



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
CULTURA, EDUCAÇÃO E LINGUAGENS



JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR

**O SER E A LINGUAGEM EM CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE A PARTIR
DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER:
O HOMEM ENQUANTO SER-PARA-A-MORTE**

Vitória da Conquista – BA

2016

JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR

**O SER E A LINGUAGEM EM CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE A PARTIR
DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER:
O HOMEM ENQUANTO SER-PARA-A-MORTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários – DELL, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Roberto Soares Dias.

**Vitória da Conquista – BA
2016**

T161s Tanajura Júnior, José Mozart.

O ser e a linguagem em Carlos Drummond de Andrade a partir da fenomenologia hermenêutica de Heidegger: o homem enquanto ser-para-a-morte . / José Mozart Tanajura Júnior, 2016.

94f.

Orientador (a): Dr. Márcio Roberto Soares Dias.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-graduação em Letras: cultura, educação e linguagens. Vitória da Conquista, 2016.

Inclui referências.

1. Literatura Brasileira. 2. Fenomenologia - Heidegger. 3. Carlos Drummond de Andrade. 4. Ser – Linguagem - Morte I. Dias, Márcio Roberto Soares. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós - Graduação em Letras: cultura, educação e linguagens. III. T.

CDD: 142.7

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/54-P

UESB – Campus Vitória da Conquista - BA

UNIVERSIDADE Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens – PPGCEL

JOSÉ MOZART TANAJURA JÚNIOR

**O SER E A LINGUAGEM EM CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE A PARTIR
DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER:
O HOMEM ENQUANTO SER-PARA-A-MORTE**

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Letras

Vitória da Conquista, 11 de abril 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Márcio Roberto Soares Dias
(Orientador – UESB)

Prof^a. Dr^a. Maria das Graças Fonseca Andrade
(Membro – UESB)

Prof. Dr. Ruy Hermann Araújo Medeiros
(Membro – UESB)

**“E eu não sabia que minha história
era mais bonita que a de Robinson Crusóé”
(Carlos Drummond de Andrade).**

DEDICATÓRIA

À memória de meu amado pai e mestre das Letras,
Mozart Tanajura, pelas lições de amor e humanidade
semeadas em meu ser.

Ao meu avô Zé Brejeiro, que me ensinou a admirar
o mundo por meio da contemplação, tão essencial à
busca da felicidade!

Ao meu tio Júnior, que, mesmo nas factidades
existenciais desta vida, me ensinou que, no mundo,
só devemos ter olhos para amar os outros “como se
não houvesse amanhã”.

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor Deus, o Totalmente Outro, que, ao revelar a sua face sagrada em Cristo Jesus, nos ensinou a contemplá-lo em cada rosto humano, sobretudo nos mais sofridos e excluídos.

À minha esposa, Cristielly, companheira e amiga, que, com o seu jeito dócil e solícito, tanto me ajudou na construção deste trabalho.

À minha mais nova fonte de inspiração e amor inesgotável, Sofia Maria, minha filha, minha corujinha.

À minha mãe Lilia, avó Iris e meu irmão João Victor, referências em minha existência-humana-no-mundo.

Ao Prof. Dr. Márcio Roberto Soares Dias, pelos ensinamentos, incentivo, amizade e disponibilidade em me orientar nas searas dos versos encantadores de Carlos Drummond de Andrade.

Aos demais professores e colegas do Mestrado em Letras da UESB, pela convivência, reflexões em sala de aula que contribuíram muito na construção desta pesquisa.

RESUMO

A linguagem é o pórtico de uma possível leitura fenomenológica da obra drummondiana. Filosofia e poesia se encontram na dimensão criativa da linguagem, apesar de suas dessemelhanças, no que tange à essência de ambas. Ao se propor o diálogo entre um filósofo, Martin Heidegger, e um poeta, Carlos Drummond de Andrade, deve-se considerar que ambos, em cada caso particular, propõem formas de se ver a realidade circundante e contemplar o sentido dos entes a partir do uso específico que se faz da linguagem. Há um caminho de possibilidades hermenêuticas na construção de um diálogo entre a poesia drummondiana e a Filosofia heideggeriana, no qual se apontam tópicos temáticos evidenciados na investigação do sentido do ser através da linguagem, mais particularmente mediante a linguagem poética. Neste intuito, a tematização do homem, enquanto ser-para-a-morte, se mostra de forma instigante nos versos da poesia drummondiana em diálogo com a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Propõe-se, portanto, uma leitura hermenêutica do *corpus* poético de Carlos Drummond de Andrade, evidenciando determinadas temáticas filosóficas peculiares ao Existencialismo: o Ser, a angústia, o homem, o tempo, a morte. A recriação textual da poética em diálogo com a reflexão filosófica tem a sua plena construção alicerçada na fenomenologia hermenêutica delineada por Martin Heidegger, que ressalta a expressividade da linguagem na busca do desvelamento do Ser. Nesse sentido, poesia e Filosofia dialogam unindo-se e mantendo suas respectivas identidades na procura do Ser. Com efeito, a poesia do modernista Carlos Drummond de Andrade se abre a esta perspectiva de reflexão. Os elementos filosóficos a serem desvelados nela podem ser lidos mediante o caminho da fenomenologia hermenêutica sem abalar a historicidade textual e sem provocar uma releitura fora de suas reais potencialidades sugeridas pela composição do autor, evitando, pois, incoerências literário-filosóficas.

Palavras-chave: Literatura Brasileira; Fenomenologia; Carlos Drummond de Andrade; Heidegger; Ser; Linguagem; Morte.

ABSTRACT

Language is the porch of a possible phenomenological interpretation of the drummondian work. Philosophy and poetry are in the creative dimension of language, despite their dissimilarities, with respect to the essence of both. By proposing a dialogue between a philosopher, Martin Heidegger, and a poet, Carlos Drummond de Andrade, we should consider that both, in each case, propose ways to see the surrounding reality and contemplate the meaning of things from a specific usage that is made from language. There is a variety of hermeneutic possibilities in building a dialogue between the drummondian poetry and Heidegger's philosophy, drawing attention to thematic topics highlighted in the investigation of the meaning of Being through language, more particularly through poetic language. To this end, the theming of man as a Being-toward-death, shown in an instigating way in the drummondian poetry verses in dialogue with the hermeneutic phenomenology of Heidegger. Therefore, we proposed a hermeneutic reading of Carlos Drummond de Andrade's poetic *corpus*, showing certain peculiar philosophical themes to Existentialism: Being, anguish, man, time, death. The textual recreation of the poetic dialogue with the philosophical reflection has its full construction founded on the hermeneutic phenomenology outlined by Martin Heidegger which emphasizes the expressiveness of the language in searching for the unveiling of the Being. In this sense, poetry and philosophy dialogue, uniting and keeping their respective identities in the search for the Being. With effect, the poetry of the modernist Carlos Drummond de Andrade opens this perspective reflection. The philosophical elements to be unveiled on it can be read by the means of hermeneutic phenomenology without unbalancing the text historicity and without causing a reinterpretation out of their real potential suggested by the author of the composition, avoiding therefore literary and philosophical inconsistencies.

Keywords: Brazilian Literature; Phenomenology; Carlos Drummond de Andrade; Heidegger; Being; Language; Death.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E A POESIA NO EXISTENCIAL DA LINGUAGEM.....	12
1.1 Aspectos introdutórios da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger.....	12
1.1.1 O que é fenomenologia?.....	12
1.1.2 Em busca do sentido do Ser.....	15
1.2 A investigação filosófica da linguagem em Heidegger	18
1.2.1 A Linguagem enquanto morada do Ser	18
1.2.2 O <i>Dasein</i> e a Linguagem Poética	21
1.3 A instauração de um possível diálogo entre Filosofia e poesia sob a égide da Hermenêutica.....	25
1.3.1. Em busca de um conceito de Filosofia	25
1.3.2. Poesia enquanto dimensão criadora do mundo circundante.....	28
1.3.3. Filosofia e Poesia, a dialogicidade em questão	30
2 CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE E MARTIN HEIDEGGER: POESIA E FILOSOFIA EM BUSCA DO SENTIDO DO SER	39
2.1 Drummond e Heidegger: poetar e pensar no desvelamento do ser	39
2.2 Carlos Drummond de Andrade e a poesia do cotidiano	43
2.3 A metáfora do <i>Gauche</i> : existência e mundanidade	51
3 TEMPO, ANGÚSTIA E MORTE NA POESIA DE DRUMMOND	56
3.1 O tempo como categoria literário-existencial.....	56
3.2 A questão antropológica nos versos de Drummond: Que é o homem?.....	63
3.3 Drummond e a poesia como recriação da realidade circundante: o poeta no mundo do século XX	71
3.4 A Angústia existencial em Drummond	76
3.5 A morte nos versos drummondianos: o fim existencial	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

O movimento literário modernista abriu um amplo espaço para a leitura plurissignificativa da obra literária. Paradigmas e normas foram desconstruídos em função da crise do sujeito, evidenciada em todas as áreas epistemológicas, mais especificamente nas elaborações textuais providas de uma linguagem poético-filosófica. As várias teorias expressivas, em torno das questões cosmológicas, antropológicas, linguísticas, ontológicas e, sobretudo, em virtude da existência-humana-no-mundo e de uma realidade circundante, fustigaram os campos minados do saber humano. A teoria da relatividade de Einstein, a psicanálise de Freud, o niilismo de Nietzsche, bem como a concepção filosófica de Marx são exemplos ilustrativos de uma época em que ser modernista representava mais do que uma pertença a um movimento literário, representava uma posição diante do estar-no-mundo do Ser-homem.

Nesse contexto, surgiram os poetas modernistas brasileiros que inovaram e revolucionaram as letras do século XX em “terra tupiniquim”. Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade – este já numa segunda fase do movimento – foram os propulsores de uma nova estética, quanto à forma e conteúdo, da poesia nacional. Deflagraram os versos livres, desprendidos das normas pré-fabricadas pelo sistema ideológico dominante do período. A poesia se abriu de acordo com a posição do leitor, tal qual um girassol diante do astro luminoso. O leitor passou a ser o centro da releitura poética, respeitando evidentemente a historicidade e a potencialidade da escrita do poeta.

É nessa linha de raciocínio que se insere a possibilidade de um diálogo entre Filosofia e Poesia, com vistas a compreender a existência-humana-no-mundo, sendo esta uma problemática relevante nos escritos poéticos dos modernistas brasileiros. Para isso, é mister delimitar o *corpus* dessa releitura ontoantropológica do Ser-humano, tomando como base a criação literária da poética de Carlos Drummond de Andrade¹, por se tratar de um *corpus*

¹ Carlos Drummond de Andrade nasceu em Itabira, interior de Minas Gerais, no ano de 1902. Realizou seus estudos secundários em Friburgo e em Belo Horizonte. Formou-se em Farmácia, porém dedicou-se ao jornalismo em Minas e no Rio de Janeiro. Foi co-fundador de *A Revista*, um dos mais importantes instrumentos do Modernismo no Brasil. Em 1933, transferiu-se para o Rio de Janeiro, ingressando no Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dotado de grande capacidade intelectual, o poeta mineiro escreveu inúmeras obras, dentre as quais se destacam: *Alguma Poesia* (1930) *Sentimento do Mundo* (1940), *A Rosa do Povo* (1945), *Claro Enigma* (1951), *Fazendeiro do Ar e*

investigativo muito rico em elementos filosóficos. A recriação textual da poética drummondiana sob o olhar filosófico tem a sua construção fundamentada na Fenomenologia Hermenêutica, privilegiando o papel do leitor-hermeneuta como recriador interpretativo da obra de um determinado autor.

Roberto Said bem tematizou a multiplicidade hermenêutica da obra de arte literária, ao destacar que

Há sempre uma multiplicidade de caminhos, exteriores e interiores, em uma obra literária. No ato de produção, assim como no de sua recepção, intercambiam-se viagens reais e viagens imaginárias, superpõem-se linhas, desvios, entradas e saídas, que, ao operarem recortes no tempo e no espaço, ordenando territórios, elaboram um grande mapa. Um mapa de afetos e devires, no qual os percursos e os precursores se identificam, diria Gilles Deleuze. Os autores, seus personagens e leitores constituem-se a partir das rotas que traçam com ou sob a escrita (SAID, 2005, p. 13).

O mapa de nosso percurso hermenêutico se mostra direcionado para uma rota existencialista sob os moldes de uma fenomenologia que desvela os fenômenos mais encobertos dos versos drummondianos. As temáticas propositalmente escolhidas com vistas a estabelecer um diálogo entre Drummond e Heidegger se encontram, a bem dizer, veladas em várias poesias. Entretanto, o *corpus* da vasta obra drummondiana precisou ser recortado para não cairmos numa viagem hermenêutica sem rumo ou objetivos traçados, afinal de contas “Navegar é preciso!”, já dizia outro grande poeta de nossa Língua Portuguesa, Fernando Pessoa. Dentro dessa proposta, delimitamos um conjunto de doze poesias presentes nos livros *Alguma poesia*, *Sentimento do mundo*, *A rosa do povo*, *José*, *A vida passada a limpo*.

Há uma proposta interpretativa da poética de Carlos Drummond de Andrade com ênfase na compreensão do homem e de sua existência-no-mundo na contemporaneidade, sob força da expressividade da linguagem poética em sua relação dialógica com a reflexão-crítica filosófica.

Em nosso trabalho dissertativo, buscamos estabelecer, portanto, as relações dialógicas entre Carlos Drummond de Andrade e Heidegger tendo como elemento norteador o *Dasein*, o homem, em seu estar-no-mundo “preso” ao tempo e à sua cotidianidade, marcas fundamentais na poesia de um e no pensamento do outro. Vale mencionar que, conforme designado pelos estudiosos do pensamento heideggeriano, investimos numa análise da poesia drummondiana tomando como base a Filosofia do chamado “segundo Heidegger”, o filósofo da linguagem

que, interpretando os fenômenos do ser-no-mundo, busca na poesia a linguagem por excelência do Ser. Nesse sentido, mesmo considerando vários aspectos da Filosofia do Heidegger de *Ser e tempo*, procuramos tecer as nossas considerações filosóficas fundadas no pensamento sobre a linguagem.

No Capítulo II, destacamos a cotidianidade na poesia de Drummond, fundamentando-se em textos de teoria e crítica literárias que versam sobre a temática, tendo como objetivo precípuo demonstrar a abertura da obra para a interpretação das metáforas construídas pelo eu-lírico diante do fenômeno do cotidiano dentro da própria existência humana em seu mundo circundante. Nessa perspectiva, surge também a metáfora do *Gauche* amparada no tempo, enquanto existencial do *Dasein* em seu modo de ser e estar-no-mundo em relação ainda aos outros entes e a si próprio. Uma existência marcada pelos desconcertos da caminhada do *Dasein* em sua ânsia de ser.

Assim, é imprescindível a abordagem, no Capítulo III, da temática filosófico-poética da angústia e da morte na obra drummondiana, mediante a arguição filosófica heideggeriana do homem enquanto ser-para-a-morte. Consideramos como categorias importantes o tempo e o inserir-se do poeta em sua época como molas propulsoras de um entendimento possível de sua poesia existencial.

De fato, a pretensão de se construir este diálogo entre Carlos Drummond de Andrade e Martin Heidegger deve necessariamente perpassar pela tentativa de investigação do ser em seu modo de estar-no-mundo. Assim, evidentemente, o *Dasein* é elemento tematizador enquanto ser-no-mundo para se indagar sobre sua existência, muitas vezes angustiante por construir o seu projeto e caminho existencial que se findam e se completam com a morte, fundando a sua autenticidade de ser junto ao mundo.

1 A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E A POESIA NO EXISTENCIAL DA LINGUAGEM

1.1 Aspectos introdutórios da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger

1.1.1 O que é fenomenologia?

Heidegger², ao iniciar o seu tratado filosófico, busca fazer uma profunda investigação acerca do Ser, questão central e precípua de seu pensamento reflexivo. Assim, propõe-se a investigar o sentido do ser, por muito tempo esquecido pela tradição filosófica, a partir do método fenomenológico que visa a interpretar o ser como ele é, explicando não somente o sentido do ser do ente, mas também o próprio ser na medida em que este se lhe apresenta no ente. É muito mais do que a máxima de Husserl, considerado o fundador da fenomenologia, “ir às coisas mesmas”.

Para tal intento, o filósofo de *Ser e tempo* decompõe o vocábulo fenomenologia em sua gramática: Fenômeno + *logos*. Isso o leva a uma tentativa de conceituação inicial e externa ao sentido mais profundo do termo, o qual se designa como “ciência dos fenômenos”. Ademais, Heidegger faz um percurso etimológico acurado, inclusive com uma análise a partir da origem grega de seus termos originários e derivados. Há uma inferência do termo fenômeno relacionado a expressões de cunho filosófico, próprias do método fenomenológico, tais como “mostrar-se”, “aquilo que se mostra em si mesmo”, “o que se revela”. A bem dizer, Heidegger analisa o mostrar-se a partir de expressões como “aparecer” e “aparência”, visto que para se compreender o que vem a ser fenômeno, é necessário entender tais expressões. Sendo assim, verifica-se uma certa reserva para a palavra fenômeno quanto ao que designa, tomando-a por “mostrar-se” e diferenciando-a de vocábulos como “aparecer”, “parecer” e *aparência*. Para o filósofo, os vocábulos “aparecer”, “parecer” e “aparência” são, na verdade,

² Martin Heidegger, filósofo alemão, nascido em Messkirch no ano de 1889, é um dos mais influentes pensadores do Séc. XX. Tendo expressado em seus escritos a máxima existencialista de que o homem caminha inevitavelmente em seu mundo circundante construindo a sua própria existência. Sua vasta obra filosófica se insere na perspectiva de se analisar o homem como ser-aí, lançado ao mundo e capaz exclusivamente de interpretar a si mesmo. Dentre os livros, merecem destaque: *Ser e tempo* (1927), *Carta sobre o humanismo* (1947), *Introdução à metafísica* (1953), *A origem da obra de arte* (1958), *A caminho da linguagem* (1959). Faleceu em 1976. Como foi atinado na introdução, o filósofo é muitas vezes visto sob dois prismas pelos seus estudiosos: o Heidegger de *Ser e tempo*, que teve uma certa ligação com o nazismo, quando reitor da Universidade de Friburgo, e o Heidegger da linguagem, momento em que este se demite da reitoria, afastando-se do regime totalitário. Este “segundo Heidegger” provocou uma reviravolta na Filosofia contemporânea, passando a investigar o ser a partir da linguagem poética.

uma modificação privativa de fenômeno. Preliminarmente, esses vocábulos não se incorporam à manifestação, termo que não diz respeito a um mostrar-se a si mesmo, um anunciar-se de algo que não se mostra. Nessa discussão, tem-se, portanto, a afirmação heideggeriana: “Manifestar-se é um não mostrar-se” (HEIDEGGER, 2002b, p. 59). Manifestar-se é um anunciar. Com efeito, o fenômeno independe de uma manifestação, mas a manifestação depende de um fenômeno, pois ela só se realiza no mostrar-se de alguma coisa. Há, portanto, uma distinção entre fenômeno e manifestação. O fenômeno é um modo privilegiado de encontro, um mostrar-se em si mesmo.

Dando continuidade à investigação do que vem a ser fenomenologia, Heidegger passa a analisar o termo *logos*, o qual, sendo polissêmico, tem o seu entendimento estabelecido na dimensão do discurso, enquanto significado básico que lhe é atribuído. Em termos concretos, afirma-se que *logos* apofântico é um deixar ver, tendo o caráter de fala, de expressividade em palavras, visualizando algo e acontecendo na linguagem. O *logos* pode caracterizar um discurso verdadeiro ou falso em seu exercício. Heidegger assim assevera: “porque o *logos* é um deixar e fazer ver, por isso é que ele pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de concordância” (HEIDEGGER, 2002b, p. 63).

O “deixar ver” propiciado pela verdade, cujo descobrir se dá pelo *logos*, provoca o ato de desvelamento do que está encoberto por um conceito aparente ou falso, cujo velamento no ente do ser simplesmente dado não permite o mostrar-se do ser deste ente.

Desse modo, afirmamos que o *logos* não é um lugar primário da verdade, pois pode apresentar para uma verdade ou falsidade em seu modo de deixar e fazer ver.

Examinados os termos constituintes da composição do vocábulo “fenomenologia”, Heidegger amplia o significado do termo que, aparentemente, se denomina de ciência dos fenômenos. Fenomenologia é um “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2002b, p. 65). Com efeito, a fenomenologia dá acesso ao Ser do ente, trata-se de um modo de desvelamento das coisas, um mostrar-se a si mesmo. Nesse processo de mostrar-se do ser há naturalmente um desvelar-se de si mesmo por parte do ser. Assim, somente a fenomenologia enquanto desveladora de fenômenos ligados ao Ser pode construir um mecanismo reflexivo para a ontologia heideggeriana. Em outras palavras, “em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia” (HEIDEGGER, 2002b, p. 68).

O mostrar-se do fundamento ôntico é tarefa primeira no discernimento do caráter científico da ontologia, assim como o seu caráter fundante, conforme o próprio Heidegger ressalta em sua investigação fenomenológica. A ontologia, enquanto ciência do ser, procura caracterizar o seu modo de conhecimento. Desde a concepção clássica filosófica, o ser e suas determinações se mostravam anteriores aos entes, ou seja, eram *a priori*. Entretanto, não se tem muito claro o sentido deste *a priori* do ser em relação ao ente. A anterioridade do ser diz respeito a uma determinação temporal, pertencente à própria dinamicidade do mundo circundante, evidentemente não de acordo com o sentido do *chronos*, mas uma temporalidade enquanto existencial filosófico amplamente discutido no pensamento heideggeriano. Daí a necessidade de construção de um modo de acesso ao Ser por intermédio da fenomenologia.

Com base nisso, podemos afirmar que, para o filósofo, a fenomenologia é a denominação para o método da ontologia, que é Filosofia científica destituída dos dados transcendentais da metafísica tradicional, sendo, portanto, o conceito de um método. A tentativa de conceituação do ser, bem como a sua compreensão, ocorre na ontologia. Assim, o método fenomenológico torna possível tal intento. Entretanto, o ser só é acessível a partir do ente, quando o olhar fenomenológico se volta ao ente de modo investigativo e interpretativo.

Para Ernildo Stein (2005), estudioso em Heidegger, tendo inclusive publicado uma obra em que faz um estudo acurado sobre *Ser e tempo*, há três peças básicas de que se utiliza o método fenomenológico para a efetivação da tarefa da Filosofia: a redução fenomenológica, a construção fenomenológica e a destruição.

O redirecionamento deste olhar fenomenológico é o que constitui a primeira peça básica, que é a redução. Deve haver uma compreensão prévia do ente, como uma facticidade, para se chegar até a compreensão do ser desse ente. A segunda peça, a construção fenomenológica, se dá quando o filósofo projeta um ente em seu modo dado *a priori* em seu ser e estruturas. Já o terceiro componente, a destruição, faz com que o filósofo desfaça os seus conceitos tradicionais de ontologia, os quais não lhe possibilitaram o entendimento do sentido do ser de maneira autêntica. Isso assegura a autenticidade dos conceitos ontológicos. A bem dizer, essas três peças interagem mutuamente.

Assim, a fenomenologia heideggeriana abre mão da tradição ontológica, tendo em vista uma investigação autêntica do sentido do ser, esquecida por muitos durante o percurso histórico da Filosofia ontológica. Heidegger remodela a Filosofia husserliana persistindo num caminho do ente ao ser, com percurso pela existência humana, levando em consideração os fenômenos da facticidade do ente em seu modo de ser e estar-no-mundo, diferentemente de

Husserl, seu antigo mestre, que via na consciência o caminho de partida para a sua fenomenologia.

1.1.2 Em busca do sentido do Ser

Heidegger, ao propor “ir às coisas”, não quer tão somente insistir na máxima peculiar da fenomenologia, mas deseja ir além do ente, ir ao Ser, investigar a fundo a grande questão esquecida pela tradição filosófica. Investigar o ser significa ultrapassar os limites dos aspectos ônticos, mais do que isso, ir adiante dos passos da onto-teologia fundada pelas escolas metafísicas do período medieval. Buscar em suas raízes discursivas os fundamentos do ser mediante uma ontologia da facticidade, daí é que a fenomenologia heideggeriana deve se voltar ao ponto hermenêutico. A fenomenologia deve ser, portanto, hermenêutica, pois a investigação do ser só se dá na factidade, em seu modo de estar-no-mundo. É preciso desconstruir a ontologia tradicional do dado subsistente, de substrato greco-cristão-moderno.

Há inclusive uma ruptura com a fenomenologia de Husserl, pois esta se prende às questões da consciência, não resolvendo o fundamento da consciência pura, embora o filósofo de *Ser e tempo* tenha recebido influências claras dos ensinamentos husserlianos, dentre as quais se destacam o conceito de *logos*, enquanto algo manifesto, e a reflexão em torno do “mostrar-se” (*phainesthai*). Ernildo Stein vislumbra a crítica heideggeriana à fenomenologia husserliana nos seguintes termos:

Tomo duas passagens da primeira versão de *Ser e tempo* para situar a crítica heideggeriana a Husserl e às teorias da consciência. “Esta concepção de ideação como não levar em consideração” a individuação real vive da crença de poder determinar a “essência” (was) de todo ente, não levando em consideração a sua existência. (...) E esta passagem, um pouco mais adiante: “Em Husserl (ficar preso na tradição) consiste em assumir a tradição de Descartes e a problemática da razão que nele tem sua origem” (STEIN, 2005, p. 27).

Ora, a reflexão de um dos mais respeitados estudiosos em Heidegger no Brasil remonta à velha desconstrução heideggeriana a respeito da tradição ontológica. Em outras palavras, se o ser tiver que ser obrigatoriamente o que tem de ser, em termos de potencializar o modo originário dos entes, então não se considera a sua existência, nem tampouco o seu estar-no-mundo. Numa palavra informal, não há projeto existencial, mas uma postura ideativa sem fundamento fenomenológico. A respeito, Stein (2005) é incisivo ao afirmar que a racionalidade do discurso heideggeriano é de cunho prático, pois envolve uma prática do ser-

no-mundo. Com efeito, a obra heideggeriana desenvolve um novo começo. Trata-se de repensar o método fenomenológico desprovido de arguições na perspectiva dualista de origem, cartesiana, não mais a partir da relação consciência-mundo, sujeito-objeto, mas a partir do que se entende por factidade ontológica, cujo horizonte se abre na perspectiva hermenêutica do modo de ser e estar-no-mundo. O círculo hermenêutico surge como possibilidade sempre nova de se inverter a questão: não mais a consciência, mas a hermenêutica do *Dasein* (Ser-aí)³.

O dado histórico aparece como elemento fundamental desta análise existencial, pois a historicidade é fator preponderante em tal situação de descoberta da ideia de compreensão do ser-no-mundo, pois o ser determina-se também pelo seu existencial histórico no tempo, um tempo kairológico: “O *kairós* situa no fio da navalha, na decisão. Os caracteres kairológicos não calculam nem dominam o tempo, situam antes na ameaça, através do futuro. Eles fazem parte da história da plenificação da vida que não pode ser objetivada” (HEIDEGGER apud STEIN, 2005, p. 9). Por isso, se afirma que a questão do ser é facticidade, hermenêutica do ser-no-mundo, bem mais amplo que um estar-no-mundo marcado pela hermenêutica dos fatos históricos. Heidegger amplia o seu intento filosófico: da hermenêutica cronológica para uma hermenêutica kairológica, numa expressão ontológica de tempo. O tempo é horizonte da manifestação do sentido do ser. Na Modernidade, há as perspectivas do tempo enquanto *chronos*: tempo decorrido, tempo quantificado pelas medidas pré-construídas dos sistemas humanos, tempo no sentido ôntico; e tempo *Kairós*, não quantificado, não mensurável, um tempo voltado para as questões metafísicas, numa perspectiva bem ampla que abrange a própria dimensão ontológica do ser humano.

Do ente para o ser, esse deve ser o olhar do fenomenólogo a partir de uma postura de recondução desse olhar com o qual Heidegger determina o universo do sentido do ser. E dessa forma, ser-no-mundo é o novo paradigma de redução fenomenológica da metafísica ocidental. O estar-no-mundo abre espaço, horizonte, temporalidade, rompendo com modelos tradicionais do sentido do ser.

³ O termo *Dasein*, de origem alemã, refere-se ao ser do ente homem. Somente o homem tem a capacidade de se perceber como ser; somente o homem investiga sobre o seu próprio ser e indaga sobre si mesmo. É interessante notar que Heidegger nos mostra filosoficamente o *Dasein* como um ser lançado em sua existência-humana-no-mundo com as suas possibilidades de escolhas que residem em seu estar-no-mundo junto aos demais entes e no cuidado com-os-outros. O *Dasein* é, portanto, um ser-com, junto ao mundo. Um ser que possui sua completude e finitude autêntica como ser-para-a-morte. Também há designações como Ser-aí, pre-sença que expressam o *Dasein*.

A questão do sentido do ser caíra num esquecimento completo por parte da tradição filosófica, daí a necessidade de se pensar o que é o ser, qual o seu sentido, de se recompor um método que garanta o seu desvelamento, mesmo que o ser em si mesmo não se deixe definir, determinar ou se aprisionar em cadeias racionais de um sistema filosófico. No entanto, Heidegger não tem a pretensão de o apreender diretamente. Somente no ente o ser se dá. Nesse sentido, o filósofo argui sobre questões repletas de pré-juízos estabelecidos pela tradição: o ser enquanto conceito mais universal, o conceito de ser enquanto algo indefinível e evidente por si mesmo. Todos esses pré-juízos formulados por uma antiga e vasta tradição caem por terra quando o próprio Heidegger em sua arguição notabiliza-se por refutá-los, afirmando que universalidade, indefinição do sentido do ser e a evidência por si só não são argumentos patentes para deixar o ser de lado sem uma acurada e precípua investigação.

É bem verdade que há sempre o escondimento do ser, este não se deixa mostrar-se facilmente. Daí a confusão que se estabelece em sua investigação a partir da estruturação do esquema: o questionado, o interrogado e o perguntado. Ser e ente em muitos momentos da história filosófica se confundiram dentro das análises construídas pelas correntes e pensamentos de cada época. Heidegger propõe-se a recolocar tal problemática no eixo do próprio ser. O que se questiona é o sentido do ser; o que se interroga é o ente a partir do qual se compreende o ser e o perguntado é o objetivo direcional daquilo que está encoberto, impedindo o desvelar de fenômenos como forma de se chegar ao entendimento do ser. Tal esquema de arguição se dá em conceitos ontológicos em contrapartida aos conceitos ônticos. O ontológico está para o ser; o ôntico, para o ente. É para o ser que a investigação fenomenológica se volta.

A compreensão do ser ontologicamente falando só é feita pelo *Dasein*. O *Dasein*, e somente ele, interroga e compreende o ser, pois é ele o único a possuir existência, e, incompleto, à procura do ser que é próprio a si mesmo. O *Dasein* é via hermenêutica de condução ao ser. É nele – enquanto ente privilegiado – que o ser se manifesta.

O *Dasein* é o ente que tem a tarefa de analisar a si mesmo. O ser do ente é, nas palavras de Heidegger, meu e somente meu. É no estar-sendo que o *Dasein* assume a sua condição e se comporta com o seu ser, acolhendo a responsabilidade de ser. Assim, a essência do *Dasein* é ter de ser, é existir. Heidegger admite que a palavra existência é a escolhida para se falar em ser do ente, diferenciando-a das noções tradicionais de existência cuja característica hermética seria propriedades dadas de um ente que possui uma configuração apenas. Ao contrário, o termo existência é tomado como modos possíveis de ser.

1.2 A investigação filosófica da linguagem em Heidegger

1.2.1 A Linguagem enquanto morada do Ser

A linguagem desperta interesse de várias áreas do conhecimento humano em seu aspecto multidimensional. Restritamente, a linguagem tem a ver apenas com exteriorização do pensamento, com informação, como mecanismo biológico que o homem possui a seu dispor para conhecimento dos entes. É possível uma experiência com a linguagem além do processo tecnocientífico, da racionalização, do paradigma relacional sujeito-objeto, consciência-mundo. É preciso superar o passo objetivante do trato da linguagem (OLIVEIRA, 2006).

Ao dar uma primazia à questão do sentido do ser em seu pensamento filosófico, Heidegger considera que não se pode pensar o Ser sem os existenciais que lhe são próprios e sem se considerar a realidade factual a que está direcionado o *Dasein* em sua busca construtiva em estar-no-mundo. A Fenomenologia passa a versar sobre uma hermenêutica da presença, enquanto método de investigação e interpretação do estar-no-mundo do *Dasein*. Os fenômenos circundantes desvelados do *Dasein* possibilitam-no compreender-se a si mesmo. Nesse âmbito, a linguagem surge como existencial essencial para tal tarefa hermenêutica, pois ela dá sentido às relações factuais do *Dasein*, enquanto Pre-sença que se apercebe em sua cotidianidade. É que a linguagem vai além dos meros dados de sua externalização. Em outras palavras, a linguagem ultrapassa os seus dados fonêmicos e gramaticais. É essência de Ser-no-mundo. É por meio da linguagem que o *Dasein* se dota de um poder-ser, carregado de interpretatividade e de variadas possibilidades de se projetar como ser-no-mundo e ser-com-os-outros.

Para Heidegger, a melhor expressão desta linguagem, enquanto existencial do *Dasein*, é a poesia, pois é nela que se expressa o ser, desvelando fenômenos recônditos e autênticos da realidade circundante desta presença. Há, portanto, elementos convergentes entre fenomenologia hermenêutica e linguagem poética, visto que se visualizam sentidos recriados próprios da linguagem poética no mostrar-se do ser diante de suas facticidades. Assim, fica patente que, em Heidegger, diferentemente de Husserl, a fenomenologia se encontra com a hermenêutica e não com a consciência, como se os elementos de fora do ser não lhe fossem falar-lhe algo em situação múltiplas mediante o existencial da linguagem no mundo circundante. É uma analítica existencial no tempo, no mundo, na história! Muito mais historial que transcendental.

Nesse compasso, há de se considerar a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo enquanto ser-no-mundo que é, refletindo sobre si e se percebendo como ser-com-os-outros mediante o existencial hermenêutico da linguagem, o qual, a todo instante, o fustiga à revelação dos entes ao seu entorno. Com razão, afirma Manfredo A. de Oliveira: “só onde existe linguagem o ente pode revelar-se como ente” (2001, p. 206). Complementa ainda mais o estudioso em Filosofia da Linguagem ao assegurar que

a linguagem nos marca, nos determina, e nela se dá a revelação dos entes a nós, o que só é possível porque, em sua dimensão última, a linguagem é o evento de desvelamento do sentido do ser. A compreensão, enquanto um dos existenciais do eis-aí-ser (*Dasein*) e a linguagem pertencem à mesma esfera: a esfera do desvelamento dos entes que radica na essência da linguagem enquanto casa do ser. (OLIVEIRA, 2001, p. 206-207)

E como o *Dasein* é o único ser a se compreender como tal, somente ele pode utilizar-se do existencial da linguagem poética para afirmar-se como um ser presença ao lado de outros entes, perfazendo o seu projeto existencial e reconduzindo o seu ser à casa da linguagem, pois o ser se encontra na linguagem. Daí o célebre pensamento heideggeriano: a linguagem é a morada do ser, a morada do *Dasein* (HEIDEGGER, 1995).

Ao expor filosoficamente sobre a linguagem, Heidegger afirma que “fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriador” (2004, p. 8). Trata-se de refletir a linguagem através da própria linguagem que se encontra numa vizinhança com o homem, pois é o homem o ser vivo dotado de linguagem, cuja capacidade o difere dos demais entes. É preciso morar na linguagem e perceber a sua fala a fim de que a sua essência, o seu modo de ser, se mostre. Para falar da linguagem, tem-se de partir dela mesma, pois “a linguagem fala” (HEIDEGGER, 2004, p. 9). Prossegue o fenomenólogo: “pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais” (HEIDEGGER, 2004, p. 10).

A fala da linguagem se mostra no dizer. É no dito que a fala se dá. Nesse sentido, o poema é que se torna o dito genuíno por excelência da linguagem. A fala da linguagem está no poema: “em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz” (HEIDEGGER, 2004, p. 14).

Essa fala mais do que expressão representativa da linguagem é um nomear, cujo sentido se dá no evocar da palavra, convocando e provocando o que se evoca. Assim, na linguagem poética que fala de uma dada realidade recriada pelo poeta, as coisas nomeadas dentro dos versos são evocadas para a palavra e invocam uma ausência que passa a existir numa evocação da fala da linguagem do poema:

O lugar de chegada convocado na evocação é uma vigência que se abriga na ausência. Nessa chegada, a evocação nomeadora chama as coisas para que elas venham até nós. Chamar é convidar. A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisas, concernir aos homens (HEIDEGGER, 2004, p. 16).

Assim, é no nomear que as coisas se relacionam com um mundo, sendo gesto de mundo. Na expressão de Heidegger (2004, p. 19), “o mundo concede coisas” e ambos, mundo e coisa, se interpenetram sem se misturarem, permanecendo distintos mediante uma dimensão cujo chamamento de diferença reflete a medida da essência de um e de outro. Por isso,

A linguagem fala quando o chamado da di-ferença evoca e convoca mundo e coisa para a simplicidade de sua intimidade (...). Para os mortais, falar é evocar pelo nome, é chamar, a partir da simplicidade da di-ferença, coisa e mundo para vir. Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa (HEIDEGGER, 2004, p. 24).

É na essência da linguagem que o *Dasein* compreende a sua existência. Afirmar, portanto, a linguagem como a morada do ser, é apontar para um direcionamento que considera a poesia como o dizer genuíno desta linguagem; é apontar para a essência da linguagem. Trata-se de buscar e encontrar um caminho. É preciso deixar-se tocar pela linguagem, entregando-se a ela e propiciar um encontro da linguagem na linguagem.

Assim, o *Dasein* busca a todo instante o interpretar a si mesmo neste mundo circundante, necessitando obrigatoriamente da experiência com a linguagem, a fim de se aproximar dela e compreender a sua existência humana no mundo. A poesia se lhe apresenta como o dito genuíno desta linguagem desvelando fenômenos e abrindo espaço para a investigação compreensiva do ser do ente por excelência, o *Dasein*.

É no existencial da linguagem que se assoma a possibilidade de uma discussão que abarque a dialogicidade Filosofia/poesia.

1.2.2 O *Dasein* e a Linguagem Poética

Ao se tratar da fenomenologia heideggeriana como hermenêutica da presença e estabelecendo uma convergência com a linguagem poética, assoma a possibilidade de um diálogo entre Filosofia e poesia como requisito para se compreender a reflexão heideggeriana acerca do desvelamento do ser a partir da linguagem poética. A bem dizer, a linguagem poética se abre a uma perspectiva de investigação e diálogo com a Filosofia, buscando interpretar o ser. Assim, podemos afirmar que há uma vizinhança entre o poetar e o pensar que deve ser buscada na linguagem.

Antes de tudo, cabe perguntarmos sobre a noção de Filosofia no entendimento de Martin Heidegger. Em *Que é isto – a Filosofia?*, Heidegger (1989) busca um caminho para a conceituação de Filosofia. Considera que o modo de se conceituar a Filosofia se deva buscar no próprio âmbito da Filosofia. Assim, não basta considerá-la apenas uma tarefa da *ratio*, mas ir além, alargar perspectivas e horizontes. Com efeito, o filósofo empreende uma análise fenomenológica do assunto, partindo da etimologia da palavra e de seu contexto usual.

O caminho para o qual desejaria apontar agora está imediatamente diante de nós (...). Perguntamos: Que é isto – a Filosofia? Pronunciamos assaz frequentes vezes a palavra “Filosofia”. Se, porém, agora não mais empregarmos a palavra “Filosofia” como um termo gasto, se em vez disso escutarmos a palavra “Filosofia” em sua origem, então, ela soa *philosophía*. A palavra “Filosofia” fala agora através do grego (...). Desta maneira, a palavra grega *philosophía* é um caminho sobre o qual estamos a caminho. (HEIDEGGER, 1989, p. 14)

A Filosofia, enquanto caminho, aponta para a questão fundamental do pensamento heideggeriano: o ser. É no desvelar do ser do ente que ela se edifica como possibilidade de reflexão investigativa e interpretativa: “A Filosofia procura o que é o ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 18).

Desse modo, podemos entrever que a Filosofia quer, na verdade, perscrutar o ente a partir daquilo que ele o é. Em outras palavras, reafirma-se um caminho que visa ao ser de cada ente determinado. Como modo de perscrutar o ser, a Filosofia procura escutar o ser, no sentido de se colocar a serviço daquilo que é, de acordo com o pressuposto heideggeriano. Por isso, ele argumenta: “*Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente” (HEIDEGGER, 1989, p. 20).

É nessa linha de raciocínio, que Heidegger insere os pressupostos de Platão e Aristóteles acerca do sentido conceitual e originário da Filosofia, cujo fundamento se encontra no espanto (*thaumázein*). O filósofo alemão entende que este *thaumázein* não deve ser considerado ingenuamente como se fosse somente uma causa do filosofar; é mais do que isso: o *thaumázein* se insere no âmbito do filosofar como *páthos* que, muito mais do que a tradução comum indica como paixão, refere-se ousadamente à disposição, a uma espécie de convocação por um apelo: “Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente” (HEIDEGGER, 1989, p. 22).

A Filosofia é essa espécie de correspondência que acolhe com uma disposição determinada o apelo do ser do ente, escutando a voz do ser. Dessa forma, Heidegger argui relacionando o corresponder a um falar a serviço da linguagem, proporcionando uma privilegiada maneira de dizer a partir dessa reflexão acerca da linguagem. Além disso, a sua reflexão sobre a Filosofia tende a considerar como necessária uma discussão entre poetar e pensar, pois ambos se encontram a serviço da linguagem. É justamente isso que vai caracterizar a vizinhança existente entre essas duas formas privilegiadas do conhecimento.

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

Com efeito, Heidegger compreende a relação entre poesia e pensamento a partir da linguagem, quando ambos, na disposição de se escutar o ser, geram um elo dialógico, apesar de suas distinções. O caminho perscrutado pela Filosofia é o caminho da linguagem em que se avizinham poetar e pensar.

A poesia é escuta do ser, na medida que propõe criar imagens de uma dada realidade do ser dos entes. Assim como o filosofar, o poetar se insere na disposição em escutar a voz do ser no apelo do desvelamento de fenômenos presentes na linguagem poética, os quais se mostram a todo instante no mundo circundante do *Dasein*. É que a poesia ultrapassa, assim como a linguagem, os dados impressos em grafemas num texto materialmente dado na escrita ou leitura.

A poesia, na vizinhança do pensar, ausculta o ser dos entes, interpretando-o a partir da linguagem do *Dasein* em sua facticidade. Vale mencionar a assertiva heideggeriana: “Poetizar significa: dizer seguindo a proclamada harmonia do espírito do desprendimento. Antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte de seu tempo escuta” (HEIDEGGER, 2004, p. 59). É que a escuta permite ao leitor vislumbrar sentidos inauditos de um poema, abrindo um mundo de possibilidades de releituras mediante a saga do dizer⁴ desse poema. Assim, posteriormente à escuta, o dizer possibilita a nomeação de realidades que se ocultam na poética.

Desse modo, poetar é acolher a saga do dizer e abrir a uma vizinhança com o pensar sem perder sua própria identidade criacional de realidades vislumbradas pelo poeta, assumindo a palavra que lhe advém como fonte que transborda fenômenos na linguagem. Quando se aponta uma vizinhança entre a poesia e a Filosofia, ou entre poetar e pensar, surge uma indispensável reflexão sobre o que Heidegger apresenta no discurso abordado de vizinhança. Nesse intuito, ele escreve:

Vizinho é quem mora na proximidade de um outro. Esse outro se torna assim o seu vizinho. A vizinhança é, desse modo, um envolvimento que se dá quando um se volve para a proximidade do outro. A vizinhança é o resultado, ou seja, a consequência e o efeito de um se instalar frente ao outro. O discurso sobre a vizinhança entre poesia e pensamento diz, portanto, que um habita diante do outro, que um se instalou frente ao outro, que um se voltou para a proximidade do outro. (HEIDEGGER, 2004, p. 145)

Por habitarem próximos, estabelecem esta relação de vizinhança, a qual os alinha no âmbito da linguagem. Tanto poetar como pensar se inserem no mesmo caminho do *Dasein*, respeitando evidentemente suas distinções. Um necessita do outro, apesar de se colocarem em lugares distintos, pois o diálogo que se edifica como ponte entre ambos se dá na linguagem, um existencial que marca indistintamente o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo. Essa ponte dialogal é, na verdade, a saga do dizer que, para Heidegger, se constitui em elemento tanto para a poesia como para o pensamento, possibilitando o aparecimento do diálogo supracitado.

De acordo com Heidegger (2004), mesmo divergindo uma da outra, poesia e Filosofia não estão isentas de relacionamentos, pois se encontram uma frente a outra como paralelas que se relacionam ao modo de um encontro no infinito. Assim, há uma possibilidade bastante

⁴ A saga do dizer é uma expressão utilizada por Martin Heidegger como elemento propiciador de um modo de encontro entre poesia e pensamento. Poesia e pensamento movimentam-se na saga do dizer.

instigante de se construir um diálogo em que se avizinham poetar e pensar sob o suporte da linguagem. Poesia e Filosofia dialogam na saga do dizer que se dá no âmbito da linguagem do *Dasein*.

Mas o que Heidegger discute essencialmente acerca dessa relação entre linguagem poética e *Dasein* na abordagem que se faz sobre o ser e o estar-no-mundo do homem?

Antes de tudo, convém reportarmos ao que se entende por fenomenologia hermenêutica, enquanto esta tem por objetivo investigar e interpretar o estar-no-mundo do *Dasein*, desvelando os fenômenos que o circundam e o seu próprio sentido do ser. Para Heidegger, a fenomenologia hermenêutica quer tratar o *Dasein* como tema de uma ontologia que privilegia o aspecto ôntico-ontológico na investigação do sentido do ser em geral, possibilitando uma interpretação que desvele os fenômenos encobertos do ser dos entes. Em outras palavras, a fenomenologia hermenêutica da presença busca ultrapassar e sair da mera representação das coisas, ir além das aparências para se chegar a compreender as coisas mesmas, como elas se mostram no mundo, mediante um horizonte interpretativo do sentido do ser, que passa inevitavelmente por uma análise do homem, o qual procura, enquanto *Dasein*, compreender a si mesmo, visto que este mesmo homem se percebe como tal em seu estar-no-mundo. Nesse sentido, a fenomenologia heideggeriana abdica do discurso acerca da consciência e se direciona ao discurso do *Dasein* em seu estar-no-mundo, rompendo com as tendências intuitivas da fenomenologia de Husserl, para apoiar-se na facticidade deste estar-aí. Além disso, essa fenomenologia hermenêutica propicia o desocultamento da experiência peculiar do cotidiano do ser e de sua experiência poética.

Com efeito, no desvelamento do sentido do ser dos entes, a fenomenologia hermenêutica propõe um descobrir dos fenômenos velados na linguagem do próprio *Dasein*. A linguagem é um existencial que permite ao *Dasein* situar-se no mundo circundante (ser e estar-no-mundo) enquanto ser dotado de sentido e capaz de se perceber e se compreender previamente no cotidiano de suas relações factuais. Em sua essência, tem a pretensão, segundo o próprio Heidegger (1995, p. 24), de tornar-se a “casa do ser”, a “morada do *Dasein*”. Na linguagem, o homem se percebe enquanto *Dasein* dotado de um poder-ser, o qual se carrega de interpretatividade, pois a todo instante se projeta como ser-no-mundo e ser-com-os-outros. Assim, o que melhor expressa a essência da linguagem, morada do ser, é a poesia, pois esta maneira de se expressar o ser está intimamente ligada ao homem, permitindo-lhe o desvelar dos fenômenos mais autênticos de seu estar-no-mundo. A linguagem poética é expressão desveladora de uma dada realidade circundante do *Dasein*. A poesia surge como

modo essencial da linguagem em Heidegger, pois é na linguagem poética que o *Dasein* escuta a voz do ser dos entes.

De fato, um discurso que aborde o diálogo entre Filosofia e Poesia deve levar em consideração o existencial da linguagem, cujo contributo reside no fato de ser um critério fundamental na revelação dos entes, pois, consoante Oliveira (2001, p. 206), “só onde existe linguagem o ente pode revelar-se como ente”. É na linguagem que o homem pode compreender a si mesmo. O ser se encontra na linguagem. Mais ainda: é na linguagem poética, cuja essência é recriar sentidos, que o ser se mostra em seu mundo circundante.

1.3 A instauração de um possível diálogo entre filosofia e poesia sob a égide da Hermenêutica

O diálogo entre a Filosofia e Poesia abre caminhos para a construção de um conhecimento amplo que visa compreender a existência do homem no mundo. A Filosofia se edificou na Grécia Antiga, a partir do período compreendido entre os séculos VII e VI a.C., com o advento de reflexões em torno da *arché*, princípio fundamental da origem das coisas. Nota-se naturalmente que Filosofia e Literatura aparecem intimamente unidas desde suas origens, conforme as narrativas míticas nos poemas homéricos, ultrapassando tempos e épocas.

A Grécia antiga tornou-se o berço da cultura sistematizada e ponto de referência no Ocidente quanto às diversas reflexões acerca do homem, do mundo, das coisas e de suas causas primeiras. Tales, Parmênides, Heráclito, Sócrates, Platão e Aristóteles são alguns desses pensadores que muito contribuíram para o amadurecimento da cultura helênica e, posteriormente, para o desenvolvimento cultural de todo o mundo ocidental. Os postulados filosóficos desses pensadores influenciaram épocas e continuam a contribuir em diversas áreas do saber.

As questões acerca dos conceitos de Filosofia e Poesia tornam-se necessárias com o intuito de refletir sobre a relação existente entre as duas áreas. Dessa forma, serão analisadas tais acepções segundo a visão de diversos pensadores, teóricos e críticos dos referidos campos do saber, levando-se em consideração fatores diversos, sobretudo os sócio-histórico-culturais.

1.3.1. Em busca de um conceito de Filosofia

Originário do grego, o termo Filosofia quer dizer literalmente “amigo da sabedoria”, pois *philos* significa amigo, enquanto que *sophias* traduz-se por sabedoria (MONDIM, 1983). Em outras palavras, o vocábulo Filosofia, composto por *filo* (o qual provém de *phília*, que quer dizer amizade) e *sophia* (sabedoria), em termos mais concisos, significa “amizade pela sabedoria” (CHAUÍ, 1995, p. 15). Segundo grande parte dos estudiosos, o termo foi inventado por Pitágoras, filósofo antigo que discorria acerca do número como princípio de todas as coisas, o qual o utilizou na oportunidade em que fora chamado de sábio. Pitágoras considerou tal tratamento muito elevado para si mesmo. Sugeriu, pois, que o chamassem simplesmente filósofo, ou seja, amigo da sabedoria.

De acordo com Cícero, foi Pitágoras o criador do vocábulo: “Filosofia”. Quando o príncipe Leonte, comenta ele, perguntou a Pitágoras em que arte era versado, respondeu-lhe que em nenhuma. Era um filósofo, isto é, um estudioso e amigo da sabedoria: *filo-sofós*. (TELES, 1986, p. 14)

Outra origem do termo, menos discutida entre os críticos, refere-se ao episódio relatado por Heródoto em que se encontra o uso do verbo “filosofar”.

A primeira vez que esta palavra aparece é sob a forma verbal – filosofar, em Heródoto (485-425? a.C.) com o significado de “esforçar-se por adquirir novos conhecimentos”. Conta o historiador grego que Cresos, rei da Lídia, comentou para Sólon, o legislador ateniense: “ouvi dizer que viajaste por muitas terras como que filosofando, isto é, como que buscando adquirir novos conhecimentos”. (TELES, 1986, p. 13-14)

Antes de adentrarmos no exame do conceito de Filosofia e sua relação com a Literatura, é mister destacarmos que a sua conceituação implica em compreender as diversas posições argumentativas de determinados filósofos e correntes filosóficas. Aristóteles, discorrendo sobre o sentido do termo *Sophia*, diz que “a sapiência [*Sophia*] é uma ciência acerca de certos princípios e certas causas” (ARISTÓTELES, 1996, p. 982). Podemos afirmar que a sabedoria filosófica se encarrega de todas as coisas, tratando-as a partir do ponto de vista de sua universalidade. Além disso, trata-se de um saber pelo saber; saber pelas causas, abastecido pela razão e crítica reflexiva. Afirma coerentemente Maura Iglesias:

Ora, uma das belezas que nos revela a análise etimológica da palavra Filosofia é a modéstia com que o filósofo se apresenta: ele não é um sábio, ele é “amante da sabedoria” (...) o filósofo torna-se amante do próprio espanto, que é a experiência que o joga na atividade da busca do saber, que é o objeto do seu amor. O filósofo é alguém que sabe manter viva a capacidade de se espantar (...) Filosofia é ‘saber de todas as coisas e é saber crítico’. Nem ela própria pode escapar ao seu questionamento e à sua crítica. (IGLESIAS, 2001, p. 17)

Com efeito, nem todas as conceituações serão idênticas entre si. Algumas podem revelar até mesmo contradições ou fuga aparente ao tema, por se tratar de uma conceituação extremamente difícil de se elaborar. No entanto, a grande maioria é unânime em apontar o saber e a reflexão crítica como chaves desta busca conceitual. Batista Mondim salienta que

A Filosofia é um conhecimento, uma forma de saber que, como tal, tem uma esfera própria de competência, a respeito da qual procura adquirir informações válidas, precisas e ordenadas (...) no dizer dos filósofos, ela estuda todas as coisas. Aristóteles, que foi o primeiro a fazer uma pesquisa rigorosa e sistemática em torno desta disciplina, diz que a Filosofia estuda “as causas últimas de todas as coisas”; Descartes afirma que a Filosofia “ensina a raciocinar bem”; Hegel entende-a como “o saber absoluto”; para Whitehead, o papel da Filosofia é o de “fornecer uma explicação orgânica do universo”. (MONDIM, 1983, p. 7)

É bom frisar que René Descartes enfatiza o uso da palavra Filosofia de forma ampla, significando o estudo da sabedoria, o qual se torna um conhecimento perfeito e pleno de tudo o que o homem pode saber, seja relativo à sua vida, à saúde ou à invenção das artes (RUSS, 1994).

Outrossim, observamos comumente a conceituação do termo Filosofia em diversos dicionários especializados, consoante o pensamento de determinados filósofos e visão de mundo de cada período histórico. Uma releitura dessas acepções deve abarcar, além das construções teóricas citadas por Mondim, as de Epicuro, D’Alembert, Kant, Schopenhauer e Heidegger.

Para Epicuro, “a Filosofia não é uma ciência pura e teórica, é uma regra prática de ação; mais ainda, ela própria é uma ação, uma energia que proporciona, por discursos e raciocínios, a vida feliz” (RUSS, 1994, p. 113). D’Alembert enfatiza que “a Filosofia nada mais é do que a aplicação da razão aos diferentes objetos sobre os quais ela pode exercer-se” (RUSS, 1994, p. 114). Para Kant, a Filosofia é a ciência que unifica todos os fins particulares no fim último da razão: “A filosofia [...] é [...] a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, fim ao qual, enquanto supremo, todos os outros fins se subordinam e no qual devem todos unificarem-se” (RUSS, 1994, p. 114). Schopenhauer, por seu turno, enfatiza o espanto como experiência originária do filosofar: “A filosofia nasce de nosso espanto acerca do mundo e de nossa própria existência, que se impõem ao nosso intelecto como um enigma, cuja solução não cessa, desde então, de preocupar a humanidade. A Filosofia é, essencialmente, a ciência do mundo” (RUSS, 1994, p. 114).

A tentativa de conceituação de Filosofia, por parte dos filósofos apresentados, parece encontrar relevante análise no texto de Martin Heidegger intitulado *Que é isto – a Filosofia?*, no qual o pensador alemão reflete detalhadamente sobre o percurso histórico das conceituações do termo. Para Heidegger, o tema é extremamente vasto e indeterminado. Trata-se, portanto, de uma questão repleta de historicidade, sendo considerada a questão que se postula na existência ocidental-europeia com elevada significância por ser historial. Afirma Heidegger ainda que “a Filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do que ele é, enquanto é ente” (HEIDEGGER, 1989, p. 18).

Com efeito, a Filosofia abrange consideravelmente uma tomada de posição frente às questões do saber, da reflexão e do modo de raciocinar, de interpretar e de se estar-no-mundo. O homem é, por natureza, um ser pensante, capaz de transformar a realidade que o cerca mediante a razão e a sua potencialidade crítico-reflexiva. Utilizar-se da Filosofia para reler e reinterpretar o real é reafirmar e reinventar a existência-humana-no-mundo.

Como se vê, muito se tem discutido sobre o conceito de Filosofia nos círculos acadêmicos. O resultado longe de ser frustrante – pois para a Filosofia, à medida que controvérsias, discussões e polêmicas se criam em torno de um assunto, mais se avigora o pensamento humano – incorpora-se em debates que reviram o percurso histórico, agitando as águas do conhecimento e provocando um certo impulso às velas do saber. Nessa perspectiva, vale inferir que a Filosofia pode ser compreendida como uma forma de raciocinar, pensar, expressar os pensamentos e ideias, sobretudo, ver e refletir a realidade circundante sob uma ótica mais ampla, possibilitando ao próprio pensamento perscrutar os (des)caminhos da razão humana.

Destarte, cabe à Filosofia indagar sobre a realidade, essência e expressividade das coisas, das ideias, do valor, do mundo, do Absoluto, do homem, do cosmos e da relação entre os entes e o Ser.

1.3.2. Poesia enquanto dimensão criadora do mundo circundante

Não muito diferente da Filosofia, a noção de Poesia tem sido construída ao longo de determinadas épocas sob a influência de estilos, críticos e literatos diversos. São muitas as obras teóricas que buscam um conceito pertinente, inovador e ideal à arte poética. Contudo, as controvérsias existentes nos conceitos elaborados sob os mais diversos impulsos ideológicos não dificultam o entendimento dessa arte. Ao contrário, justificam e corroboram o fato de a linguagem poética ser universal, original, criadora e, principalmente, multissignificativa.

Analogamente à Filosofia, a Poesia não possuirá uma definição, mas possíveis conceitos, visto que tal arte, repleta de expressividade linguística e reflexiva, está impregnada na infinitude do imaginário e da criatividade do ser. Os caracteres de universalidade e de plurissignificação permearão o problema conceitual da linguagem poética.

No tocante à multissignificação do texto poético, a bem dizer, os inúmeros significados florescidos na escrita e interpretação do texto são fruto do uso das figuras e tropos de linguagem, sobretudo a metáfora e a metonímia. Assim, o texto poético faz uso conotativo da linguagem, cujos sentidos ultrapassam e transcendem o lugar-comum, sem limitações e restrições linguísticas.

Destarte, muitos críticos destacáveis utilizam-se da noção de linguagem conotativa e denotativa para estabelecer as bases da distinção entre um texto literário e um não literário. É mister salientar a abordagem construída por René Wellek e Austin Warren. Segundo esses críticos literários, a linguagem literária contém sentimento, é rica em ambiguidades e está repleta de homônimos e de categorias arbitrárias ou irracionais como gênero gramatical, sendo permeada de acidentes históricos por recordações e associações.

Numa palavra: é uma linguagem altamente conotativa. Acresce que a linguagem literária está longe de ser apenas referencial: tem o seu lado expressivo, comunica o tom e atitude do orador ou do escritor. E não se limita, tão pouco, a afirmar e a exprimir o que diz; quer ainda influenciar a atitude do leitor, persuadi-lo e, em última instância, modificá-lo. Existe uma outra diferença importante entre a linguagem literária e a científica: na primeira, o próprio signo, o simbolismo sonoro da palavra, é acentuado (...) a linguagem literária está muito mais profundamente ligada à estrutura histórica da linguagem; acentua o grau de consciente realce do próprio signo; possui um lado expressivo e pragmático, que a linguagem científica, inversamente, procurará sempre minimizar tanto quanto possível (WELLEK; WARREN, 1955, p. 155).

Com efeito, “a poesia é um acontecer em si própria” (BORHEIM, 2001, p. 161). É no acontecimento da linguagem que a poesia desvela os fenômenos encobertos pela realidade circundante do poeta. No florescer da palavra, o escritor busca interpretar na arte criadora a sua própria estadia no mundo. A exemplo da Filosofia, o caráter admirativo invade a consciência contemplativa daquele que observa o mundo e o interpreta mediante a linguagem, e, neste caso, linguagem poética. Borheim, ao tematizar a noção de poesia, afirma que:

Justamente porque a poesia subverte o modo usual de ver as coisas, a linguagem alça-se nela a uma dimensão que transcende o falar trivial. É ainda Maritain que diz: “o poeta não precisa evadir-se da linguagem, nem submeter-se a ela porque a linguagem nasce nele e dele novamente, como na

primeira manhã do paraíso terrestre”. Por isso, a linguagem alcança o seu máximo de plenitude na poesia (BORHEIM, 2001, p. 163).

O poeta experimenta o encantador fenômeno dos entes no mundo; tece versos de uma realidade ainda que recriada para transpor veladamente no esconder das palavras a verdade. Conforme Heidegger, o poeta se eleva acima de uma realidade puramente ôntica e se dirige inevitavelmente para o mundo do encantamento da palavra que se transfigura no habitar poético da linguagem:

Pois o “poético” parece pertencer, quanto ao seu valor poético, ao reino da fantasia. O habitar poético sobrevoa fantásticamente o real. O poeta faz face a esse temor e diz, com propriedade, que o habitar poético é o habitar “esta terra” [...]. A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar (HEIDEGGER, 2002a, p. 169).

A poesia não retira o homem de seu mundo circundante. Ao contrário, torna-o cada vez mais participante da construção de seu mundo real, mediante a linguagem poética que o faz compreender a si mesmo. Outrossim, “ a experiência poética é a experiência do mundo, no mundo. A poesia estabelece um acordo entre homem e mundo que se expressa numa visão da realidade” (BORHEIM, 2001, p. 165).

Destarte, Benedito Nunes (1992) ao refletir sobre a poesia enquanto acontecer da verdade, tendo como fundamento a Filosofia heideggeriana, patenteia o caráter de acontecimento historial na linguagem, revelando a essência humana em sua concreta finitude no ser-no-mundo. De fato, a relação poesia e mundo, recriada na linguagem mediante a palavra dita no poema, é dinâmica e repleta de múltiplas e possíveis interpretações.

1.3.3. Filosofia e Poesia, a dialogicidade em questão

Os subtítulos anteriores trataram da distinção dos termos Filosofia e poesia. Neste tópico, é feita a relação entre ambos a partir do termo “espanto”, como experiência originária do filosofar que instiga os homens a indagarem acerca das coisas, das realidades e das situações. Platão aborda em *Teeteto* a questão da origem do pensar filosófico, discorrendo sobre o que os gregos denominaram *Thauma* (espanto, admiração).

Teeteto – E, pelos deuses, Sócrates, meu espanto é inimaginável ao indagar-me o que isso significa; e, às vezes, ao contemplar essas coisas, verdadeiramente sinto vertigem.

Sócrates – Teodoro, meu caro, parece que não julgou mal tua natureza. É absolutamente de um filósofo esse sentimento: espantar-se. A Filosofia não tem outra origem... (PLATÃO, 2001, p. 32)

Torna-se o espanto o fator propulsor para se entender o sentido e possível arguição do termo referendado. Para determinados críticos e filósofos, o admirar-se com as coisas constitui, na mesma esfera de expressividade do espanto, o ponto inicial da atitude filosófica. O incompreensível, a inquietude, a origem das coisas, enfim, o mistério que vela o saber pleno atíça a capacidade de se admirar com o mundo.

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. (ARISTÓTELES, 2002, p. 15)

O espanto é alicerce para a reflexão inicial do filósofo. É a alma e respiração do filosofar. Faz o filósofo aproximar-se do espetáculo dos entes, repleto de originalidade e surpresas (BUZZI, 1998).

Martin Heidegger enfatiza que o espanto é o princípio do filosofar. Mais exatamente, a *arché* da Filosofia. O espanto impulsiona e reina no interior da Filosofia. Acrescenta o filósofo de *Ser e tempo*: “o espanto é dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre” (HEIDEGGER, 1989, p. 22).

A atitude filosófica propicia a investigação e compreensão das coisas, das ideias, dos valores, do nosso existir, não deixando que se estagnem as fontes da sabedoria. Neste sentido, a atitude filosófica oferece oportunidades de um posicionar-se no mundo circundante não preso às cadeias alienantes de sistemas dominantes. O espantar-se com as coisas, os entes, o mundo, com o próprio ser humano, é atitude de quem não se deixa massificar e alienar-se, distanciando-se do espetáculo dos entes à sua volta, no modo de se perquirir a investigação do ser e de seus fenômenos velados. Estabelece-se, pois, uma atitude crítico-reflexiva frente ao mundo circundante. Desperta-se o livre florescer da inquietante indagação humana diante de tantos problemas cruciais e de postíças respostas, que serão sempre estremecidas pelas veias

da razão questionadora. Não obstante o fato de o filósofo buscar entender o porquê das coisas e fatos, revela-se a construção de um saber edificante. Assim também o literato, que faz do uso da linguagem um recriar de realidades, procura admirar-se com o mundo à sua volta.

A arte literária conduz o leitor à admiração tal qual ocorre ao filosofar. Evidentemente, os caminhos que se cruzam entre Filosofia e Literatura levam a rumos distintos, porém bem idênticos e propícios ao encontro. A Filosofia indaga, problematiza, causa polêmica... A Literatura, por sua vez, recria problemáticas, reflexões, situações em torno de um tema mediante a plurissignificação da linguagem. Ambas surgem da admiração (espanto) no ser do leitor. A realidade circundante do leitor é redescoberta com vistas a uma construção de conhecimento. Filosofia e Literatura são braços de um mesmo rio que faz fluir o ato de refletir criticamente, tendo como *arché* o espanto, a admiração. De fato, há uma conjunção entre Filosofia e Literatura, ambas se integram no grande questionamento contemporâneo sobre a existência humana e sua relação com o mundo.

A análise das relações homem e mundo escapa à Filosofia rigidamente sistematizada em conceitos inteiramente abstratos. Para uma expressão concreta e total do homem em essência e existência a conjunção Filosofia e Literatura é uma necessidade inevitável. Desde o momento em que a Literatura abandonou suas tradicionais fórmulas de expressar o homem, analisando simplesmente o que ele é, ou como ele é, para interrogar o porquê e o para quê, deixou ela de ser unicamente uma arte de deleite, uma arte de contar histórias, para ser uma arte metafísica que se propõe não somente explicar o universo e descobrir suas condições e possibilidades, mas formular uma experiência do mundo, um contato com o cosmos e com o homem ontologicamente diferenciados e inseridos no complexo dos problemas da existência. Para Merleau-Ponty, a partir deste momento, “a tarefa da Literatura e da Filosofia já não podem andar separadas”. (FERNANDES, 1986, p. 25)

Gerd Borheim, em *Metafísica e finitude*, escreve um capítulo dedicado ao encontro dialógico entre Filosofia e Poesia. Ao apresentar a crítica de Platão aos poetas, expulsos de sua república ideal, o filósofo brasileiro atesta que por muito tempo esqueceu-se a poesia enquanto temática presente nos problemas filosóficos, à exceção de Aristóteles, que refletiu sobre a poesia em uma de suas obras, *Poética*. Para Borheim, após a Modernidade, com Nietzsche, houve uma recuperação da temática por parte da Filosofia. Assim,

Todo possível diálogo entre Filosofia e poesia se instaura ao menos como ponto de partida, no plano da experiência. Merleau-Ponty tem razão quando vincula o problema à fenomenologia, justamente porque pela fenomenologia fez-se possível um alargamento da compreensão do campo da experiência (BORHEIM, 2001, p. 160).

Filosofia e Poesia movem-se na direção da verdade. Buscam compreender realidades veladas que fornecem fenômenos a serem interpretados na linguagem, partindo da admiração ou espanto.

Particularmente, a poética de Carlos Drummond de Andrade oferece ao leitor um vasto mundo interpretativo do qual se pode fazer uma leitura relativa à reflexão filosófica sob o prisma da Hermenêutica. Nesse contexto, há de se valorizar o espanto como elemento propulsor para se estabelecer a díade Filosofia/Literatura mediante a ponte da Hermenêutica. Os poemas drummondianos instauram questionamentos acerca da existência-humana-no-mundo em bases antropológico-filosóficas. O leitor, ao recriar a poesia, passa a ter papel fundamental na interpretação do texto literário. Uma nova realidade surge em função da “morte do autor”⁵: a do leitor hermeneuta, recriador de realidades aparentemente ficcionais, imbuídas de caráter crítico-reflexivo.

De fato, Filosofia e Poesia não se paralelizam no sentido da existência de uma hierarquia entre ambas; antes relacionam-se, provocando o enriquecimento da crítica-reflexiva do texto que redimensiona a condição do Ser-humano-no-mundo.

No que tange à proposta de reler a poética drummondiana sob o ponto de vista desta dialogicidade, deve-se partir inicialmente do mesmo efeito de espanto ou admiração que fustiga a reflexão filosófica. O poeta mineiro, Carlos Drummond de Andrade, propicia ilustrativamente em seus versos o espantar-se como meio de diálogo para se edificar a relação entre Filosofia e Literatura: “Uma flor nasceu na rua! / [...] Uma flor ainda desbotada/ ilude a polícia, rompe o asfalto” (ANDRADE, 1979, p. 161). Causa de espanto, o elemento “flor”, que floresce em meio à massa pétreia do asfalto, rompe os princípios lógicos da linguagem convencional. O poeta mergulha profundamente na plurissignificação literária. Assim, os versos permitem ao leitor refletir acerca das várias possibilidades de interpretação da construção literária.

A poesia não é uma linguagem lógica [...]. Não é, e não deve ser, apreendida por vias exclusivamente ou predominantemente racionais. A expressividade, por não ser conscientemente percebida, não deixa de atuar sobre o leitor/ouvinte, que pode senti-la e captá-la de forma não-consciente. Mas

⁵ Expressão utilizada por R. Barthes. Segundo o teórico, o leitor possui autonomia para recriar a obra literária e dar um novo impulso à compreensão do discurso poético. Contudo, faz-se necessário que o autor dê espaço ao surgimento do leitor-autor que, a partir de interpretação original, “redigirá” um novo texto. Escreve Barthes (1988, p. 53): “o nascimento do leitor tem de pagar-se com a morte do Autor”.

para isso faz-se necessário um estado de receptividade ao texto. (CORREIA, 2002, p. 20)

Ademais, a dialogicidade entre Filosofia e Literatura deve estar permeada da abertura multissignificativa da interpretação leitor-autor, sob a proteção da Hermenêutica.

Como é notório, a dialogicidade entre Filosofia e Literatura é possível, via de regra, consoante a ponte hermenêutica, campo filosófico que permite a reinterpretação e compreensão abrangente do fenômeno da escrita poético-filosófica. Nesse sentido, urge que se estabeleça um plano de tentativa de exposição do problema hermenêutico, tomado, neste caso, como proposta interpretativa para se reler os poemas drummondianos em bases existencialistas. A hermenêutica surge como força teórica investigativa com todo o potencial interpretativo, a fim de perquirir as mais diversas leituras da obra literária, destacando evidentemente a recriação filosófica da poesia referendada. De fato, não há uma absolutização, no que se refere à interpretação de uma obra literária, considerando unívoca a questão. O texto é potencialmente recriador de originalidades interpretativas.

É nesta perspectiva que a delimitação do entendimento a despeito da Hermenêutica se faz necessária, tendo por base a reflexão de Hans-Georg Gadamer, discípulo de Heidegger, influenciado pela fenomenologia de seu antigo mestre, que propôs uma hermenêutica cujo fundamento teórico e essencial se encontra na linguagem.

Assim, antes de se examinar a Hermenêutica sob a ótica do filósofo Hans-Georg Gadamer, faz-se necessária uma brevíssima abordagem acerca da origem do termo em questão, a fim de se entender melhor a visão gadameriana.

Os diversos estudiosos, embora Gadamer afirme em nota de rodapé em *Verdade e método II* que há controvérsias quanto a esta proposição, são unânimes em afirmar que o termo “hermenêutica” tem sua origem em Hermes, deus grego designado ao encargo de interpretar as palavras dos deuses do Olimpo a fim de que os homens as compreendessem. Mais profundamente, pode-se verificar que o termo provém do verbo grego *hermeneuien* e do substantivo *hermeneia* encontrados na obra aristotélica *Peri Hermeneias* pela primeira vez (CERQUEIRA, 2003). Complementa Emanuel Carneiro Leão (1989), em sua obra *Aprendendo a pensar*, que o verbo *hermeneuien* traduz-se por transmitir, trazer mensagens, em estreita referência com o termo *Ho Hermeneús*, o mensageiro, cujo representante simbólico-mitológico é Hermes, conforme anunciado acima.

Com efeito, afirma coerentemente Gadamer que a palavra “hermenêutica” abarca variados aspectos de reflexão. Primeiramente, tem-se o significado de práxis relacionada a

uma arte, sugerindo a *tekhné* como palavra complementar. Em se tratando de arte, o filósofo aponta que se refere à arte do anúncio, da tradução, da aplicação e interpretação, com a inclusão natural da arte da compreensão, a qual é base imprescindível ao construto hermenêutico. Para o filósofo Gadamer (1997), a tarefa do hermeneus consiste em traduzir para uma linguagem acessível a todos o que se apresentou estranhamente ou o que não se compreendeu.

Curiosamente, o termo hermenêutica apareceu, tal como o concebemos, pela primeira vez como título de livro por volta de 1654, na obra de J. C. Dannhauer. A partir daí, a Hermenêutica se ramificou em filológico-teológica e jurídica. Schleiermacher, no séc. XIX, acolheu o termo com intenção claramente filosófica. O problema alargou-se e recebeu especial atenção nos pensamentos de Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur, com categorias e matizes diversos (MORÃO, s/d).

Feita a abordagem etimológica da palavra, podem-se inferir alguns aspectos da teoria hermenêutica na linha reflexiva de Hans-Georg Gadamer, por se entender que esta se aproxima mais concisamente do que se pretende (re)interpretar na poesia drummondiana, enfatizando a re-criação da leitura interpretativa e compreensiva do *corpus* poético a ser analisado. Neste sentido, tomam-se por base os dois volumes da obra *Verdade e método* do destacável filósofo hermeneuta como fonte de sua teoria.

A teoria hermenêutica ou teoria da interpretação, no dizer de Reale e Antiseri (2007), está relacionada, ao longo da História, com a interpretação dos textos sagrados e com a crítica textual. De um modo geral, a hermenêutica floresce em meio às controvérsias teológicas emergentes da Reforma, desenvolvendo-se entre os *teólogos*, *filólogos*, historiadores e juristas, que se dedicaram com afinco às questões de interpretação.

Gadamer utiliza, como ponto de partida de sua reflexão, o pensamento heideggeriano que estabeleceu a questão hermenêutica como estrutura constitutiva do *Dasein*, ou seja, como uma dimensão intrínseca do homem, pois o homem constantemente reinterpreta as suas experiências. Assim, afirma o filósofo:

É por isso que retomamos a descrição heideggeriana do círculo hermenêutico a fim de que o novo e fundamental significado que adquire aqui a estrutura circular possa se tornar fecundo para o nosso propósito. Heidegger escreve: “Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia (Vorhabe, Vorsicht, Vorbegriff) lhe

sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa, ela mesma” (GADAMER, 2003, p. 355).

Segundo Gadamer, o pensamento heideggeriano exposto acima quer orientar a forma de concretização do compreender enquanto algo interpretativo, destacando o sentido ontológico do círculo hermenêutico (REALE; ANTISERI, 2007).

Ao interpretar um texto, o hermeneuta se apresenta diretamente com a sua (pré)compreensão, seus (pré)juízos, suas (pré)suposições e suas expectativas formados. Esboça-se preliminarmente um significado do texto, recheado de certas expectativas derivadas da pré-compreensão do hermeneuta, baseado em sua memória cultural (REALE; ANTISERI, 2007). De fato, concretiza-se um projeto preliminar que, revisto constantemente, abarca a probabilidade de se elaborar novo projeto de sentido, a fim de se chegar à visão mais clara da unidade do significado. O que se verifica substancialmente é a substituição ocasional dos pré-conceitos por conceitos mais satisfatórios. Trata-se, portanto, do contínuo renovar-se do projeto (GADAMER, 2003). Reale e Antiseri (2007, p. 630), ao interpretarem Gadamer, consideram que será “a análise posterior do texto (do “texto” e do “contexto”) que nos dirá se esse esboço interpretativo é ou não correto, se corresponde ou não ao que o texto diz”.

Havendo o choque interpretativo, ou seja, a contrastação entre o hermeneuta e o texto, deve-se esboçar outra interpretação até a satisfatória leitura hermenêutica. É tarefa árdua que se transforma no decurso histórico, pois o saber contextual e as perspectivas do conhecimento sofrem mudanças significativas e progressivas, por conseguinte, afetando a pré-compreensão e os pré-juízos (REALE; ANTISERI, 2007). A bem dizer,

Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção do texto seja realmente trazida à fala para nós. Na análise do processo hermenêutico, havíamos concluído que a obtenção do horizonte da interpretação é, na realidade, uma fusão horízontica. Isto se vê confirmado também a partir da linguisticidade da interpretação. Através da interpretação o texto tem de vir à fala. Todavia, nenhum texto, como também nenhum livro fala, se não falar a linguagem que alcance o outro. Assim, a interpretação tem de encontrar a linguagem correta, se é que quer fazer que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta “em si”, porque em cada caso se trata do próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas (GADAMER, 1997, p. 578).

Para Reale e Antiseri (2007), Gadamer propõe ao hermeneuta a abertura ao texto a fim de se plenificar a compreensão, deixando que o próprio texto lhe diga algo, sendo sensível à alteridade textual. É necessário, entretanto, que a sensibilidade do hermeneuta se sintonize

com a sua tomada de consciência dos pré-juízos e pressuposições, sem que provoque o sufocamento do texto: “o texto não é pretexto para que só o intérprete fale. O intérprete deve falar para escutar o texto” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 631).

Vale destacarmos que, diante de novas interpretações e da dinamicidade do círculo hermenêutico, o autor não quereria expressar-se conforme as interpretações do hermeneuta. Tais interpretações ultrapassam o dizer do autor, reafirmando a vida autônoma do texto. Para Gadamer, o autor de um determinado texto é um elemento ocasional. De fato, o texto possui efeitos sobre a história posterior, provocando uma certa simbiose com outros produtos culturais. O sentido de um texto é, de certa maneira, determinado pela história dos efeitos. Além disso, o hermeneuta interpreta-o sob o signo luminoso desta história (REALE; ANTISERI, 2007). Outrossim, é conveniente salientar que, consoante o pensamento gadameriano, o texto para ser compreendido não basta passar apenas pelo crivo da expressão vital da subjetividade de seu autor, mas estabelecer o círculo dialogal na perspectiva do autor e do leitor-interpretativo, em consonância com o contexto da obra e de sua história dos efeitos.

No entender de Gadamer, a compreensão textual deve partir da aplicação do texto a nós mesmos e perceber que, apesar dos novos projetos interpretativos esboçados, o texto continua sendo o mesmo, apresentando-se de modo diferente a cada re-leitura. A compreensão contém, em potência, a interpretação, o que se permite concluir que a “interpretação não é um meio para produzir a compreensão, mas adentrou no conteúdo do que se compreende ali [...] compreender implica sempre interpretar” (GADAMER, 1997, p. 580). Ainda segundo Gadamer, o ser compreendido é linguagem. Há a manifestação do caráter universal do fenômeno hermenêutico no que se refere à constituição ôntica do compreendido, determinado como interpretação do ente. É neste sentido que se pode compreender a linguagem como centro capaz de reunir o eu e o mundo, interligados originariamente. Fica patente que o homem relaciona-se com o mundo circundante de forma linguística, sendo passível de compreensão. A Hermenêutica é, pois, um aspecto universal de Filosofia. Com efeito, mediante a Hermenêutica, tem-se a interpretação existencial da linguagem poético-filosófica que descortina o Ser e re-vela o homem em sua existência, enquanto recriador de realidades circundantes. A linguagem poético-filosófica expande-se, no que se refere à sua compreensão, em uma rede de questionamentos, os quais, à medida que surgem, tornam a investigação da obra mais instigante, pois aguça a capacidade admirativa do leitor-hermeneuta.

A razão hermenêutica seria, portanto, conscientemente inconclusa e antiimpositiva, mantendo, muitas vezes, a pergunta como única resposta possível, deixando, tantas vezes, que o poema fale, ao invés de falar por ele, pois a imagem poética, como lembrou Octavio Paz, não pode ser explicada com outras palavras, senão pelas da própria imagem, que, enquanto imagem, já deixaram de ser simplesmente palavras. A imagem, segundo o crítico mexicano, nos convidaria sempre a recriá-la, a revivê-la: proposta que nos parece muito tem a ver com a da leitura poética. (SOARES, 2000, p. 119)

A “tríade existencial”⁶ (poeta/poesia/leitor) se dá mais plenamente nos fundamentos de uma construção hermenêutica que propicie a ponte dialogal entre Filosofia e Poesia. O leitor-hermeneuta da poesia drummondiana, atento à plurissignificação da obra modernista, encontrará certamente o elo que une as duas áreas do conhecimento humano supracitadas. Imbuído do sentimento de *thauma*, reconstruirá a existência do ser da poesia, sob o prisma da compreensão e interpretação sempre originais, com o intuito de des-velar a riqueza do texto em linguagem poético-filosófica.

Ademais, a Hermenêutica, atingindo o seu caráter de universalidade, torna-se instrumento nas mãos do leitor-hermeneuta. Este, por sua vez, beneficia-se de toda uma construção gadameriana para reler a poesia seguindo a sua própria potencialidade interpretativa, sem negar a historicidade da obra em análise.

⁶ Expressão utilizada para designar a relação entre os três elementos existenciais na criação e recriação da leitura crítico-reflexiva de um texto poético. O poeta recria a situação-mundo dentro da poesia; o leitor apreende a poesia, sendo fustigado a interpretar os versos e a construir uma nova leitura da realidade circundante que se lhe apresenta (TANAJURA JÚNIOR, 2003, p. 14-25).

2 CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE E MARTIN HEIDEGGER: POESIA E FILOSOFIA EM BUSCA DO SENTIDO DO SER

2.1 Drummond e Heidegger: poetar e pensar no desvelamento do ser

Há um caminho bem vasto para se recriar a poética modernista brasileira sob o ponto de vista filosófico, baseado no método hermenêutico⁷, que abre espaço para a compreensão da existência-humana-no-mundo. Dentro dessa linha, vale inferir que os filósofos da “busca existencial do homem” refletiram sobre determinados temas que serviram de inspiração poética para as letras do Modernismo brasileiro.

Segundo Rosa Maria F. Martini (2007), a percepção de traços filosóficos na poesia de Drummond é evidente até mesmo pela grande inserção do poeta no seu tempo, vivenciando uma época amplamente influenciada pela corrente existencialista. De acordo com a autora,

A Filosofia foi, sem dúvida, objeto da atenção do poeta. Ele mesmo constatou a mudança de paradigma e método da Filosofia que, de guardião do fundamento passa à negação da própria metafísica, levando o homem a experimentar o nada da existência, mas que no meio deste nada precisa encontrar um sentido. Como os intelectuais do seu tempo e os modernistas aos quais se ligou, vivenciou os existencialismos dos anos 50 e 60, em suas diversas expressões e também a virada hermenêutica da Filosofia que não mais pretendia mudar o mundo, mas desejava apenas compreendê-lo, atribuindo-lhe um sentido, ainda que fugaz, precário e ameaçado pelo nada da existência (MARTINI, 2007, p. 191).

As grandes questões filosóficas existenciais encontram-se poetizadas em Drummond, de forma reflexiva e instigante, no que se refere a uma releitura poético-filosófica. O Ser, a Angústia e a Morte, temas heideggerianos, podem ser lidos em Drummond mediante uma releitura do estar-no-mundo do Ser-humano.

Heidegger, em sua Filosofia existencialista, discorre reflexivamente acerca do Ser, priorizando-o como questão fundamental da Filosofia Contemporânea. Para o filósofo de *Ser e tempo*, o método fenomenológico apresentado por Husserl permite chegar à busca do

⁷ Gadamer admite que a Hermenêutica não se constitui em um método propriamente dito, mas uma arte da interpretação. Embora o emprego do vocábulo “método” não seja apropriado, segundo a construção gadameriana, ele é utilizado para enfatizar que a Hermenêutica oferece ao leitor uma forma aberta, dentro da historicidade do texto, para se interpretar e compreender a poesia. Objetiva-se, portanto, reler a problemática ontoantropológica com bases existencialistas mediante a linguagem poética. (Cf. G.H. GADAMER, 1997, p. 25; 31).

conhecimento do Ser. Não há manifestação direta do Ser, no momento imediato, em si mesmo. O Ser se “des-vela” no ente. O Homem é um ente que propicia o sentido autêntico do Ser, pois ele é um ente de relações com o próprio Ser (MONDIM, 1983). De fato, mediante o processo de compreensão do Ser, surgem os traços existenciais característicos deste ser: Ser-no-mundo, existência e temporalidade.

Nessa perspectiva, surge a seguinte indagação: qual o ponto de convergência para se firmar um diálogo entre o pensamento de Martin Heidegger e a poesia de Carlos Drummond de Andrade, abarcando a questão do ser referendada na existência-humana-no-mundo? Martini (2007) considera que é possível essa aproximação:

Muitas são as possíveis aproximações entre o Heidegger tardio, aquele que pensa “a linguagem como morada do ser” [...] e o Drummond da fase do pensar o fazer poético por meio da própria poesia, ou seja, produção de uma metalinguagem poética em que o poeta se arrisca nos limites da poesia que são os limites do próprio pensar, quando a poesia se transforma em interrogante do próprio pensar (MARTINI, 2007, p. 201).

Nessa busca aproximativa entre o poeta e o filósofo, afirmamos que o sentimento de angústia e a temática do ser-para-morte são pontos convergentes e culminantes para se compreender o des-velar do Ser dentro de uma linguagem poética com pressupostos intrínsecos de Filosofia. O método fenomenológico utilizado por Heidegger aponta o sentimento de angústia como uma situação afetiva que coloca o *Dasein* diante do nada. Para, Jacqueline Russ (1994, p. 13) “a angústia é um fenômeno desagradável e difuso, que comporta um sentimento de opressão, relativo a um perigo indeterminado”. Abbagnano, por seu turno, ressalta que a angústia é

Uma situação afetiva fundamental, “que pode manter aberta a contínua e radical ameaça que vem do ser mais próprio e isolado do homem”: isto é, a ameaça da morte. Na angústia, o homem “sente-se em presença do nada, da impossibilidade possível da sua existência. Nesse sentido, a Angústia constitui essencialmente o que Heidegger chama de “o ser para a morte”, isto é, a aceitação da morte como a possibilidade absolutamente própria, incondicional e insuperável do homem. De fato, o sentimento de angústia acarreta tormento e perturba consideravelmente a existência do ser. Com efeito, trata-se de um fenômeno afetivo repleto de uma não aquietação e de um certo temor sem necessariamente visualizar um objeto determinado, revelando a insegurança diante do nada. (ABBAGNANO, 1999, p. 60)

A angústia faz aparecer o nada, pois impele o ente em sua totalidade a se refugiar. Não existe para o ente algo em que se apoiar (HEIDEGGER, 1989). Com efeito, complementa

Morente (1980) que a vida é angustiosa, evidenciando duas facetas: a angústia gera a necessidade de viver e é não indiferença ao ser, no que se refere aos aspectos existencial e essencial. Em outras palavras, anseio de ser e temor diante do nada que se impõe com o sentimento de angústia.

A percepção dos obstáculos que se interpõem à frente do ser do homem é fator preponderante para se interpretar a angústia heideggeriana. O homem percebe que a angústia lhe permite contemplar as incertezas e/ou certezas da vida, a totalidade e/ou a nadação de uma realidade circundante.

A própria questão elementar do Ser é angustiante para os filósofos, pois é insistentemente apresentada nos mais diversos postulados da Filosofia, em todas as épocas. O imenso número de pressupostos reflexivos da Filosofia passa inevitavelmente pela questão instigante do ser. Entender o homem é entender o Ser deste homem. Um itinerário para se compreender a complexidade do pensamento filosófico deve levar o pensador a vencer “a pedra no meio do caminho” (ANDRADE, 1979, p. 80) – a questão do Ser.

O homem, segundo Heidegger, é um *Dasein*, um ser-aí; lançado em sua existência, que busca compreendê-la e reinterpretá-la segundo critérios de valores que ele mesmo reconstrói, tendo como fundamento o seu angustiar-se frente aos demais de sua espécie. É neste sentido que a angústia existencial vai lhe des-velar o pleno sentido do Ser-no-homem (REALLE; ANTISERE, 2007).

Heidegger e Drummond polemizaram o angustiar-se mediante o uso da linguagem filosófica e poética, respectivamente. Em Heidegger, os pressupostos filosóficos apresentam-se notoriamente sistematizados em sua concepção de se interpretar e compreender o Homem à luz do método fenomenológico em bases existencialistas. Em Drummond, há o “des-velar” destes pressupostos filosóficos em seu multifacetado mundo poético, repleto de imagens metafóricas e prontas para serem re-veladas pelo próprio Ser do Homem.

O crítico literário Affonso Romano Sant’Anna, discutindo teoricamente acerca da construção literária do poeta modernista, afirma:

Interessa-nos marcar a rara coerência da obra drummondiana, sua posição antropocêntrica e demonstrar qualitativa e quantitativamente que esse poeta não é um simples armador de metáforas mas um armador de símbolos. A direção tomada ainda me parece ser a que melhor articula os conflitos Eu e o Mundo, a vigência do Enigma, a configuração do Nada e o desvelar do Ser e um pro-jectum. Epistemicamente, a problemática tratada é aquela do Ser e do Tempo, que vai de Bachelard a Heidegger, passando por Cassirer até Norman Brown (SANT’ANNA, 1992, p. 17).

A articulação dos símbolos, a qual remete a um múltiplo mundo metafórico, construída por Drummond, permite ao leitor reler a obra poética de diversas maneiras por inúmeros ângulos. Há uma densidade semântica na poesia de Carlos Drummond de Andrade, uma rica expressividade no trato com as palavras que causam espanto ao leitor no sentido de surpresa, inserindo-o na forma inédita como lhe advêm as palavras que recebem um significado diverso e repleto de novidade.

Quanto mais previsíveis as combinações de palavras, menor taxa de informação na mensagem; quanto menos previsíveis, maior taxa de informação. Combinações usuais já nada comunicam, viram hábitos, são automaticamente recebidas, tornam-se lugares-comuns da linguagem. Combinações novas contribuem para a densidade semântica da poesia de Drummond. Causam um efeito de surpresa no leitor, que se detém nessa maneira inédita de dizer. E detendo-se na mensagem, percebe a riqueza de significado das palavras e saboreia a novidade. (CORREIA, 2002, p. 22)

Com efeito, a construção poética de Drummond traz em seu bojo temáticas relacionadas ao pensamento de Heidegger, no que diz respeito sobretudo ao des-velar do Ser do Homem por intermédio da linguagem. Não há necessariamente o enquadramento do poeta dentro da corrente existencialista. O que se discute, neste caso, é o grau de abertura da obra à dimensão filosófica, mais precisamente ao postulado reflexivo do filósofo Martin Heidegger.

Seguindo um caminho convergente entre poesia e Filosofia [...] Heidegger, em sua Introdução à metafísica, estuda o *logos* e o Ser afirmando: “Quem é o homem, não chegaremos a saber por meio de uma definição erudita senão poetando originariamente, fundando poeticamente. (SANT’ANNA, 1992, p. 32)

A linguagem nos permite desvelar do Ser, sobretudo a linguagem poético-filosófica que além de unir duas vastas áreas do saber, reproduz imagens e signos multifacetados de metáforas e pressupostos reflexivos. Acrescenta Sant’Anna:

Como colocou Heidegger, a linguagem é o *logos* que colige, reúne, agrupa. *Logos*, discurso poético, é uma “reunião re-velante”, “reunião originária”. Ora, a poesia de Drummond é toda construída nesse sentido [...] A metafísica que há em Drummond, sendo essencialmente poética, reafirma que não pode haver grande poesia que não seja metafísica (SANT’ANNA, 1992, p. 33).

De fato, ao romper com a tradição poética do Parnasianismo, Drummond se consolida como o poeta moderno que busca nas cotidianidades do homem o material para a sua inspiração poética. A sua escrita que leva o leitor (ser-no-mundo, inclusive) a se encontrar dentro de seus versos revela-nos não somente uma ruptura com os padrões poéticos até então aceitos, mas uma ampliação da poesia como perspectiva de se inaugurar um novo tempo: a arte literária como lugar de compreensão do ser humano no mundo. Assim,

A sua poesia [a de Drummond] ou omite ou transcende a circunstância apresentada como situação poemática. A fuga ou superação do circunstancial se processa quer pela expressão das reações do eu diante de um complexo cultural definido, quer pela expressão da problemática existencial do eu, que não decorre das condições históricas que o envolvem, apresentando-se como imanente ao “estar-no-mundo”. (CORREIA, 2002, p. 34)

Reinventar a poesia drummondiana em bases do existencialismo heideggeriano é buscar compreender e interpretar a epifania⁸ do Ser na linguagem. Armado com o signo da expressividade literária e da reflexão filosófica, o leitor tem amplas perspectivas de descortinar a realidade circundante da construção poética sob o crivo da Hermenêutica Filosófica. Assim, floresce gradualmente a abertura da universalidade da obra literária.

2.2 Carlos Drummond de Andrade e a poesia do cotidiano

A temática da cotidianidade surge com vigor no poema “Cidadezinha Qualquer”, reunido em *Alguma poesia*. A imagem apresentada nos versos de um cenário típico de uma pequenina cidade interiorana nos faz reportar ao tédio, à monotonia e à melancolia presentes em um dia qualquer de uma cidade qualquer. Mas os versos ultrapassam o retrato de uma cidadezinha apenas. Os versos refletem uma cotidianidade humana marcada por uma monotonia peculiar às pessoas que vivem no vazio existencial. O poema de Drummond, nesse sentido, ganha ares existencialistas que transcendem a mera descrição física do que se apresenta nos versos.

Casas entre bananeiras
mulheres entre laranjeiras
pomar amor cantar.

⁸ Epifania: termo muito utilizado nos tratados teológicos para designar manifestação, enquanto um mostrar-se desvelador de algo ou alguém (BORRIELLO et al, 2003). Nesse caso referente à filosofia heideggeriana, podemos evidenciar o termo como um “mostrar-se”, ainda que à espera de um desvelar do ser.

Um homem vai devagar.
Um cachorro vai devagar.
Um burro vai devagar.

Devagar...as janelas olham.

Êta vida besta, meu Deus. (ANDRADE, 1979, p. 86)

“Cidadezinha Qualquer” é metáfora poética para o sentimento humano que o faz compreender a sua própria capacidade de perceber a vida como efêmera, pois tudo tem o seu curso monótono, devagar, mas que vai ao encontro de algo mesmo não sabendo o quê: “Um homem vai devagar./ Um cachorro vai devagar./ Um burro vai devagar”; que caminha mesmo na vagareza do caminhar existencial “janelas olham”, um se volta para o outro! A alteridade surge em meio aos olhares curiosos de um dia qualquer. Uma vida simples vivida a todo instante em torno do outro, uma existencialidade que se projeta no caminhar dos outros, mesmo devagar, passo a passo, dia a dia: “Eta vida besta, meu Deus”.

Ao que parece sem sentido, Drummond atribui sentido múltiplos e os versos se entrelaçam em temáticas possíveis de interpretação. Dentre as quais a existencialidade aos moldes de Jean-Paul Sartre, que, em sua obra *A náusea*, nos oferece a partir de uma personagem protagonista, Roquetim, as noções preliminares e ao mesmo tempo básicas de seu existencialismo humanista. À praça de uma cidade qualquer, um homem sente-se isolado, mesmo em meio à multidão, e com tédio que chega a lhe causar enjoo e náusea em pleno lugar público. Os entes que lhe passam próximos nada mais são que existências lançadas fora de si para projetar-se na vida em construção.

Outrossim, é de se imaginar que a obra *Alguma poesia*, ainda sobre a poética da pedra, nos presenteie com leituras hermenêuticas. No tópico anterior, já visualizamos ainda que inicialmente esta possibilidade. Assim, não podemos deixar de inseri-la numa perspectiva dentro da cotidianidade trabalhada arduamente por Drummond.

A interpretação do polêmico poema “No Meio do Caminho”⁹ se recriada mediante a relação dialógica entre Filosofia e Poesia, alicerçada no pensamento do filósofo Martin Heidegger, sob o crivo da Hermenêutica de Gadamer, que ofereceria ao atento leitor o desvelar da metáfora: o Ser constitui, ao longo do trajeto histórico da Filosofia, a principal pedra (obstáculo enigmático) para os filósofos vencerem. Em todas as questões arguidas, o Ser

⁹ O poema “No meio do caminho” segundo Gilberto Mendonça Teles (1976) foi escrito ainda durante a primeira fase do Modernismo no Brasil, e somente em 1930 é que teve a sua publicação em livro, já na segunda fase do período literário aludido.

aparece como enigma a ser desvelado. É que a epifania do ser dá-se mais plenamente no Homem, o qual, devido à sua complexidade, permanece insondável pelo próprio homem. À medida que o enigma não é resolvido, a angústia existencial tratará de encobrir ou descobrir o verdadeiro sentido desse ser. Por meio desse angustiar-se, tem-se a transcendência do *Dasein*, em momentos particulares de sua existência, adentrando no mais recôndito lugar de sua *existenz*.

No meio do caminho tinha uma pedra
 tinha uma pedra no meio do caminho
 tinha uma pedra
 no meio do caminho tinha uma pedra.

Nunca me esquecerei desse acontecimento
 na vida de minhas retinas tão fatigadas.
 Nunca me esquecerei que no meio do caminho
 tinha uma pedra
 tinha uma pedra no meio do caminho
 no meio do caminho tinha uma pedra. (ANDRADE, 1979, p. 80)

Infere-se que a releitura do poema à luz da Filosofia tornar-se coerente por se tratar de uma temática de cunho existencial. A análise metafórica da pedra relacionada ao Ser descreve toda a angústia do homem em se descobrir a si mesmo. É o que sugere também Wilson Coelho:

O tema em questão é o existencialismo de Drummond, em especial, no poema No meio do caminho, publicado em 1928, na Revista de Antropofagia, de Oswald de Andrade, em São Paulo. Esse poema tem sido considerado por muitos – desde a publicação e ao longo da história literária – simplista e insignificante, ao passo que, para tantos outros, entre os quais me incluo, provocou e ainda provoca grande entusiasmo e chega a ser considerado uma grande inovação da poesia brasileira (COELHO, 2007, p. 97).

Um aspecto curioso na poética da pedra é que o autor infringe a norma da Gramática Tradicional. Basta se observar o uso do verbo ter no sentido de existir: “Tinha uma pedra no meio do caminho” (ANDRADE, 1979, p. 80). Sabe-se que, consoante a Gramática Tradicional, não se deve utilizar de tal recurso sintagmático, sob pena de infringir a norma culta padrão. O que se explora nesse sentido é a desconstrução literária de pseudoversos referentes a temáticas batidas, alienantes e monótonas. A poesia deve abrigar a profundidade dos mais diversos temas, representando um meio e/ou um caminho para se chegar ao entendimento do Homem e de seu estar-no-mundo.

Destarte, o poema “No meio do caminho” anuncia um novo tempo do Ser da poesia: a poesia modernista plurissignificativa aberta ao diálogo com as diversas áreas epistemológicas, sem a preocupação exacerbada da forma, mas essencializando o conteúdo e destruindo paradigmas pré-fabricados. Em outras palavras, a “poética da pedra” incita o leitor a destruir interpretações postíças que não resistam à angústia da insistência crítico-reflexiva, a qual visa à construção de novos conhecimentos.

De fato esse breve texto provocou grande celeuma quando publicado, tornando-se peça-chave na história do Modernismo brasileiro, por ter-se constituído em alvo principal e constante das zombarias dos adversários do Movimento. Se para estes o poema não fazia nenhum sentido, para os partidários a sua extrema condensação transformou-o em enigma plurívoco, motivador de interpretações diversas (CORREIA, 2002, p. 37).

Tornou-se lugar comum interpretar o poema “No meio do caminho” evidenciando tão somente o elemento pedra como metáfora de empecilho, obstáculo, algo a ser transposto. Numa perspectiva hermenêutica mais ampla, temos que visitar o poema e reescrever uma interpretação também por outro prisma. Em nosso caso, quando nos propomos a construir uma dialogicidade entre Poesia e Filosofia, assim o fazemos numa ênfase existencialista que, consideravelmente, abarca estruturas de cotidianidades como o lançar-se humano num projeto existencial que necessariamente assuma a metáfora do caminhar em direção a, o deparar-se com a possibilidade do não-ser, do não caminhar: o uso do verbo ter no pretérito nos leva a tal impressão; os acontecimentos da existência humana no mundo (“Nunca me esquecerei desse acontecimento”); o envelhecer-se como constitutivo da própria vida humana (“Na vida de minhas retinas tão fatigadas”).

É no caminho da existência que o ser humano se depara consigo mesmo e interroga-se sobre a sua mais real possibilidade de projetar-se diante de si e dos outros, em cumprimento ao seu autêntico projeto existencial. Trata-se de um poema aberto a uma interpretação existencialista que vivifica o nobre caminhar humano em meios às pedras de sua angústia. O próprio caminhar humano pode ser metáfora de uma pedra à frente do homem. No dizer de Coelho, isso fica evidente:

A pedra no caminho de Drummond trata de uma consciência superior, na medida em que reflete um estado sempiterno da angústia existencialista, uma ontologia. A pedra no caminho é o objeto diante do sujeito, aquele que enquanto é olhado intervém no olho de quem olha, o imóvel que se move e se faz consciência, numa relação que diz respeito ao fenômeno, ao acontecimento de existir existindo. Equivale a afirmar que a pedra “no meio

do caminho” é a própria caminhada se fazendo pedra no próprio ato de caminhar. Não tem nada a ver com o caminho ou a pedra idealizados. Trata-se de um homem diante de si mesmo e do outro com quem compartilha o sentido e os valores da existência. A pedra de frente para o homem, sem medo de ser quebrada e, o homem, de frente para a pedra, sem pressa de quebrar a pedra, porque sabe que quebrar a pedra é quebrar-se junto com ela (COELHO, 2007, p. 98).

A pedra, enquanto metáfora da própria existência humana, é caminho que se perfaz no limite de nosso modo de ser-no-mundo. É desvelamento que se mostra no fenômeno dessa existência amparada pela angústia de ser com os outros. Traduz-se por chegar a algum lugar ou lugar nenhum, visto que o que importa na existência humana é caminhar e deparar-se com a fadiga do poder-ser.

Assim, a pedra “no meio do caminho” se dá como a possibilidade e, ao mesmo tempo, o limite da existência, tornando visível aquilo a que – quase sempre e, talvez, por nos doer os olhos – preferimos aceitar como invisível. [...] Poderíamos dizer que essa pedra de Drummond é um desvelamento e o que ela nos desvela e revela é a própria natureza essencialmente limitada ao caminho das pedras da condição humana (COELHO, 2007, p. 99).

A condição humana que se afigura no poema é a construção de um projetar-se além de si mesma. O deparar-se com a pedra no caminho traz ao leitor a perspectiva de uma releitura insistentemente fundada nos (des)caminhos de uma existência marcada pela facticidade dessa condição humana limitada em sua mundanidade no tempo. Flávio Williges (2007), ao reler o poema “No meio do caminho”, sustenta a abordagem de uma interpretação existencialista tendo como centro da investigação a vida, como concretude da existência que nos deixa marcas de cansaço, próprias certamente de um confronto desta com a sua complexa facticidade ao longo da existencialidade. Vejamos o que diz o estudioso:

Assim poderíamos dizer que, do mesmo modo que sempre existe uma pedra no meio do caminho, nas calçadas da vida, existe um ser que é nosso e com o qual temos que conviver. É como se esse evento corriqueiro mostrasse algo para ser compreendido: às vezes nossa vida é também um pouco como a pedra em nosso próprio caminho. Ela está sempre aí, é sempre nossa vida; não podemos nos desvencilhar dela. Podemos, assim, ler nessa passagem uma indicação de quanto nossa existência pode ser incômoda; como a existencialidade da existência, para usar o jargão heideggeriano, pode também ser opressora; como ela traduz um cansaço deixando marcas em nossas retinas fatigadas (WILLIGES, 2007, p. 109).

Além de tudo o que nos reportamos à corrente filosófica existencialista, o poema embrenha-se de originalidade quando nos atentamos ao fato linguístico provocativo criado por

nosso poeta – o uso do verbo *ter* no sentido de existir, o que pelas normas gramaticais do bem escrever vigentes na época não era permitido. Drummond rompe com esse paradigma e instaura um novo caminho para a poesia brasileira a partir de temáticas e linguagem mais próximas da cotidianidade brasileira. Há de se notar o apelo ao recurso estilístico na maneira como o poeta escolhe as palavras e as direciona em seu lugar dentro do poema, criando não somente sonoridade, ritmo, mas também dando margens a uma verificação de elementos gráficos que surgem ao longo de seu texto, como os vazios que circundam o terceiro verso da primeira estrofe, logo após “*tinha uma pedra*”, e o quarto da segunda estrofe, da mesma forma diagramado. Ao que se nos apresenta, o vazio faz ligação ao elemento *pedra* em relação ao verbo *ter*, no sentido de existir, o qual se encontra no pretérito imperfeito do indicativo. A *pedra* já não estava mais lá, deixou de existir: “*tinha...*”. Esse vazio de cunho existencialista nos leva a referendar a hermenêutica do poema como algo próprio de uma noção reflexiva de que todas as nossas cotidianidades um dia deixarão de existir juntamente com a nossa existência. Nesse sentido, a *pedra* poderá ser relida como um elemento que nos remete a nossa limitada e efêmera existência. Uma existência a ser lapidada, trabalhada e que não permanecendo estática se concretizará ao longo do caminhar humano inevitavelmente a cada dia para o seu *findar-se*: a morte.

O poema “*José*”, do livro *José*, insere-se num contexto diversificado da obra de Drummond. Carlos Drummond oferece oportunidades novas de se reler a sua obra sob o ponto de vista filosófico na linha de Martin Heidegger. No poema “*José*”, por exemplo, ressalta-se que a personagem *José* possui uma existência-no-mundo movida pela angústia e sufocada pelo vazio existencial. *José*, aprisionado à crise existencial, não se enquadra nos parâmetros da sociedade aparentemente equilibrada existencialmente:

E agora, José?
 A festa acabou,
 a luz apagou,
 o povo sumiu,
 a noite esfriou,
 e agora, José?
 e agora, você?
 você que é sem nome,
 que zomba dos outros,
 você que faz versos,
 que ama, protesta?
 e agora, José?

Está sem mulher,
 está sem discurso,
 está sem carinho,

já não pode beber,
já não pode fumar,
cuspir já não pode,
a noite esfriou,
o dia não veio,
o bonde não veio,
o riso não veio,
não veio a utopia
e tudo acabou
e tudo fugiu
e tudo mofou,
e agora, José?

E agora, José?
sua doce palavra,
seu instante de febre,
sua gula e jejum,
sua biblioteca,
sua lavra de ouro,
seu terno de vidro,
sua incoerência,
seu ódio – e agora?

Com a chave na mão
quer abrir a porta,
não existe porta;
quer morrer no mar,
mas o mar secou;
quer ir para Minas,
Minas não há mais.
José, e agora?

Se você gritasse,
se você gemesse.
se você tocasse
a valsa vienense,
se você dormisse,
se você cansasse,
se você morresse...
Mas você não morre,
você é duro, José!

Sozinho no escuro
qual bicho-do-mato,
sem teogonia,
sem parede nua
para se encostar,
sem cavalo preto
que fuja a galope,
você marcha, José!
José, para onde?

(ANDRADE, 1979, p. 152).

Os tempos condicionais dos verbos listados refletem as probabilidades de uma existência-humana-no-mundo que obedeça aos paradigmas de uma vivência social voltada para os pseudomodelos existenciais, dignos de serem acolhidos pelos “incluídos” no sistema. José possui até mesmo as condições materiais (“com a chave na mão”) para acolher as propostas do sistema excludente vigente, mas a porta que ele deseja abrir (a existência autêntica de seu estar-no-mundo) permanece inacessível ao Ser dele: “E agora?”, pergunta-lhe o eu-lírico. Nem mesmo a possibilidade da morte lhe é permitida, pois José não consegue resolver a crise existencial na qual encontra-se: “Mas você não morre [...] / José, para onde?”.

As indagações sugerem um amplo questionamento existencial do ser humano. O eu-lírico transparece, aos moldes husserlianos, numa posição dialogante com a voz da própria consciência ressonante em José. A consciência de algo que impele José a buscar sentido para a sua existencialidade. “E agora, José?” virou refrão da cotidianidade de uma consciência marcada por incertezas e inseguranças típicas do homem moderno que, diante da vida, não consegue responder aos apelos de sua própria e desenfreada cotidianidade. Não há mais festa, não há mais luz, não há outras presenças, pois o povo sumiu, só restam José e a sua consciência que bate insistentemente como um sino ridente, chamando-o à procissão da vida. Mas Drummond quer ir além de sua criação, além de sua personagem José; quer, na verdade, inquirir o seu leitor “e agora, você?”. Ou quem sabe, autointerrogar-se como poeta que faz versos ora de amor, ora de protestos: “você que faz versos/ que ama, protesta?”. E volta-se novamente à sua personagem José, emblema de todo o nosso cotidiano existencial.

Desprovido de tudo e de todos, José continua em sua saga existencial “sem mulher/ está sem discurso/ está sem carinho,/ já não pode beber,/ já não pode fumar,/ cuspir já não pode,/ a noite esfriou, / o dia não veio”... Não há no horizonte de nossa personagem poética a mínima esperança, pois sem dia que surja, não há utopias, nem risos e tudo se torna tão fugidío. A vida transforma-se em tédio e monotonia, caracteres existenciais presentes em Sartre. E agora, José? É o que lhe resta: a incerteza de uma existência sem dia vindouro ou seria a certeza de uma não existência em dia nenhum? Mas José mesmo com a chave desse enigma não consegue buscar em sua transcendência uma nova existência, pois esta já não existe mais: a metáfora da porta apresentada por Drummond sugere-nos a impossibilidade metafísica de uma nova existência: “Não existe porta”. Não há saída.

Na cotidianidade humana nos deparamos relendo José com nossos modos possessivos de ser e nos portar perante o mundo que se descortina aos nossos olhos: meu mundo, minha família, meu lar, meus amores, minhas posses e mais posses... José é diferente, está sem voz.

O recurso linguístico usado por Carlos Drummond de Andrade promove uma aliteração: do uso do pronome possessivo de primeira pessoa do singular “meu” para o de terceira pessoa do singular “seu”: “Sua doce palavra,/ seu instante de febre, / sua gula e jejum,/ sua biblioteca,/ sua lavra de ouro,/ seu terno de vidro,/ sua incoerência,/ seu ódio – e agora?” Nada mais há. Somente as condicionais de uma outra palavra ressignificada na conjunção “Se”. Ainda assim, mesmo com todas as probabilidades de uma nova cotidianidade, José permanece impávido e atônito, paradoxalmente, em uma existência distorcida por sua não cotidianidade: “Não morre! É duro!” Não há para onde ir após o seu fim ontológico, pois o seu fim ôntico este já o alcançou: “José, para onde?”

2.3 A metáfora do *Gauche*: existência e mundanidade

Há na poesia de Carlos Drummond de Andrade um vasto mundo a ser explorado em nossas possibilidades hermenêuticas. Não se pode prescindir de categorias fundantes de sua construção poética, dentre as quais, especialmente neste tópico, pleiteamos um diálogo com a Filosofia existencialista, tendo como método utilizado – e vale aqui lembrar – a fenomenologia de cunho heideggeriano, a saber: o tempo e o mundo como recursos estilísticos para o florescer, quem sabe, de uma heteronímia¹⁰ em nosso poeta. É que tais categorias nos levam a compreender ou nos aproximar de um entendimento do que vem a ser o “*gauche*” numa perspectiva drummondiana.

O estudioso em Drummond, Affonso Romano Sant’Anna, em sua obra *Drummond: o gauche no tempo*, dedica-se quase que exclusivamente a debater o assunto do gauchismo a partir da categoria de tempo, tendo inclusive fundamentada a sua reflexão crítico-literária com base sobretudo na Filosofia de Martin Heidegger e com breves referências a Bergson. O que fica evidente é que “*gauche* e tempo” se coadunam numa ampla e variada reflexão que se solidifica no modo de ser e estar-no-mundo. Assim, é que afirmamos sem hesitar que tempo e ser, ou ser e tempo, tornam-se epifânicos no mundo, a mundanidade é que nos permite contemplar e compreender os fenômenos do ser no tempo.

A primeira estrofe do “Poema de sete faces”, da obra *Alguma poesia*, já nos move para a problemática filosófica do Ser em Drummond e, conseqüentemente, para uma discussão estilística e literária em torno do que vem a ser o *gauche* numa perspectiva de criação literária

¹⁰ Heteronímia: recurso literário utilizado por um escritor para fazer surgir nele e com ele várias personagens com caracteres ontológicos próprios, manifestando a pluralidade do ser do poeta (SEABRA,1991).

sugerida e assumida pelo poeta. Vejamos como os primeiros versos de Drummond nos inserem nessa dinâmica:

Quando nasci, um anjo torto
desses que vivem na sombra
disse: Vai, Carlos! ser *gauche* na vida.

As casas espiam os homens
que correm atrás de mulheres.
A tarde talvez fosse azul,
não houvesse tantos desejos.

O bonde passa cheio de pernas:
pernas brancas pretas amarelas.
Para que tanta perna, meu Deus, pergunta meu coração.
Porém meus olhos
não perguntam nada.

O homem atrás do bigode
é sério, simples e forte.
Quase não conversa.
Tem poucos, raros amigos
o homem atrás dos óculos e do bigode.

Meu Deus, por que me abandonaste
se sabias que eu não era Deus
se sabias que eu era fraco.

Mundo mundo vasto mundo,
se eu me chamasse Raimundo
seria uma rima, não seria uma solução.
Mundo mundo vasto mundo,
mais vasto é meu coração.

Eu não devia te dizer
mas essa lua
mas esse conhaque
botam a gente comovido como o diabo. (ANDRADE, 1979, p. 70).

Nos versos iniciais do poema, já de antemão, visualizamos vários elementos passíveis de uma interpretação à luz da fenomenologia heideggeriana: nasci, anjo torto, vivem, sombra, disse, vai, *gauche*, vida. Quase todos os verbetes nos dão a clarificação de um fenômeno que se esconde por trás de uma única palavra, *gauche*. Desse modo, é necessário que investiguemos a expressão ou palavra *gauche* numa visível tentativa de remontarmos o quadro historial e existencial de nossa análise poética.

Para MARIA (2002), o termo *gauche*, oriundo do francês, expressa o desacordo com que o poeta vive suas relações com o mundo. Um poeta que se expressa à margem do

tradicionalismo poético da época que, aos poucos, vai ganhando ares de moderno com o avanço de um cenário consumista e utilitarista. Um mundo em que a sua poesia parece contrariar as forças tradicionais estereis e que não mais comunicam a essência do fazer poético. Daí o desprestígio de seus versos em relação à estética parnasiana.

A posição marginal do poeta moderno, esse estigma de desterrado num mundo em que os bens materiais e o utilitarismo dominam todo o cenário, aparece de forma recorrente na obra de Carlos Drummond de Andrade. Podemos encontrá-la já no “Poema de sete faces” (primeiro texto de sua primeira obra, *Alguma poesia*, 1930), sob a imagem do *gauche* – palavra francesa que significa “torto”, “esquerdo”, “desajeitado”, “desastrado” (...). Na expressão “ser *gauche* na vida”, podemos vislumbrar o desacordo poeta/mundo que Drummond parece ter pressentido desde a infância. (MARIA, 2002, p. 28)

O *gauche* ainda, diga-se de passagem, com razão, designa os múltiplos personagens que, no pensamento crítico-literário de Sant’Anna (1992), aparecem nitidamente em outros poemas.

A estrutura dramática dessa obra onde há nitidamente um personagem (o poeta *gauche*) disfarçado em heterônimos (José, Carlos, Carlito, K., Robinson Crusoe etc.), descrevendo uma ação no tempo e espaço concebidos como um continuum. O poeta se diversificou em egos auxiliares dentro da própria cena para conhecer os múltiplos aspectos de seu Ser, mas, ao se disfarçar em vários atores, não deixa nunca de ser espectador e crítico de seu próprio drama existencial. (SANT’ANNA, 1992, p. 15)

Com efeito, a multiplicidade da rica criação artística o fustiga a observar e recriar realidades em seu entorno. Bem mais que isso, move a um direcionamento da perspectiva variada de seu ser no mundo. O poeta se sente múltiplo. O poeta se eleva em sua existência amalgamada com o seu jeito *gauche* de ser e fazer poesia, contrariando os pseudodetentores do fazer poético do início século XX que, distantes da realidade e presos à forma, tornaram-se distantes também de seus dramas ontológicos, não conseguindo compreender a si mesmos.

Essa maneira de ver e enxergar o mundo se volta inevitavelmente a um identificar-se com a sua mundanidade. É o que fica patente quando, ao lermos a análise feita por Affonso Romano Sant’Anna (1992), nos deparamos com o que ele chama de *theatrum mundi*:

O espetáculo do *theatrum mundi* fascina esse personagem-autor de linhagem existencialista com alguns traços de homo barrochus. Os três atos do drama existencial do *gauche* poderiam ser resumidos como três momentos inseparáveis de sua trajetória:

Eu maior que o Mundo
 Eu menor que o Mundo
 Eu igual ao Mundo. (SANT'ANNA, 1992, p. 16)

O *gauche* torna, no mundo, sua existencialidade marcante pelo desacordo com o seu próprio eu. O mundo é ponto notável para se interpretar a poesia drummondiana em concerto com o existencialismo de seu tempo. Há ainda para o mestre Affonso Romano o descobrir-se do ser do poeta em seu embate de *gauche* com o tempo-espço, que numa dialética reinante o impulsiona a se aperceber como um ser existente, que pulula fora de si e se mostra como um ser enigmático que caminha apressadamente para o seu projetar-se em ser-no-mundo, um ser-para-os-outros, um ser-para-a-morte.

“Descobre” o tempo-espço, se locomove das montanhas fechadas de seu Ser para o mar do tempo; expõe-se ao desgaste, debate-se entre o claro e o escuro das horas, descobre as mil e uma dobras da aparente tricotomia: passado-presente-futuro. Inicia, então, uma viagem pelo “secreto latifúndio” de seu Ser, depois de se ter apercebido como um “Ser para a morte”. (SANT'ANNA, 1992, p. 16)

A poesia *gauche* se remodela ao seu Ser transfigurando o desvelamento de sua existência em tempos difíceis para uma humanidade em desacordo com a sua própria existência ameaçada pelos conflitos bélicos, pelas incertezas metafísicas e pela crise ainda insuperável do sujeito em seu modo de ser e estar-no-mundo.

Esse modo de fazer poesia de Carlos Drummond de Andrade se torna singular quando, sobretudo, vislumbramos em seus versos uma maturidade além de seu tempo no que se refere ao seu estilo próprio e inconfundível. A identificação do poeta com a sua personagem recriada “Carlos”, como já indicamos acima aos citarmos Sant'Anna (1992), remonta à imagem de um autor-personagem que insere o seu leitor no drama da existência humana em diálogo desconcertante e “torto” com o mundo à sua volta, e por que não dizer, à sua disposição:

O poeta institucionalizou um de seus traços psicológicos revertendo-o em favor do personagem através do qual se organizou estética e existencialmente. O *gauche* tímido que a tudo assiste à distância é a tomada de consciência do poeta de sua própria constituição psicológica. Sendo, no entanto, uma projeção, é um ser diferente do autor, porque é a idealização daquilo que o autor pensa que um *gauche* é. Autor e personagem se alternam e se mesclam no mesmo contexto. (SANT'ANNA, 1992, p. 23).

A mescla entre autor e personagem, conforme nos indica Sant'Anna (1992), é, na verdade, uma alternância entre o Ser do autor que se abre a uma nova configuração de si mesmo enquanto poeta recriador de outros personagens. Na tentativa de lidar com os fenômenos da existência, o poeta é, nesse sentido, um construtor, um *homo faber*, um dialogante, ainda que desconcertado, com o mundo a fim de se reinventar e buscar a superação do eu em confronto com a realidade. O poeta enquanto *gauche* visa à projeção de sua existencialidade além dos limites expostos pela áspera realidade humana, abrindo-se às ilimitadas projeções do ser poeta.

Se todo homem é, metafisicamente falando, um *gauche* congênito, o artista é um *gauche* que se descobre como tal e se rebela contra a natureza. O *gauche* enquanto artista é, portanto, a tentativa de negação do gauchisme. É um tímido que vem a público dizer que é tímido. É um tímido interessado em negar sua timidez. É o indivíduo que ousa assumir aquilo que é, para, sendo o que é, deixar aparentemente de o ser. (SANT'ANNA, 1992, p. 24)

Assim, a expressividade do poeta torna-se criação multissignificativa na exploração do mundo circundante enquanto realidade que se mostra à sua frente e esconde fenômenos de sua própria constituição ontológica, quando se apresenta como artista *gauche* que rompe a dicotomia Eu x Mundo/ Eu x Realidade. O poeta *gauche* rompe a previsibilidade de uma relação moldada pelas aparências.

O *gauche* irrompe em sua mundanidade. O inserir-se no mundo fica patente nos versos da sexta estrofe. O mundo vasto, e muito incompreensível, se lhe apresenta como realidade ôntica posta à sua frente, ao mesmo tempo em que se delineia dentro de si, em seu aspecto ontológico que envolve o seu ser mesmo este sendo maior que o seu próprio mundo ôntico:

Mundo mundo vasto mundo,
se eu me chamasse Raimudo
seria uma rima, não seria uma solução.
Mundo mundo vasto mundo,
mais vasto é meu coração. (ANDRADE, 1979, p. 70)

3 TEMPO, ANGÚSTIA E MORTE NA POESIA DE DRUMMOND

3.1 O tempo como categoria literário-existencial

Comumente, na poesia de Drummond, nos deparamos com a temática do tempo, erigida como matéria precípua nos versos do poeta. Não se trata, evidentemente, de uma inserção desta temática isolada e sem referência alguma ao estar-no-mundo. Tempo e mundanidade integram categorias dialogantes que se inter-relacionam com a compreensão do Ser e o uso da linguagem como existencial para o desvelar e o interpretar de fenômenos nos versos da poesia do modernista. Daí a nossa intenção nesse tópico de se ler o tempo neste direcionamento em confluência com a fenomenologia marcadamente temporal e historial de Martin Heidegger.

Humberto Guido (2007), em sua análise da obra drummondiana, ratifica a temática do tempo na dinamicidade da vida literária do poeta, tendo inclusive sugerido interpretações de cunho filosófico. Neste sentido, ele afirma que o tempo, enquanto conceito metafísico, perpassa por uma discussão além dos dados quantitativos expressos em sua contagem. O tempo, para ele, na poesia de Drummond é ampliado no desenrolar da existência.

Na poesia o conceito de tempo significa a perenidade da vida que se faz patrimônio da memória no desenrolar da existência que segue o seu curso, transpondo as barreiras do meramente cronológico. A poesia drummondiana é o testemunho da grandiosidade da vida. Nos poemas a existência não é consumida pela duração que implacavelmente se encarrega de abreviar a vida, subtraindo cada dia do que resta a ser vivido. (GUIDO, 2007, p. 123).

Em *Sentimento do Mundo*, temos poesias como “Mãos dadas” e “Os ombros suportam o mundo” que fazem referência ao tempo numa escrita envolvente, fustigando o leitor a percorrer a existência humana tendo ainda como fim a compreensão do Ser acolhida na clareira da linguagem poética. Em ambos os poemas, há diversas possibilidades hermenêuticas. No entanto, por ora, e por objetivarmos uma leitura interpretativa de cunho filosófico, nos contentaremos em analisá-las com vistas a um diálogo com a proposta fenomenológica de Heidegger.

O Eu cotidiano que nos desperta na poesia de Drummond é certamente repleto de temporalidade marcada pelo caráter factídico de um ser personagem, na obra literária, lançado em sua mundanidade. A ocorrência do tempo como temática recorrente nos versos do modernista aproxima-nos de uma hermenêutica do ser-no-mundo. Não se pode demarcar o ser investigativo da poesia de Carlos Drummond de Andrade sem localizá-lo ou direcioná-lo no

tempo, enquanto categoria existencial. O homem é ser que existe no tempo, numa linha heideggeriana. Daí o binômio ser e tempo como elementos categoriais imprescindíveis na fenomenologia. Em Drummond, o binômio aparece visivelmente em muitas poesias, sobretudo em *Sentimento do Mundo*, quando inquiremos sobre o tempo em seus versos e o encontramos, às vezes, sutilmente, outras vezes bem à vista do leitor, como um fenômeno que se desvela revelando o que há de mais recôndito na existência do ser humano no mundo.

O tempo na poesia de Drummond aparece a partir daquilo que o *Dasein* apreende em sua relação com o mundo e com os entes. Há um processo em que o próprio poeta, em sua consciência construtiva acolhe o tempo como um existencial presente em sua realidade. É o que nos aponta o trecho abaixo de Sant'Anna:

A consciência do tempo estava praticamente ausente dos primeiros livros, porque aí o ego, maior que o mundo, não se permite relacionar nem criar raízes, pois se bastava a si mesmo. O sentido temporal que falta àquele mundo chão é o sentido temporal que falta ao personagem-autor, pois o tempo não existe fora da consciência do tempo: “o tempo não é portanto um processo real, uma sucessão afetiva que eu me preocuparia em registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas” (SANT'ANNA, 1992, p. 83).

É por meio da sucessividade temporal que o poeta inscreve em seus versos o homem lançado em sua existencialidade, enquanto ser-no-mundo e ser suscetível ao desgaste do tempo. Por isso, o tempo é matéria juntamente com os homens, projetando a existência no mundo amparada pela categoria historial.

A posse do tempo se dá por etapas. O poeta lança-se à escalada. A princípio estará por demais envolvido na ação para dar-se conta do desgaste (...). No princípio da descoberta e conquista do tempo, o poeta está inteiramente comprometido com sua tarefa, e inicia por onde o tempo primeiro se divisa: pelo presente (SANT'ANNA, 1992, p. 85).

Para Luzia de Maria, em sua obra *Drummond: um olhar amoroso*, o livro *Sentimento do mundo* apresenta a temática do tempo relacionada à questão social impregnada nos versos drummondianos que se alargam em livros posteriores:

O terceiro livro publicado de Drummond – *Sentimento do Mundo* – é de 1940. Nele e nos dois que lhe seguem, José, 1942 e *A rosa do povo*, 1945, vemos a poesia depurando-se no sentido da participação social, captando os sintomas do tempo. (MARIA, 2002, p. 32)

Com efeito, logo no primeiro poema, “Sentimento do mundo”, da obra de mesmo nome, Drummond versifica de forma sutil o tempo, como algo que escorre e passa inevitavelmente pelo seu pensamento em forma de recordações: “minhas lembranças escorrem” (ANDRADE, 1979, p. 120). Ou ainda, quando o tempo, em forma de *khronos*, se corporifica transformando-se em recordação e confundindo o amanhecer que se torna noite: “Quando os corpos passarem, eu ficarei sozinho desafiando a recordação (...) / esse amanhecer/ mais noite que a noite” (ANDRADE, 1979, p. 120). O tempo em Drummond, em muitos versos de sua vasta obra, torna-se metáfora de recordação, lembranças, mas também de reflexão filosófica e social, metaforizando a realidade circundante do poeta altamente engajado nas questões que assolam a humanidade do século XX.

A bem dizer, essa inserção da realidade social em diálogo constante com a temática do tempo, preconiza uma poesia vinculada aos problemas da humanidade, pois Drummond rompe com os padrões de uma poesia antes alheia às questões sociais e filosóficas de seu tempo. Assim, aponta-nos Sant’Anna ao comentar a realidade presente nos versos do poeta:

O presente social e histórico representado na ascensão do nazismo e do fascismo, no irromper da Guerra Civil Espanhola e na conflagração da Segunda Guerra Mundial, tanto quanto o acirramento das questões ideológicas entre capitalismo e comunismo, coincidem, e não por acaso, em sua poesia com o desvelar de seu drama existencial. (SANT’ANNA, 1992, p. 87)

Em “Os ombros suportam o mundo”, há indícios de um tempo poetizado sob os viés da Filosofia e do engajamento social do escritor. Um tempo marcado pelo desamor, pelos conflitos bélicos e pela ausência de transcendência nas relações humanas, pois “chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus” (ANDRADE, 1979, p. 131). O poeta parece ironizar ou mesmo estabelecer um paradoxo para questionar o leitor, quando em seus versos menciona um “tempo de absoluta depuração”, conforme é possível verificar:

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.
Tempo de absoluta depuração.
Tempo em que não se diz mais: meu amor.
Porque o amor resultou inútil.
E os olhos não choram.
E as mãos tecem apenas o rude trabalho.
E o coração está seco.

Em vão mulheres batem à porta, não abrirás.
Ficaste sozinho, a luz apagou-se,
mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.

És todo certeza, já não sabes sofrer.
E nada esperas de teus amigos.

Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?
Teus ombros suportam o mundo
e ele não pesa mais que a mão de uma criança.
As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios
provam apenas que a vida prossegue
e nem todos se libertaram ainda.
Alguns, achando bárbaro o espetáculo,
prefeririam (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação. (ANDRADE, 1979, p. 131-132)

O amor, tão essencial à dignidade humana, resultou vão. Um tempo em que não há alteridade, pois “os olhos não choram (...) E o coração está seco. / (...) Ficaste sozinho, a luz apagou-se”. Para Marlene de Castro Correia, “a prática drummondiana da ironia romântica é complexa e completa: assume as múltiplas significações dessa categoria, incorpora suas implicações filosóficas e metafísicas, descobre suas faces diversas e as investe de diferentes funções” (2002, p. 115). Nesse contexto, ainda afirma a autora de *A magia lúcida*:

A relação entre arte e mundo, Drummond a percebe de ângulo irônico, polarizando-a na oposição infinitude do real versus finitude da arte. Concordam, portanto, a sua perspectiva e a da ironia romântica, que fez desse conflito tema frequente de indagação filosófico-literária. (2002, p. 133)

É interessante ainda percebermos que em “Os ombros suportam o mundo” há uma relação entre tempo e morte. Aliás, os filósofos que se propuseram a refletir sobre tal ponto, predispostos a compreender o mistério insondável da morte, buscavam no tempo a categoria profícua para se chegar ao entendimento do fenômeno morte. Heidegger dedica, em sua obra *Ser e tempo*, várias páginas sobre o fenômeno morte, tema recorrente em sua Filosofia para se compreender o homem enquanto ser de projeto, que, ao preceder a existência frente à sua essência, se faz e torna-se no caminho existencial, tendo a morte como seu fim. A esse respeito, dedicaremos o último tópico deste capítulo.

Nos versos:

Alguns, achando bárbaro o espetáculo,
Prefeririam (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer,
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação (ANDRADE, 1979, p. 132).

Vida e morte andam de mãos dadas amparadas pelo tempo. Mas não há tempo exato para a morte. “Não adianta morrer”, como nos ensina Drummond. A forma verbal “adianta” pode sugerir uma multissignificação poética se a considerarmos numa perspectiva de adiantamento/aceleração da morte. Isso é que faz a poesia tornar-se rica em suas metáforas e jogo de palavras. A ordem do tempo não é a morte, mas a vida. Por mais que se queira morrer ou adiantar a morte, o tempo, mesmo sendo um existencial inclusive nos liames da morte, está preso à vida. Ou o tempo existe na morte?

Em “Mãos dadas”, poesia reunida em *Sentimento do mundo*, Drummond poetiza o tempo como sendo matéria de sua obra, pois no tempo se presentifica o homem com a sua vida repleta de uma realidade a ser compreendida em sua maneira de ser e estar-no-mundo. No tempo drummondiano, não há futuro, pois o futuro não existe por si mesmo, é apenas uma tentativa de se explicar o fenômeno tempo que ainda se fragiliza no por vir sem concretudes de realidades a serem desveladas, por isso assim se versifica: “Não serei poeta de um mundo caduco./ Também não contarei o mundo futuro.” O poeta se prende à vida; é nela que se encontra a sua existência, o seu modo de ser. Na vida, é que se encontra uma enorme realidade a ser percorrida no tempo com os outros:

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considere a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

Não serei o cantor de uma mulher, de uma história.
não direi suspiros ao anoitecer, a paisagem vista na janela.
não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida,
não fugirei para ilhas nem serei raptado por serafins.
O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,
a vida presente. (ANDRADE, 1979, p. 132)

Com razão, tem-se uma análise de Affonso Romano Sant’Anna que remonta a essa relação tempo e vida, a qual vai desembocar numa belíssima metáfora da vida como viagem no tempo e, por conseguinte, uma viagem que, mais tarde, também se metaforiza em algo relativo ao que é transcendente ao ser humano.

A vida é uma viagem através do tempo. O tempo é uma viagem em vida. A viagem é a vida no tempo. No entanto, vida-viagem-tempo trazem em seu significado uma contraparte, que, desvelada, integra ainda mais o sentido

real que transportam. A viagem existe, mas se efetua de modo doloroso, desgastando o próprio veículo que transporta e é transportado. É transcurso que, se fazendo por um caminho, com o caminho vai se confundindo. (SANT'ANNA, 1992, p. 179)

Nesse ínterim da vida, o tempo se avoluma, busca devorá-la como um ser desapiedado que engole tudo a sua frente, numa corrida desenfreada. Aliás, a origem do termo “tempo” remonta a uma reflexão filosófica bem interessante. É que os gregos denominavam o tempo a partir do mito de *Khronos* e *Kairós*, justificando assim o tempo cronológico, marcado pelas medidas humanas e o tempo da oportunidade, prevalecendo a não quantificação das horas, dos dias, do ano, respectivamente. *Khronos* e *Kairós* entram em contraposição a todo instante no modo de ser e estar-no-mundo do *Dasein*. Isso porque, o homem contemporâneo poetizado por Drummond sente-se sufocado, angustiado, oprimido pelo *Khronos* que lhe toma o tempo Kairótico que lhe permite transcender a dura realidade cotidiana de seu mundo. Nas palavras de Sant’Anna isso fica patente:

O tempo, afirmando-se através daquilo que se mostra fisicamente, só se manifesta quando destrói algo. Seus vestígios são os vestígios do abatimento periódico das criaturas. O tempo se devora a si mesmo e, como Cronos (sic), se alimenta do que gera, numa formidável empresa, que sendo e deixando de ser, difícil se torna perceber o que no tempo é tempo e antitempo. (SANT'ANNA, 1992, p. 179)

Nesse sentido, verificamos também na análise realizada por Márcio Roberto Soares Dias, fundamentada em *A aguarrás do tempo*, de Luiz Costa Lima (1989), que o tempo, em Drummond, mediante uma releitura interpretativa de um outro poema “Edifício Esplendor”, é corrosivo, destruindo toda a construção do prédio.

A noção de poder corrosivo do tempo – sintetizado através da figura de ratos que passam a roer a própria estrutura do corpo maior (o edifício) que contém os outros corpos (pessoas e coisas) arrolados no poema – é efetivamente trabalhada ao longo da obra poética de Carlos Drummond de Andrade. (DIAS, 2006, p. 68)

O tempo desgasta tudo o que está à sua frente; é ente que escorre das mãos e se perde nos liames da existência, evaporando-se. Assim, a vida se corrói com o existencial do tempo. A existência humana se torna efêmera, a ponto de levar os homens a se projetarem, o tempo todo, em um futuro incerto e inseguro.

Com razão, Luiz Costa Lima (1989) afirma categoricamente que o tempo corrosivo que há nos versos de Drummond se mostra paradoxalmente e, ao mesmo tempo, influi em sua

construção poética voltada para o itinerário da vida. O tempo corrói o homem que perpassa pela sua fragilidade física e metafísica, tendo a morte como expressão máxima do fim historial do homem.

Sem se considerar o fracasso a que a velhice e, por fim, a morte sujeita o indivíduo, a afirmação da movência da história não passaria de pobre variante da ideia iluminista do progresso da humanidade. Em troca, sem a afirmação desta movência, o destaque irremediável do indivíduo não passaria de variante da afirmação heideggeriana do homem como ser projetado para a morte. O princípio-corrosão supõe o amálgama dos aspectos contrários. Da contradição que o alimenta resulta que a história se move às cegas, isto é, com perdas, que só os restos persistem. Face ao indivíduo, a história é corrosão. Mas, à medida que a história não se confunde com o projeto individual, esta corrosão não é só perda, mas mudança (LIMA, 1989, p. 294).

O tempo coaduna com a história do homem no mundo. O tempo passa e reafirma a movência de seu ser historial.

O tempo tem a ver com temporalidade que, por sua vez, insere-se gradualmente na cotidianidade humana em suas implicações históricas e de uma presença no mundo. Desse modo, tomemos uma assertiva de Heidegger (2002) que embasa a temporalidade como constituinte essencial do *Dasein*:

Só a elaboração da temporalidade da pre-sença enquanto cotidianidade, historicidade e intratemporalidade proporciona a visão plena das implicações de uma ontologia originária da pre-sença. Enquanto ser-no-mundo, a presença existe, de fato, com e junto a entes que vêm ao encontro dentro do mundo (HEIDEGGER, 2002, p. 128).

Ao finalizar o poema “Mãos dadas”, Drummond reafirma em seus últimos versos que o pretexto de se cantar a vida presente com o recurso literário e logístico para se tematizar o tempo como categoria imprescindível em seus poemas. Tempo e mundo, tempo e vida, tempo e morte, tempo e alteridade, binômios presentes de mãos dadas: “O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,/ A vida presente” (ANDRADE, 1979, p. 132).

Destarte, vemos em Drummond que o tempo insere-se na vida como um existencial aos moldes da fenomenologia existencialista, despertando o ser humano no mundo a caminhar e concluir autenticamente o seu projetar-se. A vida passa a conviver com as suas antíteses e com o seu maior paradoxo, a morte. É o que nos confirma Affonso Romano Sant’Anna (1992, p. 179): “A vida apresenta-se como um cultivar de antíteses: esse crescimento para baixo, essa

viagem que se nega, esse tempo que se destrói. A vida é a fermentação da morte. Ser-já é começar a não-ser, é estar no princípio do fim. Ser é ser para a morte”.

3.2 A questão antropológica nos versos de Drummond: Que é o homem?

O poema “Especulações em torno da palavra homem”, reunido na coletânea *A vida passada a limpo*, nos mostra um poeta preocupado com a questão fundamental da Antropologia Filosófica “Que é o homem?” do início ao fim de sua criação literária. Há uma vasta indagação sobre o homem em seus mais variados aspectos e caracteres. São 36 estrofes de três versos cada, em que podemos estabelecer uma plurissignificativa releitura à luz da Filosofia.

A questão fundamental da Antropologia Filosófica “Que é o homem?” encontra-se exposta nos primeiros versos do poema intitulado “Especulações em torno da palavra homem”. Nele, Drummond assinala a direção reflexiva do conteúdo de sua poesia:

Mas que coisa é homem,
que há sob o nome:
uma geografia?

um ser metafísico?
uma fábula sem
signo que a desmonte?

Como pode o homem
sentir-se a si mesmo,
quando o mundo some?

Como vai o homem
junto de outro homem,
sem perder o nome?

E não perde o nome
e o sal que ele come
nada lhe acrescenta

nem lhe subtrai
da doação do pai?
Como se faz um homem?

Apenas deitar,
copular, à espera
de que do abdômen

brote a flor do homem?
Como se fazer
a si mesmo, antes

de fazer o homem?
Fabricar o pai
e o pai e outro pai

e um pai mais remoto
que o primeiro homem?
Quanto vale o homem?

Menos, mais que o peso?
Hoje mais que ontem?
Vale menos, velho?

Vale menos, morto?
Menos um que outro,
se o valor do homem

é medida de homem?
Como morre o homem,
como começa a?

Sua morte é fome
que a si mesma come?
Morre a cada passo?

Quando dorme, morre?
Quando morre, morre?
A morte do homem

conselha a goma
que ele masca, ponche
que ele sorve, sono

que ele brinca, incerto
de estar perto, longe?
Morre, sonha o homem?

Por que morre o homem?
Campeia outra forma
de existir sem vida?

Fareja outra vida
não já repetida,
em doido horizonte?

Indaga outro homem?
Por que morte e homem
andam de mãos dadas

e são tão engraçadas
as horas do homem?
Mas que coisa é homem?

Tem medo de morte,
mata-se, sem medo?

Ou medo é que o mata

com punhal de prata,
laço de gravata,
pulo sobre a ponte?

Por que vive o homem?
Quem o força a isso,
prisioneiro insonte?

Como vive o homem,
se é certo que vive?
Que oculta na frente?

E por que não conta
seu todo segredo
mesmo em tom esconso?

Por que mente o homem?
mente mente mente
desesperadamente?

Por que não se cala,
se a mentira fala,
em tudo que sente?

Por que chora o homem?
Que choro compensa
o mal de ser homem?

Mas que dor é homem?
Homem como pode
descobrir que dói?

Há alma no homem?
E quem pôs na alma
algo que a destrói?

Como sabe o homem
o que é sua alma
e o que é alma anônima?

Para que serve o homem?
para estrumar flores,
para tecer contos?

Para servir o homem?
Para criar Deus?
Sabe Deus do homem?

E sabe o demônio?
Como quer o homem
ser destino, fonte?

Que milagre é o homem?
 Que sonho, que sombra?
 Mas existe o homem

(ANDRADE, 1979, p. 338-339).

A temática antropológica presente nos versos citados nos leva a uma tentativa de compreensão e interpretação do próprio homem e o seu complexo estar-no-mundo. Pode-se verificar até com certa clareza pressupostos filosóficos nas entrelinhas de cada verso do poema em análise. Não é por acaso que ele foi inserido, em antologia elaborada pelo próprio Drummond, na seção denominada “Tentativa de exploração e de interpretação do Estar-no-mundo”, na qual se encontram poemas acerca do homem e de seu existir-no-mundo.

Inicialmente, faz-se necessário discorrermos brevemente acerca da visão geral de Homem abordada conceitualmente pelos teóricos, ensaístas e estudiosos da Antropologia Filosófica, sempre relacionando-a com a poesia drummondiana.

Muitos filósofos procuraram e continuam a buscar um conceito ou uma reflexão mais acurada sobre a natureza humana e, conseqüentemente, a despeito das várias concepções de homem. Ao longo da História, a indagação fundamental tem percorrido períodos, épocas e correntes filosóficas diversas, sem precisar ou absolutizar uma resposta que abarcasse uma síntese de conceitos e posições satisfatórios.

Ao analisarmos as várias concepções de Homem no decorrer da história, observam-se, na poesia, elementos filosóficos de várias acepções da visão de homem. Dessa forma, uma breve exposição das imagens do homem nas visões grega, cristã, moderna e contemporânea, abarcando o *logos*, a divindade, a subjetividade e a individualidade, respectivamente, faz-se conveniente.

A visão grega (clássica) da imagem do homem se fundamenta no *logos* e na racionalidade, traços ontológicos do ser humano. Platão e Aristóteles discorreram sobre o assunto. A esse respeito, Chauí asseverou que:

Para Platão (427-347 a.C.), a verdadeira realidade encontra-se no mundo das ideias, lugar da essência imutável de todas as coisas. Todos os seres, [inclusive o homem] são apenas cópias de tais arquétipos se se aperfeiçoam à medida que se aproximam desse modelo ideal [...]. Para Aristóteles (385-322 a.C.), todo ser tende a tornar atual a forma que tem em potência. Por exemplo: a semente, quando enterrada, transforma-se no carvalho que era apenas em potência. Quando essa ideia é transposta para os seres humanos, conclui-se que também eles têm formas em potência a serem atualizadas, ou seja, a sua natureza essencial se realiza aos poucos, em direção ao pleno desenvolvimento daquilo que eles devem ser. Tanto para Platão como para Aristóteles, a plenitude humana coincide com o aperfeiçoamento da razão (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 38).

A dicotomia entre alma e corpo discutida pelos filósofos gregos, sobretudo Platão, é ponto relevante na problemática poetizada por Drummond: “Há alma no homem?/ E quem pôs na alma/ algo que a destrói?” (ANDRADE, 1979, p. 339). Há ainda o problema do conhecimento relacionado ao *logos* do ser humano: “Como sabe o homem/ o que é sua alma/ e o que é alma anônima?” (ANDRADE, 1979, p. 339).

Para Lima Vaz (2001), segundo a visão cristã do homem, o homem é divinizado, *Imago Dei*. Esta concepção se fundamenta na tradição bíblica e na tradição filosófica grega. O homem tem sua origem em Deus, o Criador. Outrossim, no estudo discorrido pelo autor supracitado, a concepção alicerçada na tradição filosófica grega do homem cristão-medieval é categoricamente apoiada nas reflexões agostinianas e tomistas. Para Agostinho, o homem é ser uno (superação do maniqueísmo), itinerante (caminha para eternidade), é um ser-para-Deus (aspecto dinâmico da estrutura humana ordenada para o seu Criador). Já Tomás de Aquino sintetizou as visões antropológicas das tradições clássica e cristã. Em outras palavras, considerou-se o homem como *animal rationale*, ser fronteiriço entre o espiritual e o corporal, ser criado imagem e semelhança de Deus. Nos versos que se seguem, percebe-se uma retomada da indagação acerca dos valores transcendentais, da morte e, conseqüentemente, do pós-morte, aspectos refletidos pela tendência cristã-medieval. Certamente o que prevalece nos versos drummondianos, como se discutirá posteriormente, não é a visão cristã-medieval dos aspectos pós-morte do homem, mas uma visão contemporânea existencialista:

Por que morre o homem?
Campeia outra forma
de existir sem vida?

Fareja outra vida
não já repetida,
em doido horizonte? (ANDRADE, 1979, 338).

Ainda segundo Lima Vaz (2001), alguns aspectos fundamentais vão delimitar a antropologia bíblica: a) Unidade radical do ser do homem: o homem é “carne” (*basar*), pois se mostra frágil e limitado, e sua existência é transitória; é alma, há um vigor de sua vitalidade em contraposição à sua fragilidade humana; é “espírito”, pois entra em diálogo com Deus; é “coração”, possui afetos e paixões, onde afloram o pecado e a conversão a Deus, enfatizando a dimensão humano-afetiva; b) destino humano: diante da história da salvação, conclui-se que o homem é um ser pensado para seu Criador, para Deus.

Para os modernos, o homem, que ocupa o centro de tudo, passa a ser novamente a medida de todas as coisas. Essa visão é fortemente oposta à visão de homem da Idade Média. René Descartes constrói a sua visão antropológica a partir de sua concepção racionalista. Nesse sentido, verificam-se os seguintes caracteres cartesianos: subjetividade do espírito (*res cogitans*) e consciência-de-si e exterioridade corporal de forma mecanicista. Blaise Pascal, por sua vez, destaca a primazia do pensamento como fonte da grandeza humana. Hobbes estabelece uma compreensão do homem relacionada à sociedade aplicando o racionalismo mecanicista. Para Immanuel Kant, a ideia de homem baseia-se nas linhas das estruturas sensitivo-racional (ser cognoscente), físico-pragmática (ser mundano e físico), histórica ou do destino do homem (fim último) e pedagógico-política (VAZ, 2001). Nessa compreensão, os versos modernistas dão plena centralidade à questão do homem ao próprio homem: “Indaga outro homem? [...] / se o valor do homem / é medida de homem?” (ANDRADE, 1979, p. 339).

Consoante o pensamento de João Pereira Pinto (2001), na visão contemporânea de homem, a partir de Hegel, o pensamento dialético é evidenciado em sua busca, cujo impulso é a contradição. Deste modo, a sua liberdade é fundamentada pela reflexão que é feita dessas contradições. O homem contemporâneo procura a sua individualidade, entendida como característica de sua personalidade enquanto ser humano. Há no homem contemporâneo uma agravante crise existencial, a qual lhe provocará categorias de náusea, angústia e desespero apontando-lhe para a autotranscendência ou para o niilismo. A crise existencial, em que está inserido o homem, é figurativa na própria deturpação de valores ou inversão de valores apregoados pela sociedade contemporânea, extremamente consumista e excludente. Um homem que não preenche os itens de uma longa lista de valores postigos dos *curricula vitae* está condenado abruptamente a viver à margem de seu mundo circundante, levando-o a uma sufocante crise psíquica, social, econômica... “existencial”. Não obstante o alto destaque que é dado à dimensão material e aos aspectos da aparência, o homem vive a sufocante degradação de sua dignidade humana devido à negação do sistema consumista de valores, construído pelo neoliberalismo atual:

Como vai o homem
 junto de outro homem
 sem perder o nome?
 [...]
 Quanto vale o homem?
 Menos, mais que o peso?
 Hoje mais que ontem?

 Vale menos, velho?

Vale menos, morto?
 Menos um que outro
 [...]
 Mas existe o homem? (ANDRADE, 1979, p. 339).

O poema “Especulações em torno da palavra homem” apresenta traços característicos das várias visões de imagem de homem. Contudo, por estar inserida num contexto contemporâneo, a visão existencialista é bem mais definida. Desse modo, percebe-se a preocupação de Carlos Drummond de Andrade em poetizar uma indagação acerca do homem com intuito de refletir coerentemente de acordo os postulados teóricos da Antropologia Filosófica contemporânea, em bases existencialistas heideggeriana e sartreana. Com efeito, uma pergunta puxa outra. Assim, nesse labirinto filosófico sobre “o que é o homem?”, diversas saídas, que são ao mesmo tempo caminhos para outras entradas, surgem indefinidamente. Onde estiver o filósofo, nesse labirinto erigido pela linguagem metafórica da poesia e interpretada pela dinamicidade do processo compreensivo da hermenêutica, aí estará o centro desse lugar, pois o próprio filósofo, constituído homem, é questionamento e possível resposta para si mesmo.

Drummond consegue problematizar o homem filosoficamente mediante a poética sob o olhar acurado e dinamizador da hermenêutica. Não se trata, pois, de uma elaboração poética simplesmente em torno da palavra homem, como ocorre em muitos de seus metapoemas em bases metalinguísticas, mas de uma construção literário-filosófica em função de uma problemática sempre atual nos círculos acadêmicos.

No que se refere às várias interpretações da natureza humana, a poesia é *corpus* satisfatório para se interpretar as três visões distintas da natureza humana, segundo o agrupamento elaborado por Admardo Serafim de Oliveira (1993). Para ele, as várias interpretações podem se agrupar da seguinte forma: a) Visão racional: trata-se de uma concepção clássica, fortemente influenciada pelas Filosofias platônica e aristotélica, partindo do pressuposto de que o “homem deve ser compreendido primeiramente do ponto de vista da natureza e da singularidade de seus poderes racionais [...] a razão é o orgulho e a glória do homem” (OLIVEIRA, 1993, p. 121); b) visão religiosa: a compreensão do ser humano parte de sua origem divina. Segundo essa aceção, “o homem se situa onde a natureza e o espírito se encontram” (OLIVEIRA, 1993, p. 123); c) visão científica: nessa perspectiva, o homem é um ser complexo, explicável pelos fenômenos científicos e suas leis que regem as matérias.

A bem dizer, o homem é um ser possuidor de alma; é livre; possui a capacidade reflexiva, sensitiva, intelectual e cognitiva; tem a necessidade de con-viver com os seus

semelhantes; estar inserido no tempo e na história; tem a possibilidade de agir e transformar o seu estar-no-mundo.

Os elementos antropológico-filosóficos delineados poeticamente por Drummond refletem a riqueza operacionalizada por ele. O homem, dotado de pulsões, é um ser material e corpóreo diferentemente dos demais seres em virtude de seus multifacetados aspectos peculiares: linguagem (“Por que não se cala”) (ANDRADE, 1979, p. 339), intelecto (“Indaga outro homem?”) (ANDRADE, 1979, 339), transcendência (“Para que serve o homem?/ [...] para criar Deus?/ Sabe Deus do homem?”) (ANDRADE, 1979, p. 339), historicidade (“Como quer o homem/ ser destino, fonte?”) (ANDRADE, 1979, p. 339), *psique* (“Como pode o homem/ sentir-se a si mesmo?”) (ANDRADE, 1979, p. 339), os quais lhe propiciam sentimentos (“Homem como pode/ descobrir que dói?”) (ANDRADE, 1979, p. 339), emoções (“Por que chora o homem?”) (ANDRADE, 1979, p. 339), *logos*, consciência etc.

Embora as várias tentativas de se explicar o Homem tenham oferecido vários contributos, nenhuma delas esgotará a problemática onto-antropológica: o que é o Ser-do-Homem? Esta sempre renascerá de modo cada vez mais instigante para os filósofos. De fato, as dimensões antropológicas (*homo faber, homo laborans, homo economicus...*) apenas acrescentam-se ao complexo Ser-do-Homem, não o explicam plenamente, pois conforme o filósofo Jaspers (1965, p. 48), todo o aspecto que buscamos compreender do Homem não corresponde ao pleno saber acerca do que seja o homem.

Assim, o Homem é o enigma que desconhece a si próprio. Mas, ao mesmo tempo, indaga sobre si mesmo, está no mundo, reflete-se na História, insere-se no Tempo e transcende o seu próprio ser. Ele supera a si mesmo, à medida que se interroga dentro de seu âmago, sem esgotar as respostas ou questionamentos. Enquanto o homem não des-velar a especificidade própria de seu Estar-no-mundo e Ser-no-mundo, permanecerá um enigma para si próprio.

Com razão, argumenta Rosa Maria F. Martini (2007) ao fazer uma análise do poema “Especulações em torno da palavra homem”:

Neste poema de trinta e seis versos, todos em forma de pergunta, Drummond revela seu questionamento filosófico que não esquece nada do que é humano e ao mesmo tempo evidencia esse deslocamento da Filosofia, de um fundamento metafísico para a emergência dos fenômenos. E também não mais um sujeito metafísico a perceber-se como centro do questionamento, mas o próprio mundo como acontecimento a nos questionar. São os fenômenos e os fatos na sua concretude que, com sua manifestação, questionam o próprio homem (MARTINI, 2007, p. 191).

Ainda assim, Martini (2007) acrescenta que o poema é a expressão criadora de Drummond a interrogar o homem que pergunta por si próprio, uma especulação que perpassa o pensar poetizando mediante o célebre questionamento “o que é o homem?”. Esse aspecto enigmático do Homem abre caminhos para uma reflexão coerente sobre as diversas questões filosóficas, tendo como temas fundantes, a partir do Ser: o mundo, a existência, a consciência, a liberdade, entre outros. É nesta linha de raciocínio que se busca compreender o Ser-humano em bases existencialistas apresentadas por Drummond.

3.3 Drummond e a poesia como recriação da realidade circundante: o poeta no mundo do século XX

A partir da Modernidade, passou-se a elencar uma gama de reflexões em torno de questões ontológicas do Ser do Homem. Muitas são as tendências argumentativas que privilegiam ora o niilismo, ora a vocação humana ao Absoluto como molas transcendentes, de caráter subjetivista do ser-humano-no-mundo. Contudo, as posições existencialistas contemporâneas, subdivididas em dois grandes grupos (ateus e teístas), apresentam-se como Filosofias que abarcam uma expressiva reflexão a despeito da intersubjetividade humana, impulsionada pelos aspectos e categorias ontológicas da angústia, náusea, desespero e esperança existencialista; re-criando uma relação bem próxima entre Ontologia e Antropologia Filosófica. A poesia de Carlos Drummond, além de tematizar esses pontos, recria a realidade por intermédio da mimesis.

Aristóteles, em “Arte Poética”, aponta a mimesis como questão fundamental para se compreender a poética, não como uma simples imitação da imitação, conforme o ensinamento platônico, mas “fornecendo “possíveis” interpretações do real através de ações, pensamentos e palavras, de experiências existenciais imaginárias” (COSTA, 1992, p. 6). Outrossim, a mimesis pode ser conceituada por

Representação poético-ficcional em que sobressai o caráter da ação – objeto representado –, em função do qual é ativado o princípio regulador da operação mimética: o verossímil [...]. Nas palavras de Luiz Costa Lima, o texto mimético é um discurso do significante à busca de significado, emprestado pelo autor e pelo receptor; organiza-se como um foco virtual, que se desdobra em representações ou realidades diversas pelo receptor (COSTA, 1992, p. 73).

Aristóteles (1966) ainda enfatiza que compete ao poeta versificar não o que ocorreu de fato, com todos os seus pormenores, mas narrar o possível consoante a verossimilhança ou necessidade. De fato, a poesia possui um caráter filosófico, pois permanece no universal. O

poeta fala por metáfora: “No que respeita à poesia, deve-se preferir o impossível crível ao possível incrível” (ARISTÓTELES, 1966, p. 27). A poesia é circunscrita sob as mais diversas formas da linguagem, a fim de se zelar pelo Ser enigmático da interpretação do estar-no-mundo. Dessa forma, afirma-se que Drummond poetiza o impossível contrariando a pseudológica do sistema excludente, pois destrói as cadeias da alienação sociocultural.

Ao observarmos o mundo concretizado no polo de tensão entre o materialismo exacerbado, com escala valorativa para o consumismo desenfreado, e o misticismo espiritual, com diversas determinantes, percebemos uma agravante crise existencial pela qual passa o homem contemporâneo em seu estar-no-mundo nos fins do séc. XX e início do séc. XXI. Trata-se, portanto, de uma espécie de rede dinamizada pelo avanço progressivo e desordenado, no sentido de não se estabelecer limites entre o que é ético e os passos dados pela ciência e tecnologia dos vários “campos minados” do saber e do fazer humanos. A temática sócio-econômico-política, não dissociada da historicidade, é amplamente influenciada e influente no jogo de relações e paralelos da vida humana.

A rede emaranhada de fios existenciais não se desenrola facilmente. Fica à mercê do sistema ideológico dominante vigente de cada época, sutilmente incutido na consciência da pessoa humana. O sujeito que não se adequar à rede virtual do sistema desenfreado estará condenado à margem das relações sócio-econômico-políticas, perdendo, conseqüentemente, a sua historicidade, seus valores subjetivos e universais, pois há uma intensa inversão de valores no modelo contemporâneo de sobrevivência social. Estará obrigado a questionar a sua própria existência na sociedade, a qual privilegia a ordem do consumismo sufocante, conforme é possível constatar em “Eu, etiqueta”.

Em minha calça está grudado um nome
que não é meu de batismo ou de cartório,
um nome..., estranho.
Meu blusão traz lembrete de bebida
que jamais pus na boca, nesta vida.
Em minha camiseta, a marca de cigarro
que não fumo, até hoje não fumei.
Minhas meias falam de produto
que nunca experimentei
mas são comunicados a meus pés.
Meu tênis é proclama colorido
de alguma coisa não provada
por este provador de longa idade.
Meu lenço, meu relógio, meu chaveiro,
minha gravata e cinto e escova e pente,
meu copo, minha xícara,
minha toalha de banho e sabonete,

meu isso, meu aquilo,
desde a cabeça ao bico dos sapatos,
são mensagens,
letras falantes,
gritos visuais,
ordens de uso, abuso, reincidência,
costume, hábito, premência,
indispensabilidade,
e fazem de mim homem-anúncio itinerante,
escravo da matéria anunciada.
Estou, estou na moda.
É doce estar na moda, ainda que a moda
seja negar minha identidade,
trocá-la por mil, açambarcando
todas as marcas registradas,
todos os logotipos do mercado.
Com que inocência demito-me de ser
eu que antes era e me sabia
tão diverso de outros, tão mim-mesmo,
ser pensante, sentinte e solidário
com outros seres diversos e conscientes
de sua humana, invencível condição.
Agora sou anúncio,
ora vulgar ora bizarro,
em língua nacional ou em qualquer língua
(qualquer, principalmente).
E nisto me comprazo, tiro glória
de minha anulação.
Não sou — vê lá — anúncio contratado.
Eu é que mimosamente pago
para anunciar, para vender
em bares festas praias pérgulas piscinas,
e bem à vista exibo esta etiqueta
global no corpo que desiste
de ser veste e sandália de uma essência
tão viva, independente,
que moda ou suborno algum a compromete.
Onde terei jogado fora
meu gosto e capacidade de escolher,
minhas idiossincrasias tão pessoais,
tão minhas que no rosto se espelhavam,
e cada gesto, cada olhar,
cada vinco da roupa
resumia uma estética?
Hoje sou costurado, sou tecido,
sou gravado de forma universal,
saio da estamperia, não de casa,
da vitrina me tiram, recolocam,
objeto pulsante mas objeto
que se oferece como signo de outros
objetos estáticos, tarifados.
Por me ostentar assim, tão orgulhoso
de ser não eu, mas artigo industrial,
peço que meu nome retifiquem.

Já não me convém o título de homem.
 Meu nome novo é coisa.
 Eu sou a coisa, coisamente (ANDRADE, 1994, p.109).

O homem marginalizado é envolvido por forças antagônicas à sua consciência e à sua estrutura psíquica geral, sendo pressionado pelas categorias e aspectos da angústia, do sentimento de náusea e desespero. Resta-lhe a escolha de um caminho para o desenvolvimento de seu projeto existencial: o niilismo ou a experiência vivencial de uma esperança existencialista.

Com que inocência demito-me de ser
 Eu que antes era e me sabia
 Tão diverso de outros, tão mim-mesmo,
 Ser pensante, sentinte e solidário
 [...]
 agora sou anúncio
 [...]
 e nisto me comprazo, tiro glória
 de minha anulação (ANDRADE, 1994, p. 109).

O niilismo, defendido por filósofos existencialistas que se dizem ateus, desemboca na negação metafísica de uma realidade pós-morte. Esfacela-se a tendência místico-espiritual e obriga o homem a direcionar o seu projeto existencial neste mundo para lugar nenhum, para o nada. Em outras palavras, não há esperança existencial para o Ser do Homem, visto que sempre será finito, limitado e sem destino metafísico. A pessoa humana está, nesse contexto, condenada a uma desesperança em suas potencialidades onto-antropológicas transcendentais. Não há mais o que se buscar no pós-morte. O projeto ontológico se resume e se restringe ao ser-neste-mundo-agora, recusando-se a ampliação de espaços e horizontes absolutos. Daí as sucessivas crises existenciais de muitos que, ao serem sufocados pela angústia, náusea e desespero, são amordaçados pelo niilismo ateu que se degrada no fim último do ser-humano: o fim da vida neste mundo concreto sem perspectivas eternas.

Por outro lado, a experiência de uma vivência na esperança existencialista permite ao ser-humano-no-mundo ampliar suas possibilidades onto-antropológicas, além de sua mudanidade, re-criando a sua historicidade e propiciando-lhe a tentativa de se interpretar e compreender o próprio Ser e Estar-no-mundo por meio do dado transcendente. O projeto existencial se alarga e o homem se vê impulsionado e motivado a transcender os aspectos sufocantes dos sentimentos de angústia, náusea e desespero. Surge, então, uma concepção existencialista, a qual englobando a possibilidade de transcendência do ser humano não rejeita

a tendência humana de se voltar para o Absoluto, ampliando inclusive todo o caráter místico-espiritual e sociocultural do Ser do Homem no mundo, alicerçado em sua historicidade.

Preso à monotonia de nosso tempo marcadamente consumista, o homem da modernidade se vê imbuído desses mesmos sentimentos de angústia, náusea e desespero, mas de forma mais agravante. A alienação social e espiritual cerra-lhes os olhos. Caem no abismo do consumismo exagerado e mergulham na nadificação de sua consciência, vivendo a mais completa indiferença quanto ao seu estar-no-mundo, já sem perspectiva e capacidade de entrar na arena do autoconhecimento existencial e defrontar-se com os sentimentos existencialistas descritos. São levados influentemente à reificação de seu nobre Ser: “Já não me convém o título de homem. / Meu nome novo é coisa/ Eu sou a coisa, coisamente” (ANDRADE, 1994, p. 109). O homem perde a sua identidade, se coisifica. Torna-se um indivíduo reificado pela força excludente do sistema consumista. Numa sociedade fascinada pelo consumo desenfreado, a consciência humana se prende facilmente ao seu aparato mercadocêntrico. A pessoa humana é vista apenas como número massificado pelas variantes do consumismo que se utiliza de todo o aparato tecnológico para seduzir e impor um padrão ôntico que inverte a relação sujeito e objeto. Somos invadidos em nosso próprio ser pela ditadura do consumismo que visa coisificar o humano. É o que Bergonchea ressalta ao evidenciar a ideologia do consumismo frente à nossa liberdade de ser.

Na sociedade tecnológica os direitos e as liberdades confundem-se com o consumismo. Os desejos e pensamentos humanos alimentam-se da seiva do aparato tecnológico. As preocupações do homem moderno dificilmente são dirigidas para o sofrimento humano da mesma forma que estão voltadas para os objetos de consumo. A adoração pelas máquinas termina transformando-as em seres semelhantes aos humanos, adquirindo vida e invertendo a relação sujeito e objeto. [...] Há um poema de Drummond intitulado “Eu, Etiqueta” que exemplifica a reificação e o fetiche das mercadorias, a alienação e o fascínio das máquinas sobre os homens. (BERGONCHEA, 2007, p. 93).

Como se vê, as doutrinas existencialistas privilegiam especialmente a existência-do-ser-humano-no-mundo, divergindo-se quanto ao fim desta existência. Cabe ao ser do homem escolher o caminho a ser percorrido de acordo com seu projeto existencial: niilismo ou configurar-se com a totalidade do Ser.

A Literatura fornece ao leitor uma realidade re-interpretada com vistas a uma transformação do estar-no-mundo do Ser-humano. Nessa perspectiva, a poesia modernista brasileira, especificamente a construção drummondiana, propicia uma reflexão acurada da

realidade circundante do Homem. O anúncio profético dos versos drummondianos, denunciando as contradições do consumismo – que reifica e coisifica realidades humanas - faz com que a sua poesia se torne ainda mais filosófica, pois ao refletir criticamente sobre a situação e condição da pessoa humana, em meio às “pedras” no caminho de sua existência, estabelece a aquiescência de um instrumento eficaz para conscientização da própria sociedade. A poesia-filosófica de Carlos Drummond de Andrade é busca incessante do sentido existencial do ser humano. Por meio dela, o leitor certamente optará pela esperança em “des-velar” o Ser do Homem.

3.4 A Angústia existencial em Drummond

Em Heidegger, o fenômeno de angústia se mostra diferentemente do temor, pois a angústia não corresponde ao que se costuma denominar de ansiedade, mas a uma disposição do *Dasein* em manifestar o nada na estranheza própria que lhe suscita tal fenômeno. A angústia propicia uma abertura privilegiada do *Dasein* à compreensão de seu modo de ser-no-mundo. O ser-no-mundo torna-se, na reflexão heideggeriana, a constituição fundamental do *Dasein* e aquilo com que a angústia se angustia.

Além disso, observamos uma certa indeterminação do que seja aquilo com que se angustia e o porquê se angustia. É, na verdade, uma essencial impossibilidade de determinação. Nessa perspectiva, a angústia, ao se angustiar com o ser-no-mundo, se angustia com o nada, pois o que é ameaçador ao *Dasein* não se encontra em lugar algum determinado. Assim comenta Heidegger:

Aquilo com que a angústia se angustia é o “nada” que não se revela “em parte alguma”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2002b, p. 250-251).

Desse modo, podemos dizer juntamente com Heidegger que a angústia traz a epifania do nada, colocando o ente em fuga e propiciando ao homem situar-se no mundo.

Há, na obra poética drummondiana, um caminho para se compreender o fenômeno de angústia, elaborado por Heidegger em sua fenomenologia hermenêutica. Dentre os poemas com os quais se depara o leitor a respeito dessa análise existencial, destacam-se “Poesia”, “Cidadezinha qualquer”, “Confidência do itabirano” e “José”. Na relação Poesia e Filosofia, o

fenômeno de angústia se visualiza nos versos drummondianos em que o próprio poeta-personagem se encontra numa situação existencial conflitante.

O texto poético intitulado “Poesia” marca consideravelmente a disposição de angústia: “Gastei uma hora pensando um verso/ que a pena não quer escrever” (ANDRADE, 1967, p. 65). Ao mesmo tempo em que essa disposição coloca o poeta diante de escrita nenhuma, frente ao nada de uma poesia, que insistentemente não se mostra externamente em grafemas, a angústia o fustiga a escrever versos sobre tal situação existencial conflitante: “No entanto ele está cá dentro/ inquieto, vivo” (ANDRADE, 1967, p. 65). A angústia lhe traz mais do que uma inspiração poética, propicia-lhe um confrontar-se consigo mesmo e com a sua vida no mundo circundante: “mas a poesia deste momento/ inunda minha vida inteira” (ANDRADE, 1967, p. 65).

Voltemos ao poema “Cidadezinha Qualquer”. Nele, Carlos Drummond de Andrade (1967, p. 67) retrata o cotidiano monótono de uma cidade interiorana acostumada ao ritmo rotineiro da vida. O angustiar-se se avoluma nos versos à medida que o leitor percebe a totalidade dos entes à volta de um mundo circundante, reconstruído na linguagem poética. A angústia se dá pelo ser-no-mundo poeticamente descrito. O dilema da existencialidade do homem em meio às monotonias da cotidianidade de seu modo de ser e estar-no-mundo aparece ao poeta, manifestando-lhe tédio e angústia.

Em “Confidência do itabirano”, tem-se a possibilidade de leitura do fenômeno angústia, sobretudo nos últimos versos em que se lê: “Itabira é apenas uma fotografia na parede. / Mas como dói!” (ANDRADE, 1967, p. 102). Reportando-se à sua terra natal, o poeta é um homem lançado ao mundo. Angustia-se com a não possibilidade de se estar em sua terra natal naquele instante, pois a contempla apenas na fotografia, distante de si.

Ainda nos referindo à poesia “José”, a busca de uma compreensão existencial se mostra de forma mais profunda. José, personagem central do poema, possui uma existência humana no mundo movida pela angústia e sufocada por um vazio existencial, proveniente do modo de ele se deparar frente ao nada:

E Agora, José?
A festa acabou,
a luz apagou,
o povo sumiu,
a noite esfriou,
e agora, José?
e agora, você?
Você que é sem nome
(...)

e agora, José? (ANDRADE, 1967, p. 130).

José, aprisionado à crise existencial, não se enquadra nos parâmetros de um mundo aparentemente equilibrado existencialmente:

Está sem mulher,
 está sem discurso,
 está sem carinho,
 já não pode beber,
 já não pode fumar,
 cuspir já não pode
 (...)
 E agora, José? (ANDRADE, 1967, p. 130)

As desinências modo-temporais dos verbos listados em tempos condicionais apontam para diversas probabilidades de existência:

Se você gritasse,
 se você gemesse,
 se você tocasse
 a valsa vienense,
 se você dormisse,
 se você cansasse,
 se você morresse... (ANDRADE, 1967, p. 130)

Contudo, a sua existência autêntica permanece um enigma a ser acessado por ele. Mesmo possuindo, quem sabe, as condições de se adentrar nos fenômenos interiores de sua existencialidade e deixar-se conduzir pela disposição de angústia que o cerca e o impele, José não consegue abarcar a compreensão do sentido autêntico de seu ser-no-mundo, pois sua existência parece negar toda a sua mundanidade:

o dia não veio
 o bonde não veio,
 o riso não veio,
 não veio a utopia
 e tudo acabou
 e tudo fugiu
 e tudo mofou,
 e agora, José?
 (...)
 Com a chave na mão
 Quer abrir a porta,
 Não existe porta (ANDRADE, 1967, p. 130).

Resta ao poeta perguntar-lhe: “E agora? (...) / para onde?” (ANDRADE, 1967, p. 130). Na tentativa de se compreender o ser e estar-no-mundo do *Dasein*, o sentimento de angústia move a presença a se colocar a caminho de uma existência autêntica na possibilidade de se alcançar o poder-ser, ou seja, de se chegar à sua completude.

Com efeito, temos a partir daí a disposição ou não para encarar o fim da existência humana: a morte. Essa disposição em assumir o fim existencial é que caracterizará a existência enquanto autêntica. Por isso, a importância dada ao sentimento de angústia nesse percurso existencial.

3.5 A morte nos versos drummondianos: o fim existencial

Como foi visto no tópico anterior, a angústia dispõe o *Dasein* a buscar a sua completude em seu estar-no-mundo, marcado por conflitos existenciais e facticidades que se dão no seu horizonte ôntico-ontológico. O *Dasein*, enquanto visa ao poder-ser, ou seja, à sua totalidade existenciária, se depara com algo singular e que, ao mesmo tempo, atinge a todas as presenças de maneira intransferível e comum. O ser-no-mundo do *Dasein* encontra-se com a sua finitude, com o seu projeto existencial: a morte lhe sobrevém como este algo que lhe impõe um limite ao seu poder-ser: “O ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da pre-sença” (HEIDEGGER, 2002c, p. 12).

Vale a pena mencionarmos que a morte, enquanto temática presente nos versos drummondianos, segue um ritmo de inserção gradativa. À medida que o próprio autor vai tomando consciência de uma aproximação com a morte, seja devido ao fluxo temporal vivido a cada dia e ao longo dos anos, a morte lhe advém na morte dos outros ao seu redor, de seu desgaste humano diário e do próprio contexto histórico trágico do início do século XX.

Importa evidenciar, portanto, de que maneira a consciência da morte foi se incorporando a essa poética. De que maneira a morte deixa de ser uma temática acidental e vai se avolumando à medida que a vida-obra decorrem. Importa destacar de que maneira a ideia de destruição diária e permanente deixa de ser apenas um dado do fluxo temporal para assumir a forma ideal de morte, fórmula mais bem-acabada de dissipação. (SANT’ANNA, 1992, p. 179).

Com efeito, a morte vai se avolumando numa das temáticas mais importantes da obra drummondiana, pois, no dizer de Sant’Anna:

Aos poucos a morte vai deixando de ser tema menor. Do embate entre o claro e escuro reincidentemente expresso em “Rosa do Povo”, ela vai se demarcando mais nitidamente. A exemplo da “Morte do Leiteiro” manchando as cores da aurora, a morte vem fluindo mais violentamente. Seja nos poemas sobre a Segunda Guerra Mundial, seja nos outros poemas sobre a guerra que o tempo move contra o poeta, a morte surge coabitando e devorando a vida. Inicia, então, alguns “ensaios de morte”, maneira de se livrar da angústia pela conscientização ou exaustão do tema (SANT’ANNA, 1992, p. 181).

A poesia drummondiana insere o leitor no interior dessa problemática, cujo delineamento se enquadra na questão do homem, enquanto ser-para-a-morte. “Morte no avião”, publicado em *A rosa do povo*, é um poema drummondiano que tece versos sobre o “fim” da existência da presença de alguém num dia trivial. A temática da morte é apresentada à semelhança da reflexão heideggeriana de *Ser e tempo*. Percebemos no texto poético uma presença que, tomando consciência da possibilidade da morte, a qual lhe aflora, continua o seu itinerário marcado pela sua cotidianidade de ações comuns num corriqueiro dia. Interessante notar que a personagem do texto está convicta de que vai morrer, porém não está certa do momento exato em que tal acontecimento ocorrerá. O poema “Morte no avião” nos envolve nessa temática:

Acordo para a morte.
Barbeio-me, visto-me, calço-me.
É meu último dia: um dia
cortado de nenhum pressentimento.
Tudo funciona como sempre.
Saio para a rua. Vou morrer.

Não morrerei agora. Um dia
inteiro se desata à minha frente.
Um dia como é longo. Quantos passos
na rua, que atravesso. E quantas coisas
no tempo, acumuladas. Sem reparar,
sigo meu caminho. Muitas faces
comprimem-se no caderno de notas.

Visito o banco. Para que
esse dinheiro azul se algumas horas
mais, vem a polícia retirá-lo
do que foi meu peito e está aberto?
Mas não me vejo cortado e ensanguentado.
Estou limpo, claro, nítido, estival.
Não obstante caminho para a morte.

Passo nos escritórios. Nos espelhos,
nas mãos que apertam, nos olhos míopes, nas bocas

que sorriem ou simplesmente falam eu desfilo.
 Não me despeço, de nada sei, não temo:
 a morte dissimula
 seu bafo e sua tática.

Almoço. Para quê? Almoço um peixe em outro e creme.
 É meu último peixe em meu último
 garfo. A boca distingue, escolhe, julga,
 absorve. Passa música no doce, um arrepio
 de violino ou vento, não sei. Não é a morte.
 É o sol. Os bondes cheios. O trabalho.
 Estou na cidade grande e sou um homem
 na engrenagem. Tenho pressa. Vou morrer.
 Peço passagem aos lentos. Não olho os cafés
 que retinem xícaras e anedotas,
 como não olho o muro de velho hospital em sombra.
 Nem os cartazes. Tenho pressa. Compro um jornal. É pressa,
 embora vá morrer.

O dia na sua metade já rota não me avisa
 que começo também a acabar. Estou cansado.
 Queria dormir, mas os preparativos. O telefone.
 A fatura. A carta. Faço mil coisas
 que criarão outras mil, aqui, além, nos Estados Unidos.
 Comprometo-me ao extremo, combino encontros
 a que nunca irei, pronuncio palavras vãs,
 minto dizendo: até amanhã. Pois não haverá.

Declino a tarde, minha cabeça dói, defendo-me,
 a mão estende um comprimido: a água
 afoga a menos que dor, a mosca,
 o zumbido... Disso não morrerei: a morte engana,
 como um jogador de futebol a morte engana,
 como os caixeiros escolhe
 meticulosa, entre doenças e desastres.

Ainda não é a morte, é a sombra
 sobre edifícios fatigados, pausa
 entre duas corridas. Desfale o comércio de atacado,
 vão repousar os engenheiros, os funcionários, os pedreiros.
 Mas continuam vigilantes os motoristas, os garçons,
 mil outras profissões noturnas. A cidade
 muda de mão, num golpe.

Volto à casa. De novo me limpo.
 Que os cabelos se apresentem ordenados
 e as unhas não lembrem a antiga criança rebelde.
 A roupa sem pó. A mala sintética.
 Fecho meu quarto. Fecho minha vida.
 O elevador me fecha. Estou sereno.

Pela última vez miro a cidade.
 Ainda posso decidir, adiar a morte,
 não tomar esse carro. Não seguir para.

Posso voltar, dizer: amigos,
 esqueci um papel, não há viagem,
 ir ao cassino, ler um livro.

Mas tomo o carro. Indico o lugar
 onde algo espera. O campo. Refletores.
 Passo entre mármore, vidro, aço cromado.
 Subo uma escada. Curvo-me. Penetro
 no interior da morte.

A morte dispôs poltronas para o conforto
 da espera. Aqui se encontram
 os que vão morrer e não sabem.
 Jornais, café, chicletes, algodão para o ouvido,
 pequenos serviços cercam de delicadeza
 nossos corpos amarrados.
 Vamos morrer, já não é apenas
 meu fim particular e limitado,
 somos vinte a ser destruídos,
 morreremos vinte,
 vinte nos espatifaremos, é agora.

Ou quase. Primeiro a morte particular,
 restrita, silenciosa, do indivíduo.
 Morro secretamente e sem dor,
 para viver apenas como pedaço de vinte,
 e me incorporo todos os pedaços
 dos que igualmente vão parecendo calados.
 Somos um em vinte, ramalhete
 dos sopros robustos prestes a desfazer-se.

E pairamos,
 frigidamente pairamos sobre os negócios
 e os amores da região.
 Ruas de brinquedo se desmancham,
 luzes se abafam; apenas
 colchão de nuvens, morres se dissolvem,
 apenas
 um tubo de frio roça meus ouvidos,
 um tubo que se obtura: e dentro
 da caixa iluminada e tépida vivemos
 em conforto e solidão e calma e nada.

Vivo
 meu instante final e é como
 se vivesse há muitos anos
 antes e depois de hoje,
 uma contínua vida irrefrável,
 onde não houvesse pausas, sons,
 tão macia na noite é esta máquina e tão facilmente ela corta
 blocos cade vaz maiores de ar.

Sou vinte na máquina
 que suavemente respira,

entre placas estelares e remotos sopros de terra,
 sinto-me natural a milhares de metro de altura,
 nem ave nem mito,
 guardo consciência de meus poderes,
 e sem mistificação eu vôo,
 sou um corpo voante e conservo bolsos, relógios, unhas,
 ligado à terra pela memória e pelo costume dos músculos,
 carne em breve explodindo.

Ó brancura, serenidade sob a violência
 da morte sem aviso prévio,
 cautelosa, não obstante irreprimível aproximação de um perigo atmosférico

golpe vibrado no ar, lâmina de vento
 no pescoço, raio
 choque estrondo fulguração
 rolamos pulverizados
 caio verticalmente e me transformo em notícia. (ANDRADE, 1979, p. 201-204.)

Para Affonso Romano de Sant'Anna (1992), há uma identificação entre viagem e morte bem significativa, o que leva o leitor a deparar-se com duas temáticas que, na verdade, são pretexto para configurar-se numa profunda reflexão sobre o fim do homem no mundo. Assim,

Aquela “Morte no Avião” é mais um passo na conquista íntima que o poeta efetiva de sua morte: “Acordo para a morte (...)”. Está acordando mais amiúde para o seu fim, compreendendo o mortal desgaste diário. A temática da viagem reúne à da morte de forma significativa. A imaginação de uma possível morte por um desastre aéreo corresponde à conscientização do aspecto trágico da vida, encarada como uma viagem com um fim certo. Essa consciência do fim indicada já pelo primeiro verso (“Acordo para a morte”), mais a descrição dos preparativos que o passageiro realiza, transparece um sentido maior, pois esse indivíduo que assim se encaminha para a morte, diferentemente dos demais passageiros, para os quais a morte é hipótese longínqua, tem consciência do trágico fim (SANT'ANNA, 1992, p. 181).

Não obstante, a morte é uma experiência ontológica singular individualizada em seu sentido mais genuíno, pois não podemos experimentar a morte alheia no modo próprio de se chegar à finitude existenciária. Não há como assumir a morte do outro: “Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é essencialmente e cada vez, minha” (HEIDEGGER, 2002c, p. 20). É o que deixa patente o uso da primeira pessoa do singular das formas verbais e pronominais ao longo da poesia: “Acordo para a morte”, “meu último dia”, “vou morrer”, “meu caminho”, “caminho para a morte”. A morte é um fenômeno existencial a ser compreendido pelo próprio homem também de forma

existencial, mediante a singularidade de cada presença: “Sou um homem na engrenagem. Tenho pressa. Vou morrer”.

Ao refletir sobre a completude do *Dasein*, Heidegger tece algumas indagações relevantes à estrutura ontológica. Considera que a morte possibilita ao *Dasein* completar o seu curso, mas não necessariamente esgotar as suas possibilidades específicas, visto que a própria presença não necessita da morte para chegar à sua maturidade. Nessa perspectiva, pode-se entender o findar do *Dasein* não em seu sentido comum, restringindo uma reflexão mais ampla. O findar implica que o *Dasein* assume o seu ser-para-o-fim no instante em que ela ainda o é: “o estar-no-fim se apresenta como uma determinação inadequada do fim para o qual a presença é, em existindo” (HEIDEGGER, 2002c, p. 27).

Analisando o “fim” da presença, Heidegger afirma que não se pode, na verdade, fazer conjecturas a respeito do outro modo de ser no pós-morte e, muito menos, tecer certezas sobre o outro mundo em termos de possibilidades existenciárias, pois a análise desse fenômeno se mostra “neste mundo”: “A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo” (HEIDEGGER, 2002c, p. 29). Revisitando o “Especulações em torno da palavra homem”, Carlos Drummond de Andrade (1979, p. 338-339) abre ao leitor hermeneuta uma indagação existencial que não lhe permite imprimir certezas, mas criar reflexões contundentes com a situação existencial do homem no mundo circundante.

Assim, é mediante a constituição fundamental da presença que o fenomenólogo de *Ser e tempo* propõe uma hermenêutica do fenômeno da morte como ser-para-o-fim, com o intuito de se possibilitar a totalidade dessa presença, de seu poder-ser. Os caracteres envolvidos nessa constituição da presença são explicitados no preceder a si mesma, a existência, no já ser em, a facticidade, no ser junto a, a decadência, como forma de se poder determinar a morte como o ser para o fim.

A morte se mostra como algo impendente, iminente, fazendo com que a presença a assuma sempre impreterivelmente, estabelecendo a possibilidade de poder não mais estar-no-mundo: “a morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de presença” (HEIDEGGER, 2002c, p. 32).

A partir daí, tem-se a necessidade de se entender que é mediante a angústia que o *Dasein* se depara com a morte, em sua disposição mais profunda e original, não no sentido de temer o deixar de viver. É que a angústia coloca o *Dasein* diante de sua maneira própria de se

chegar à sua finalidade, no referente ao projeto existencial em seu estar-no-mundo. Em outras palavras, lança-se o *Dasein* ao seu poder-ser mais próprio de sua existencialidade.

No relacionamento da morte com a cotidianidade da presença, o filósofo alemão considera a morte um acontecimento conhecido nessa estrutura de mundo, em que o *Dasein* se encontra e se relaciona. A morte é uma “não-surpresa” que se advém na cotidianidade da presença. Os versos abaixo expressam essa realidade inevitável e intransponível, por isso mesmo sem representar nenhuma surpresa diante de sua iminência:

Vamos morrer, já não é apenas
meu fim particular e limitado,
somos vinte a ser destruídos,
morreremos vinte (ANDRADE, 1967, p. 178).

É acontecimento que se torna público, na medida em que atinge a todos, embora continue sendo um acontecimento individualizado em sua singularidade: “vamos morrer (...) / morreremos vinte”.

A morte dos amigos transfunde-se na experiência de sua própria morte. Aqueles que com ele experimentaram a vida adiantaram-se na experiência deixando-o só e com um imperfeito conhecimento do fim. Mas pensar a morte alheia é maneira de estar com os outros, e, como assinala Heidegger, “*Dasein* pode assim obter uma experiência de morte, considerando que *Dasein* é, em sua essência, estar-com-os-outros”. O exercício de “estar com os outros”, que se inicia pela prática da vida, continua, portanto, em sua poesia pela comunhão da morte alheia. Ele estende-se nos amigos e recolhe os amigos em si mesmo (SANT’ANNA, 1992, p. 184).

Evidentemente, à proporção que a morte se mostra como fenômeno inevitável, o *Dasein* se angustia e passa a velar o fenômeno da morte como algo tão corriqueiro, que se converte em acontecimento alheio, distante ainda de mim. Acrescenta Heidegger (2002c, p. 37): “Isso fica velado na medida em que se transforma a morte num caso da morte dos outros, que ocorre todos os dias e que, de todo modo, nos assegura com mais evidência que “ainda se está vivo”.

Com efeito, a morte se torna uma certeza ratificada pela cotidianidade do *Dasein*, embora mediante a mesma cotidianidade se tenha uma espécie de encobrimento dessa certeza, pois o morrer é certo em algum dia, em alguma hora, mas, por ora, ainda não. É o que nos afirma Heidegger:

A cotidianidade de-cadente da pre-sença conhece a certeza da morte mas escapa do estar-certo. Esse escape, no entanto, atesta fenomenalmente que a

morte, aquilo de que se escapa, deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa. (HEIDEGGER, 2002c, 40-41)

O fenômeno da morte é uma certeza que se evidencia de modo empírico. Destarte, a possibilidade certa da morte se dá paradoxalmente em seu não poder determinar o seu quando, transfere-a para um dia qualquer, para mais tarde, para o amanhã, para o depois: “ó brancura, serenidade sob a violência / da morte sem aviso prévio” (ANDRADE, 1967, p. 179).

De fato, a morte, entendida como possibilidade da presença em seu modo mais original, abre ao *Dasein* o seu poder-ser próprio. No âmbito dessa reflexão, nota-se que o *Dasein* se angustia por este poder-ser, cuja disposição se dá na impossibilidade de sua existência, frente ao nada, tornando o ser-para-a-morte uma angústia por intermédio de seu “por ora ainda não”, ou seja, o seu quando indeterminado.

A morte em Drummond não é nunca uma oportunidade de espetáculo, não se dá no palco, às vistas alheias. Não é sequer a morte Severina, social, miseravelmente de cunho social em João Cabral de Melo Neto. Não é a morte apocalíptica, desfecho em coreografia celeste e a alma sendo redimida ao som de trombetas bíblicas voltando à origem divina de onde saíra, ao estilo de Jorge de Lima. Essa morte é mais discreta e menos percuciente que a que habitou toda a vida-obra de Manuel Bandeira. A morte em Drummond, poder-se-ia dizer, é muito pouco latina. Ela não é imprompta: é uma decorrência e transformação do fluxo, forma de fluir completamente, último lance e um contínuo processo e entropia vital (SANT’ANNA, 1992, p. 184).

“Morte no avião” é uma metáfora, ou melhor, uma alegoria do caminhar inevitável da pessoa humana para a concreção de seu projeto existencial neste mundo, que se transpõe na facticidade do fenômeno da morte, na cotidianidade vivenciada passo a passo pelo *Dasein*. Por mais que o homem tente prolongar a vida ou fazer opções a favor desta e contrárias ao acontecimento da morte, ele não pode adiar o fenômeno da morte para dia nenhum, pois é algo inevitável e intransferível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A poesia de Carlos Drummond de Andrade nos leva a percorrer um itinerário hermenêutico dos mais diversos, com amplas possibilidades de releituras. Em nosso caso, que buscamos construir um caminho dialógico com a Filosofia, percebemos a multissignificação poética de Drummond a nos inserir na problemática do homem, enquanto ser projetado no mundo. Um homem marcado pelo seu próprio tempo, “tempo de homens partidos”, como poetizou Drummond. Nessa perspectiva, a estadia do homem do século XX nos versos do poeta nos remete à angústia de ser e estar-no-mundo circundante, o qual nos impele a buscar fenômenos velados de sua existência.

Ao analisar os poemas selecionados em confluência com a questão da existência humana no mundo, tivemos a oportunidade de elaborar uma tentativa de aproximação entre um poeta, Carlos Drummond de Andrade, e um filósofo, Martin Heidegger, o qual sabiamente provocou uma reviravolta em seu pensamento filosófico, deixando para trás as dúvidas que pairavam em torno de uma adesão – ainda que obrigatória – ao regime do social nacionalismo, para, na linguagem poética de Hölderlin (poeta alemão), chegar à conclusão de que o homem habita poeticamente a linguagem. Todas as querelas envolvendo poesia e Filosofia se dissiparam nessa forma de pensar o Ser. A linguagem, matéria viva dos poetas, agora é indispensável à compreensão filosófica do homem em seu estar-no-mundo. Drummond e Heidegger, ambos amantes da linguagem, e linguagem poética. O acontecer de sentido do ser se dá na linguagem. Não foi à toa que a elaboração poética de Drummond sempre foi muito cuidadosa, obedeceu de forma inspiradora e, ao mesmo tempo, sem o mecanicismo de versos presos à padronização, à contemplação dos entes a serem desvelados em seu mundo circundante na escuta da palavra. Um lutador com as palavras, para usar uma expressão dele.

Nesse contexto, utilizamos, para propiciar uma análise e interpretação fundamentadas, a fenomenologia heideggeriana, enquanto hermenêutica da presença, a fim de nos levar a trilhar mediante a máquina deste mundo o caminho do poeta itabirano, contemplando personagens, cenários e a existência humana em meio às malhas de ferro que percorrem as lembranças soltas do poeta no tempo. A fenomenologia de Heidegger ainda nos propiciou um encontro de confluências com o seu discípulo Gadamer e sua Hermenêutica, também alicerçada na linguagem, oferecendo ao leitor hermeneuta um método investigativo e interpretativo que o conduz a perceber o que há de encoberto numa dada poesia e, a partir daí, percorrer um

caminho que lhe permita o desvelar de sentidos que o ser dessa poesia mostra no acontecimento da verdade (*aletheia*), o qual se dá, neste caso específico, na linguagem poética.

Drummond soube nos levar à escuta da palavra poética. O caminho de interpretação sugerido pela fenomenologia heideggeriana alicerçado no binômio ser/linguagem, promoveu uma abertura ao desocultamento justamente por intermédio de uma experiência que o leitor hermeneuta faz com a linguagem poética em seu modo de estar-no-mundo. Daí se tem asseverado o prenúncio de uma realidade circundante mostrada na cotidianidade do ser do homem, suscitando-lhe fenômenos a serem desvelados. Torna-se, na verdade, um processo de perquirição que favorece ao leitor a estrutura de compreensão, que lhe é prévia, tendo em vista a possibilidade de se adentrar numa existência autêntica em seu modo de ser-no-mundo. Nessa perspectiva, a disposição de angústia fustiga o leitor hermeneuta a se compreender como *Dasein* e a dar sentidos em sua existência, sendo relevante em seu ofício de intérprete da obra de arte referida.

O diálogo possível entre Poesia e Filosofia vai além da questão interdisciplinar referendada nos moldes da pedagogia atual. Poesia e Filosofia se colocam uma frente à outra, como nos ensinou Heidegger, separadas por um abismo, é verdade, mas unidas por uma só meta: a busca pela verdade, enquanto *aletheia*, um desvelamento que se dá na linguagem. Assim, a tarefa de perscrutar o sentido do ser antes relegada à missão exclusiva da Filosofia, encontra na fenomenologia hermenêutica também possibilidade de se concretizar a partir do entendimento das estruturas existenciais do ser-no-mundo da pessoa humana que a todo instante se mostra através da linguagem. E, como a poesia é a linguagem por excelência do ser, é nesta morada da linguagem que o ser do homem habita e se relaciona com os outros à sua volta em sua cotidianidade e com o mundo, enquanto realidade circundante, e se desvela para compreender a si mesmo.

Ademais, Carlos Drummond de Andrade procurou a palavra, escutou-a no espetáculo dos entes à sua volta. Aproximou-se inevitavelmente do ser na linguagem poética. A sua temática ora social, ora de amor, se revelou aberta ainda mais a configurar-se com a existência humana no mundo, ao poetizar determinados temas à semelhança da Filosofia existencialista. O leitor hermeneuta sente-se próximo do caminho da pedra que, não sendo um obstáculo a si mesmo, caminha, para, contemplá-lo e segue adiante, pois em sua existência não há tempo inócuo para se perder, mas tempo criativo de ser e contemplar a beleza dos entes à nossa

frente, como uma flor que surge furando o asfalto, o tédio e, em tempos bélicos, o ódio do homem pelo homem.

É poesia não rimada metricamente que, paradoxalmente, “rima” com a vida e as incertezas e inseguranças que dela provém. Carlos Drummond não nos quer oferecer apenas uma oportunidade ímpar de se reconstruir o homem na linguagem, ou tentativas de solucionar poeticamente mediante questionamentos ressonantes em nossa consciência as graves mazelas que afligem a existência humana. Mais do que isso, o poeta da pedra no meio do caminho quer nos elevar às alturas da contemplação poética para ver o homem como um *gauche* à procura da palavra cuja face secreta o revele quem ele é.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ACHCAR, F. *A rosa do povo e Claro enigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- AGUILERA, M. V. *Carlos Drummond de Andrade: a poética do cotidiano*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.
- ANDRADE, C. D. de. *Poesia e prosa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1979.
- _____. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1963.
- _____. *Poesia*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- APEL, K.O. *Transformação da Filosofia*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARANHA, M. L.; MARTINS, M. H. *Temas de Filosofia*. São Paulo: Moderna, 2009.
- ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.
- _____. *Metafísica*. Vol. II. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- BARTHES, R. Da obra ao texto – a morte do autor. In: _____. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BORRIELLO, L. et al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola, 2003.
- BENGOCHEA, I. Arte e revolução em Marcuse e Drummond. In: SCHAEFER, S.; SILVEIRA, R. (Org.). *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p. 86-95
- BISCHOF, B. *Razão da recusa: um estudo da poesia de Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo: Nankin, 2005.
- BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude*: São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOSI, A. *História concisa da Literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, s/d.
- BURGESS, A. A Literatura Inglesa. In: MAIA, João Domingues. *Português*. São Paulo: Ática, 1992.
- BUZZI, A. *Introdução ao Pensar*. O ser, o conhecimento, a linguagem. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- COELHO, W. Drummond: entre o existencialismo e o caminho das pedras. In: SCHAEFER, S.; SILVEIRA, R. (Org.). *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p. 96-102.
- CORREIA, M. de C. *Drummond: A magia lúcida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- COSTA, L. M. *A Poética de Aristóteles*. Mimese e Verossimilhança. São Paulo: Ática, 1992.

- DIAS, M. R. S. *Da cidade ao mundo: notas sobre o lirismo urbano de Carlos Drummond de Andrade*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2006.
- FERNANDES, J. de. *O Existencialismo na ficção brasileira*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1986.
- GADAMER, H.G. *Verdade e método*. Vol. I. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997, 2003.
- GLEDSON, J. *Poesia e poética de Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo: Duas Cidades, 1981.
- GUIDO, H. A poesia de Carlos Drummond de Andrade e a cultura do tempo. In: SCHAEFER, S.; SILVEIRA, R. (Org.). *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p. 108-113
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. *Ensaio e conferências*. 2.ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et al. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.
- _____. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Que é isto- a Filosofia?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989a. Col. Os Pensadores.
- _____. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989b. Col. Os Pensadores.
- _____. *Ser e tempo*. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- _____. *Ser e tempo*. Parte II. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c.
- _____. *Sobre o humanismo*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- IGLEZIAS, M. O que é Filosofia e para que serve. In: REZENDE, A. *Curso de Filosofia*. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

- JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 1965.
- LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- LIMA, L. C. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- MARIA, L. *Drummond: um olhar amoroso*. São Paulo: Escrituras, 2002.
- MARTINI, R. M. F. O fazer poético de Drummond em seu habitar na linguagem. In: SCHAEFER, S.; SILVEIRA, R. (Org.). *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p. 9-36.
- MOISÉS, M. *A criação literária*. São Paulo: Melhoramentos, 1967.
- MONDIM, B. *Curso de Filosofia*. 2. ed. Vol. I. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *Curso de Filosofia*. 2. ed. Vol III. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *O homem, quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MORAES, E. de. *Drummond, rima, Itabira, mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.
- MORENTE, M. G. *Fundamentos de Filosofia*. 8. ed. Trad. Guilherme de La Cruz Coronado. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- NUNES, B. *A Filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- _____. *Crivo de papel*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- OLIVEIRA, A. S. de. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, M.A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- PINTO, J. P. *A liberdade em Graciliano Ramos*. Belo Horizonte: Santa Clara, 2001.
- PLATÃO. *Teeteto*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- POUND, E. *Abc da Literatura*. 9. ed. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1999.
- PY, F. Apresentação. In: ANDRADE, C. D. *Poesia*. Rio de Janeiro: Agir, 1994. Col Nossos Clássicos.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 2. ed. Vol III. São Paulo: Paulus, 2007. Coleção Filosofia.
- REZENDE, A. *Curso de Filosofia*. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

- ROVIGHI, S. *História da Filosofia contemporânea*. 2. ed. Trad. Ana Pareschi. São Paulo: Loyola, 2001.
- RUSS, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994.
- SAID, R. *A angústia da ação: poesia e política em Drummond*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- SANTANNA, A. R. de. *Carlos Drummond de Andrade: Análise da obra*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- _____. *Drummond: o gauche no tempo*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- SARTRE, J. P. *O Existencialismo é um humanismo*. 4. ed. Trad. Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, s/d.
- SCHAEFER, S. Quase tudo que é sólido desmancha em Drummond. In: SCHAEFER, S.; SILVEIRA, R. (Org.). *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p. 168-187.
- SEABRA, J. A. *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- SOARES, A. M. S. A crítica. In: SAMUEL, R. *Manual de teoria literária*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- STEIN, E. *Martin Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. Coleção Os Pensadores.
- TANAJURA JÚNIOR, J. M. *Filosofia e Literatura em Fernando Pessoa: poeta, poesia e leitor*. Monografia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista-BA, 2003.
- _____. *A fenomenologia hermenêutica na poesia de Drummond: o ser e a linguagem*. Monografia (Especialização). Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus-BA, 2006.
- TELES, A.X. *Introdução ao estudo de Filosofia*. São Paulo: Ática, 1986.
- TELES, G. M. *Drummond: a estilística da repetição*. São Paulo: José Olympio, 1976.
- VILLAÇA, A. *Passos de Drummond*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- WALTY, I. L. C.; CURY, M. Z. F. (org.). *Drummond: poesia e experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- WELLEK, R.; WARREN, A. *Teoria da Literatura*. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1955.
- WILLIGES, F. Matéria e existência: o humano na poesia de Drummond. In: SCHAEFER, S.; SILVEIRA, R. (Org.). *Drummond e a Filosofia*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.