique, 2002 (1^o ed: 1977).

RICOEUR, Paul: *Temps et Récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*. France, Éditions du Seuil, 2^a edição, 1991 (1^a edição : 1984).

_____ *Temps et Récit. 3. Le temps raconté*. France, Éditions du Seuil, 3^a edição, 1991 (1^a edição : 1985).

SANTO AGOSTINHO: *Confissões*, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 12^a edição, 1990.

SARTRE, Jean-Paul: *La nausée*, Paris, Gallimard, 1997 (1^a edição: 1972).

_____ *Esquisse d’une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 2000.

SÉNECA: *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma*, tradução de Ricardo Ventura, Lisboa, Ésquilo, 2006.

_____ *Ad Lucilium Epistulae Morales, I*, tradução de Richard M. Gummere, The loeb Classical library, London, Harvard University Press, 1979.

SIMEON, Daphne e ABUGEL, Jeffrey: *Feeling Unreal. Depersonalization Disorder and the Loss of the Self*, New York, Oxford University Press, 2006.

SINKEWICZ, Robert. E. (trad. introd. e comentários): *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, New York, Oxford University Press, 2003 .

STEINER, George: *The Great Ennui*, in *Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, London, Yale University Press, 1971.

SVENDSEN, Lars Fr. H.: *Petite philosophie de l'ennui* (1999), tradução de Hélène Hervieu, Paris, Fayard, 2006.

TATOSSIAN, Arthur: *La phénoménologie des psychoses* (1979), Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, 3ª edição, 2002.

_____ « Les paradigmes de la psychopathologie phénoménologique ». *In: La psychopathologie phénoménologique*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, Georges Charbonneau (dir.), 2º semestre de 2006, nº 7, pp. 18-44.

TEIXEIRA, João Marques: “A vivência do tempo no deprimido. Um olhar sobre Eugène Minkowski.” *In: Saúde Mental*, Volume V, Nº 1, Janeiro/Fevereiro de 2003, pp. 9-11.



Contactos:
Universidade de Évora
Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94
7002-554 Évora | Portugal
Tel: (+351) 266 706 581
Fax: (+351) 266 744 677
email: iifa@uevora.pt