

**Viver é sofrer: uma leitura existencialista de
Cárcere das Almas, de Cruz e Sousa**

Saulo Lopes de SOUSA¹
Antonio Coutinho SOARES FILHO²

Resumo

Este ensaio estuda o poema *Cárcere das Almas*, de Cruz e Sousa, pelo viés da filosofia de Schopenhauer. Faz-se uma abordagem temática acerca da crise existencial do ser, tangente à estrutura lírica da obra, a partir do conceito de “Vontade” enquanto anseio do querer-viver. Segundo o filósofo, essa Vontade é um *mal* inerente à existência do homem gerando assim a dor existencial que pode ser amenizada pela apreciação da arte. Com isso, a obra simbolista cruz-sousiana abre veredas profundas do ser, fendas existenciais até então insondáveis, abismos estes possíveis de serem explorados à luz da perspectiva existencial. Pretende-se ainda ressaltar os reflexos dos conflitos existencialistas na sociedade pós-moderna no intuito de verificar os dilemas por que passa a humanidade.

Palavras-chave: Simbolismo. Existencialismo. Schopenhauer. Cruz e Sousa. Pós-modernidade.

Introdução

No final do século XIX, uma reação contra o materialismo e o positivismo favoreceu o surgimento de um movimento de revalorização da vida espiritual. O ser humano é impulsionado para uma postura pessimista, reflexo do agravamento dos problemas sociais desencadeados pela Revolução Industrial. Dessa postura decadentista finissecular, nascia o movimento artístico conhecido como Simbolismo. Marcada pelo subjetivismo e a introspecção, a arte simbolista se volta para a dimensão psicológica e transcendental do homem. Em contraste à palavra exata do Realismo/Naturalismo/Parnasianismo, explora-se o

¹ Graduando de Letras da Universidade Estadual do Maranhão/Centro de Estudos Superiores de Imperatriz. Aluno-pesquisador do NELLCINE – Núcleo de Estudos em Língua, Línguas, Literatura e Cinema – UEMA/CESI. E-mail: sls_barrow@hotmail.com

² Professor-orientador especialista em Teoria Literária, lotado no departamento de Letras da Universidade Estadual do Maranhão/Centro de Estudos Superiores de Imperatriz. Coordenador da linha de pesquisa “Literatura em Trânsito”, do NELLCINE – Núcleo de Estudos em Língua, Línguas, Literatura e Cinema – UEMA/CESI. E-mail: acoutinhosf@yahoo.com.br

poder da sugestão da linguagem, a evocação do símbolo. Assim, o Simbolismo tenta decifrar as instâncias insondáveis do ser, na busca por descortinar os sentimentos e emoções humanas.

Singulares criaturas devem nascer por este fim de século, em que a metafísica de novo predomina e a asa do sonho outra vez toca os espíritos, deixando-os alheados e absortos. A necessidade do desconhecido de novo se estabelece. A ciência, que por sua vez arrastara a humanidade, que a supunha capaz de ir a fim – bateu num grande muro e parou. Que importam o princípio e o fim? (MOISÉS, 2006, p.230)

De certo modo, o Simbolismo resgata pontos característicos do movimento romântico, na medida em que ambos protestam contra o culto ao racionalismo. Assim afirma Bosi (1994, p.295):

(...) Visto à luz da cultura europeia, o Simbolismo reage às correntes analíticas dos meados do século, assim como o Romantismo reagiria à Ilustração triunfante em [17]89. Ambos os movimentos exprimem o desgosto das soluções racionalistas e mecânicas e nestas reconhecem o correlato da burguesia industrial em ascensão; ambos recusam-se a limitar a arte ao objeto, à técnica de produzi-lo, a seu aspecto palpável; ambos, enfim, esperam ir além do empírico e tocar, com a sonda da poesia, um fundo comum que susteria os fenômenos, chame-se Natureza, Absoluto, Deus ou Nada.

Mergulhando no subjetivismo e no inconsciente, a literatura simbolista tornou-se um meio de sondagem do mundo interior do eu lírico. Tal introspecção representaria um encontro consigo mesmo na busca por respostas ao mundo material, triste e decepcionante, que residem no “eu”. Pelas veredas do ser, o simbolista tentar descer abissalmente em si mesmo, numa autoviagem que chegou às raias do imprevisível. Devido à postura metafísica assumida pelos poetas nefelibatas, percebe-se um tema recorrente na estética simbolista: o dilema existencial, num incessante conflito do “ser ou não ser”. O enigma último do ser, até agora, não foi explicado. À luz da perspectiva de Schopenhauer, pretende-se decifrar o esfíngico eco da existência humana, reflexo da dor de existir que perpassa o soneto *Cárcere das Almas*, do poeta Cruz e Sousa.

O Existencialismo

Em meio à poeira e destroços deixados pelos embates da Segunda Guerra Mundial, emerge de uma Europa enfraquecida e submersa num período de crise generalizada, a corrente filosófica existencialista, que logo tomaria dimensões globais. O ensaio devastador do conflito originou um espaço de desalento e angústia, sensações que atingiram especialmente os jovens, desacreditados nos princípios burgueses tradicionalistas e da

competência humana em resolver, à luz da Razão, as incoerências da sociedade. É precisamente neste terreno em crise que se propaga o existencialismo, ecoando à proporção que seus pressupostos elucidavam as respostas ao lances históricos que sucederam a guerra. Por certo, esta é a causa da popularização imediata do movimento. Sua propagação não se restringiu a debates no âmbito acadêmico, tão pouco às publicações acerca do assunto.

A essência do termo

Decompondo, morfológicamente, o termo existencialismo, percebe-se, de imediato, o radical estruturante *existência*. O sufixo *ismo* denotaria a ideia de uma doutrina, corrente de pensamento. Do termo *existência*, extrai-se sua outra face: *essência* (dicotomia que alicerça o pensamento existencialista).

O termo *essência* é um precedente histórico:

(...) *Essentia*, forma latina, deriva do verbo *esse*, ser. Quando os latinos se entregavam à meditação filosófica, a pensar aquilo que *é*, diziam estar pensando na essência da coisa. Só muito mais tarde surgiria um latim a palavra *existentia*, existência, derivada da *existere*, que significa sair de uma casa, um domínio, um esconderijo. (PENHA, 2001, p.11)

A princípio, o vocábulo *existência* referia-se ao ato de revelar-se, por à vista, deslocar-se para fora. Desse modo, passa-se a designar de “existencialista toda filosofia que trata diretamente da existência humana” (PENHA, 2001, p.11). Em decorrência disso, o existencialismo constitui-se como uma corrente filosófica que focaliza suas observações na existência humana, tomada em sua instância singular, pessoal e sensível.

Enquanto corrente filosófica, o existencialismo moderno emergiu na França, em meados do século XIX, difundindo-se como a reflexão mais radicalista acerca do ser humano na era contemporânea. Ideologicamente, deu-se início ao pensamento existencialista sob influência dos pensamentos religiosos do filósofo dinamarquês Sören A. Keirkegaard (1813-1855). Tal pensamento atingiu seu clímax no período posterior à Segunda Grande Guerra já nos anos cinquenta e sessenta pelas óticas dos pensadores Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre.

Na filosofia de Kierkegaard, a singularidade do homem é concebida conscientemente, por isso o ser humano seria o epicentro da existência, ao passo que os animais não poderiam ter consciência de seu existir, sendo inferiores enquanto espécie. Outras

questões, de caráter mais introspectivo, por assim dizer, também foram levantadas por Kierkegaard.

Para o filósofo, definir o homem é conceituá-lo de *espírito*, no qual se encontram condensados os polos limite e absoluto, temporário e imortal, liberdade e dependência. Por espírito, Kierkegaard entende que se trata do *eu*: “O *eu* é aquele que não estabelece relação com nada que lhe é alheio” (PENHA, 2001, p.17). Referindo-se à existência humana, o pensador a organiza em três etapas: a estética, a ética e a religiosa.

Na etapa estética, o ser humano está à procura de um propósito que justifique sua existência. Durante o tempo que examina os motivos de seu existir, fica sob completo poder dos sentidos e emoções. Certo de sua inteira liberdade, o homem vive a seu bel prazer, desfrutando cada momento de sua vida, provando de todos os sabores e sentimentos, porque sabe que tudo é efêmero e que as emoções experimentadas nunca retornarão. Aqui, o ser age sob influência da *escolha* que, na visão kierkegaardiana, exprime a ausência de razões justificadoras que direcionem suas atitudes e modos de vida. Porém, em seu âmago, o homem percebe que a constante possibilidade de atuar conforme suas vontades pessoais não o contenta. Os registros perceptíveis acumulados na mente como forma de reter a ininterrupta passagem do tempo não lhe confere o tesouro requerido, isto é, o conhecimento da razão do *ser*. Acaba, pois, mergulhado na frustração, no tédio e na melancolia. Por isso, abriga-se num passado idealizado, mas que se revela vão, pois evadir-se é fugir mais ainda da solução de seu problema. Já não é mais seguro ficar no estágio estético, sob pena de sentenciar a liberdade humana a uma prisão de existência frívola.

Do descontentamento na procura estética, o ser humano sente-se aflito e sucumbe ao desespero. Contudo, desesperar-se não significa tornar-se ínfimo, visto que Kierkegaard considera o ato de desesperar-se o aspecto que torna o homem superior aos demais seres. Pelo desespero, o homem atinge a etapa posterior, a ética, abandonando as vivências fugazes e a postura inerte frente à realidade. O gozo da ética o liberta da apatia existencial em que permanecia. Não obstante, entenderá em sua individualidade que não pode esquecer-se das regras impostas pela sociedade, fazendo-o tomar para si a obrigação de responder por suas ações, declarar suas falhas e reconhecer suas culpas. Ainda assim, não é possível ao homem ter conhecimento de sua existência.

Se as exigências da ética conscientizam o indivíduo de suas falhas, não conseguem, contudo, proporcionar-lhe a existência pela qual anseia. Esta ele só encontrará no estágio religioso, a fase culminante do desenvolvimento existencial. Mediante a religiosidade, o homem alcança uma relação particular com o Absoluto. Deus torna-

se a regra do indivíduo, a única fonte capaz de realizá-lo plenamente. (PENHA, 2001, p.19)

Pela fé, superior à razão e à moral, o homem pode alcançar tudo. Com isso, a soberania da religião sobre a ética é proclamada. Apenas a crença é capaz de elucidar a singular questão exposta ao indivíduo: o mal. Só resta ao homem o poder de escolha, optar pelo que deve fazer ou ser, não lhe sendo permitido escapar à liberdade dessa decisão. Na perspectiva de Kierkegaard, as escolhas humanas independem de posições racionais, uma vez que a razão é ineficaz para direcionar as atitudes das pessoas.

O ser e o ente em Heidegger

A filosofia de Heidegger é uma das mais complexas, em se tratando da elaboração da analítica existencial, como queria o pensador. Em sua obra mais famosa, *Ser e Tempo* (1927), o filósofo perscruta a reflexão ontológica, cuja principal meta “é discutir o Ser, é estabelecer uma ontologia geral, descrevendo os fenômenos que o caracterizam tais como se apresentam à consciência. Trata-se, enfim, de elaborar uma teoria do Ser” (PENHA, 2001, p. 26).

Uma das questões circundantes à teoria heideggeriana é a (in)definição do Ser. O Ser reside naquela lista de definições óbvias, não obstante indetermináveis. Seria a mais absorta das ideias, cuja explicação é demasiadamente complicada. Assim como o termo apresenta diversos sentidos, as leituras que se fazem desses significados também são por demais múltiplas. Devido ao seu aspecto universal e generalizante, a mera referência do termo dispensa qualquer apontamento explicativo. Portanto, o Ser é algo indefinível, sendo desnecessário debater sobre aquilo que, por natureza, não se define.

Por outro lado, Heidegger não aderiu a essa concepção “inconcebível” do Ser, como queria a ontologia clássica. Para tanto, Heidegger entende que exista uma “questão do Ser” ainda sem solução. Por se tratar de um objeto óbvio por si só, os dogmas filosóficos apregoaram a desnecessária discussão acerca do Ser. De todas as pendências filosóficas, a mais essencial é a *interrogação sobre o Ser*.

A grande preocupação de Heidegger não é o questionamento do que seja o Ser, seu conceito, e sim desvendar-lhe o sentido. Em outras palavras: o que se entende por Ser, qual o significado desse termo? A concepção heideggeriana não percebe o Ser como algo singular, muito menos como a união de todos os seres singulares com os quais se convive no

dia a dia. O Ser é tido como “aquilo que faz com que o mundo seja – e que assim apareça ao homem” (PENHA, 2001, p.27). Sendo assim, o pensamento de Heidegger tentar decifrar o motivo de tudo quanto existe.

O trabalho de desvelamento do Ser, aparentemente, fora pouco expressivo, diante da urgência em se discutir a questão do Ser conclamada por Heidegger. No intuito de esclarecer o sentido do Ser, o filósofo acaba por desviar-se do propósito principal, restringindo-se a poucos comentários, sem deixar clara sua posição acerca do que é o Ser.

O “mau” êxito de Heidegger em buscar o significado do Ser é resultante da dificuldade em se debater o mesmo, tendo em vista a obscuridade do termo. Para defini-lo, é necessário convertê-lo em *ente*, ou seja, “em alguma coisa perfeitamente determinada, concreta, o que logicamente, lhe retiraria o caráter de conceito universal. Mas, ao mesmo tempo, só se pode falar em Ser relacionando-o a um ente. Para que exista o Ser é necessário que exista o ente” (PENHA, 2001, p.27-28). Heidegger afirma que a questão do Ser é distinta da questão do ente. A definição de ente, para ele, não se adéqua ao Ser.

Existe entre ambos o que a filosofia Heideggeriana chama de *diferença ontológica*. A dificuldade, apesar da distinção feita, esta em que Heidegger ao mesmo tempo que subordina o ente ao Ser não sabe como falar no Ser sem relacioná-lo ao ente. Na tentativa de escapar ao impasse, ele apela para a diferença entre a compreensão ontológica e a compreensão ôntica do Ser. (PENHA, 2001, p.28. Grifo do autor).

A discussão heideggeriana concentra-se num ser em particular: o “Ser-aí” ou “Dasein”. O termo *dasein* refere-se a um “*ser determinado, aquele que existe devidamente localizado no tempo e no espaço*” (PENHA, 2001, p.29. Grifo do autor). Constituído pelas partículas *da* (aí, por aí) e *Sein* (presença, existência), “*Dasein [...] é o ser que se encontra aí, é o ente, é tudo aquilo de que falamos, é o ser singular concreto, é o ser aí*” (PENHA, 2001, p.29-30. Grifo do autor). Diferencia-se, portanto, do Ser (*Sein*), o ser generalizado, totalizante, universal. O *Dasein* denomina o homem, ser humano, o ente que se questiona acerca do sentido do Ser. Ao saber ontológico agrega-se o *Sein*, o ser do ente, enquanto que ao saber ôntico (o campo científico), daquilo que existe do mesmo modo que é, converge o *Dasein*.

Por ser presença, o *Dasein* é um “Ser-no-mundo”, isto é, um “Ser-lançado-no-mundo”, vinculado à realidade concreta das coisas, ou seja, à *facticidade* em contraste à *transcendência*, aquilo que ultrapassa a experiência. “Ser-no-mundo” envolve a relação de um *Dasein* com os demais *Daseins*, devem existir mutuamente, tornando-se um “Ser-com”. Ao existir, o *Dasein* existe no tempo, medida fundamental do “Ser-aí”; pela temporalidade, e por isso pela existência, o *Dasein* obtém sua essência. O *Dasein* é a existência diária do ser

humano, é o indivíduo, o homem em si. Superior à fase do *Dasein*, há a *Existenz*, “a existência idealizada do *Dasein*, sua realidade mais íntima, longe de tudo que lhe retira a possibilidade de uma vida autêntica. A *Existenz* é a pura existência do *Dasein*” (PENHA, 2001, p.30).

A essência existencial do homem lhe possibilita figurar os seres como os são e conscientizar-se de suas existências, aspecto que o singulariza dos demais seres. Somente o *Dasein* tem capacidade de representar o ente tal qual é e ter absoluta consciência de fazê-lo, porque o único ser que existe é o homem; a razão do existir só faz sentido para o homem. O ato de existir permite ao homem escolher entre ser ou não ser o que é. “O homem existe, é uma presença no mundo: ele é o *Dasein*” (PENHA, 2001, p.32).

A questão da morte, temática muito combatida pelos opositores da corrente existencialista, ganha espaço significativo na filosofia de Heidegger. Ele concebe a morte como circunstância-fronteira do ser humano. O *Dasein* é um “Ser-para-o-fim”, necessariamente, um “Ser-para-a-morte”. A morte, enquanto fim da vida, ocorre uma única vez, porém a sensação de “sermos-para-a-morte” é contínua e diária, de momento a momento. É a morte, enquanto chance última de existência, para a qual se encaminha o *Dasein* que totaliza o homem. Não seria, pois, o fim da existência humana, arremate ou conclusão de uma caminhada. Quando se chega ao final de uma jornada, ainda há existência, vida, tem-se a consciência de que se concluiu algo. A morte, contudo, é um fim que pode acontecer inesperadamente, que sem aviso aniquila o ser. “A morte é o aniquilamento do eu, o extermínio total do indivíduo; por isso ele a teme, angustia-se na sua inexorabilidade” (PENHA, 2001, p.34).

O homem não é um ente, não é uma coisa aí, estática, congelada. Diante da impossibilidade de conhecimento do Ser como objeto, com determinados princípios característicos, Heidegger cria o conceito de *dasein* para buscar apreender o ente, o ser. O *Dasein* não é mais do que um modo de ser, é ontológico como sendo um ente para o qual, em seu ser está em jogo o seu próprio ser, mas o *Dasein* só pode ser o “meu” quando penso em compreendê-lo. Nesse sentido, os demais entes são ônticos. O *dasein* não pode ser apreendido como essência, pois nele reside a existência e existir é estar-aí, lançado no mundo com todos os seus possíveis e impossíveis. Pode-se buscar uma compreensão existencial, mas nunca um fechamento do *Dasein* como sendo algo da ordem do *é*.

Sartre e a dicotomia existência x essência

Figura representativa do existencialismo, Jean-Paul Sartre o concebe como “um ideário, ou uma posição filosófica, que torna possível dar um sentido à vida humana. Por outro lado, declara que toda a verdade, e toda a ação, implicam um meio humano, e uma subjetividade humana” (SILVA, 1997, p.15). Como ideia base, Sartre propôs o princípio que, segundo ele, descreve todas as correntes existencialistas, celebrizado na fórmula “a existência precede a essência” (SILVA, 1997, p.16).

Tal *tese* ontológica concentra um alto número de considerações, como por exemplo, a presença da subjetividade no entendimento da existência. Para o existencialismo sartreano, “o homem primeiramente existe, descobre-se a si, surge no mundo, e, só depois, define-se. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, ou como ele se concebe após a existência” (SILVA, 1997, p.16). Sendo assim, a essência de tudo reside na própria coisa existente, esta coisa é sua própria essência. Pelo fato de a essência ser a própria coisa existente, aquela dispensa a existência real desta. À existência corresponde aquilo que é concreto, real, enquanto que à essência compete aquilo que é abstrato, virtual. A essência, por ser a realização concreta de uma ideia, não carece de qualificadores que a especifique, ao contrário da existência que necessita de elementos caracterizantes que a diferencie das outras existências.

A primazia da existência sobre a essência se apresenta exclusivamente no homem. Segundo Sartre, essa proposição é justificada pelo fato de apenas o homem gozar da liberdade. Diferente dos demais seres, o homem, por ser livre, não é um ser pré-definido. Na essência dos outros seres já se encontra definida essa mesma essência. À proporção que *existe*, o homem saboreia novas experiências, redefinindo seu pensamento e angariando novas ideias a respeito da própria essência. Como resultado, emerge a diferenciação entre *existir* e *ser*. “O homem existe, a pedra é. Tal diferença implica que o homem, diversamente dos demais objetos existentes no mundo, é livre. Ele é pura liberdade. A cada momento, o homem tem de escolher aquilo que será no instante seguinte. O homem deve ser inventado todos os dias, sintetiza Sartre” (PENHA, 2001, p.46).

Schopenhauer e a vontade

O filósofo Arthur Schopenhauer, em sua obra *O mundo como vontade e representação*, aborda o conceito de Vontade enquanto ânsia do querer-viver. Para ele, a vontade “é inconsciente; é uma simples tendência, cega e irresistível, (...) mas pelo acréscimo

do mundo da representação que se desenvolveu pelo seu uso, ela adquire a consciência do seu querer e do objeto do seu querer” (SCHOPENHAUER, 2005, p.11). Enquanto cerne metafísico do mundo e da existência humana, a vontade aspira fortemente pelo viver, posto que “(...) o que a vontade quer é sempre a vida, pois que a vida para a representação é a manifestação da vontade. (...) A vida está, portanto, assegurada ao querer-viver (...)” (SCHOPENHAUER, 2005, p.11-12). Ao passo de ser desejo vital de todo ser humano, a vontade é também a origem de todos os seus sofrimentos.

Marcada pelo estigma do pessimismo, a filosofia schopenhaueriana concebe a vontade como algo sem nenhum propósito ou objetivo, um querer irracional e inconsciente. “A vontade (...) que aspira sempre (...) não pode, portanto, ter satisfação final, que os obstáculos só podem produzir suspensão, mas que em si, a vontade se persegue ao infinito” (SCHOPENHAUER, 2005, p.65). Este “mal” é intrínseco à existência humana, o que gera a dor, imprescindível e inelutável. Por isso, “a base de cada querer é uma falta, é uma indigência, é a dor; pela sua origem, pela sua essência, o querer está, portanto, destinado a sofrer. (...) A vida, portanto, oscila como um pêndulo entre a dor e o fastio (...)” (SCHOPENHAUER, 2005, p.71). O que se chama de *felicidade*, ou seja, a satisfação da vontade, sua realização com o propósito momentâneo, é na verdade um bloqueio transitório de um processo de *infelicidade* e apenas a recordação de um sofrimento passado produziria um efeito ilusório de bem presente. Em todo o caso, o prazer é um instante fugidio de ausência de dor e não há satisfação duradoura. Qualquer prazer é um marco inicial de novas aspirações, sempre barradas e desejosas de concretização. Eis, pois, a máxima existencial: “VIVER É SOFRER. (*Ledeb leiden ist.*)” (SCHOPENHAUER, 2005, p.69).

Mesmo com essa visão pessimista, Schopenhauer indica alguns caminhos para suspender a dor. Inicialmente, a via de acesso para interromper a dor reside na apreciação estética. A contemplação descompromissada das ideias seria uma postura intuitivamente artística, o que possibilitaria o vislumbre da vontade em si mesma, conduzindo, assim, ao controle da própria vontade. Pela arte, o conhecimento ocupa um lugar superior e presencia a história de sua própria vontade. Em outras palavras, passa-se de atuante para espectador. O exercício artístico descortina as ideias constantes por meio de diferentes níveis (arquitetura, escultura, pintura, poesia lírica, poesia trágica e finalmente a música). A música, nessa visão de Schopenhauer, figura como a arte principal. Liberta de qualquer alusão específica aos vários objetos da vontade, a música tem a capacidade de expressar a Vontade em sua essência

universal e indistinta, revelando-se como um agente apto a oferecer a libertação do ser perante as múltiplas facetas assumidas pela Vontade.

Viver é sofrer – existência, angústia e dor

A estrutura poética do soneto *Cárcere das almas* constitui um reflexo existencial sobre a condição humana presa ao calabouço da materialidade e no desejo incessante de livramento. A vontade de libertação surge como urgência última do ser, transcender é preciso.

CÁRCERE DAS ALMAS

Cruz e Sousa

Ah! Toda a alma num cárcere anda presa
Soluçando nas trevas, entre as grades
Do calabouço olhando imensidades,
Mares, estrelas, tardes, natureza.

Tudo se veste de uma igual grandeza
Quando a alma entre grilhões as liberdades
Sonha e, sonhando, as imortalidades
Rasga no etéreo Espaço da Pureza.

Ó almas presas, mudas e funéreas
Nas prisões colossais e abandonadas,
Da Dor no calabouço, atroz, funéreo!

Nesses silêncios solitários, graves,
Que chaveiro do Céu possui as chaves
Para abrir-vos as portas do Mistério?! (SOUZA APUD BERNADI, 1999, p.141)

O título do soneto, *Cárcere das almas*, eleva sua dimensão poética a um patamar abstrato, pois a prisão dita situa-se no plano espiritual. Sendo assim, o aspecto individualista do Simbolismo transpõe suas próprias barreiras atingindo o universal. A universalidade se manifesta naquilo que é comum a todos os seres vivos: uma essência vital, a alma. O poema expressa a passagem da experiência individual para a dimensão universal, visto que esta subjetividade excessiva se configura num estado de existência que irmana a todos os seres humanos. Eis o único empecilho de as almas serem livres: o cárcere.

De antemão já se visualiza a constituição deste cárcere: o corpo, a materialidade. A interjeição reveladora *Ah* transmite a sensação angustiante do eu lírico. Essa impressão é a dor existencial do eu lírico que se percebe preso à materialidade. Percebe-se um conceito sobre a condição humana, fincado na revelação do conflito *eu x mundo*. Porém, o sentimento aludido no soneto identifica-se com todo o universo humano. Por isso esta preocupação

condicional da existência humana. Sabe-se que *toda a alma* anda presa num cárcere. O artigo definido no sintagma poderia revelar o sentido de *a alma inteira, por completo*, mas sua aparição, no segundo quarteto, segundo verso (*Quando a alma entre grilhões as liberdades*) e pluralizada, no primeiro terceto (*Ó almas presas [...]*) descartam tal hipótese. A *alma soluça nas trevas*, indício do choro íntimo do ser. E de seu cárcere, observa *imensidades*, ou seja, o mundo em suas manifestações de infinito, totalizado. A alma é a *essência* e ela tem a *vontade de vida* que ela não encontra no próprio corpo, isto é, a liberdade.

Tudo se equipara em valor, em plenitude, quando a alma presa sonha as liberdades. A liberdade da alma só é possível por meio do sonho. Entretanto, este deve ser visto como resultante “duma concepção luminosa e total da beleza como espelho da vida” (D’ANGEST APUD MURICY, 1952, p.39). O sonhar místico da alma a permite rasgar as imortalidades. Na Psicanálise, o sonho representa a manifestação do desejo mais fundo do inconsciente humano, aqui seria a *vontade* na sua mais profunda querência de realização. Portanto, o campo onírico é a única via de acesso para a alma saciar sua vontade, pelo vislumbre das imortalidades e das ideias puras. É aí que o sonho, universo permissivo a qualquer manifestação do desejo inconsciente humano, fortifica a alma - essência arrebatada do corpo - para transpor (rasgar) todos os obstáculos e empecilhos (imortalidades) que possam existir. Abandonar o corpo é atingir a plena liberdade transcendente, desfrutando dos prazeres desse abrir as celas mundanas.

Da constatação do cárcere, surge o lamento numa trágica observação. A condição material da vida humana impossibilita as almas de se realizarem plenamente: estão *presas* nas grades mortais do ser, *mudas*, cujos gritos de súplicas, em atitudes vãs de libertação, não atingiram os ouvidos desejados, *fechadas* à espera de alguma fenda aberta que as liberte do subterrâneo profundo da vida. A adjetivação parece também revelar o desejo de liberdade. O adjetivo *funéreo* sugere a ideia de que tal condição não corresponde à verdadeira vida. Viver, neste caso, é estar no calabouço da Dor, com maiúscula alegorizante: a dor maior, transcendental, a dor de viver. Toda a estrofe é um lamento profundo, quase um brado ruidoso (reforçado pela exclamação no final) em face ao abandono das almas. Outra vez, a *vontade* (alma), que persegue inutilmente a *vida* (liberdade), esbarra no *sofrimento* (corpo) causado pela impossibilidade de satisfação plena do desejo.

Em profundo isolamento, numa introspecção tão silenciosa (aliteração do “s” em “Nesses silêncios solitários”) quanto inaudível (o som *grave* dos silêncios), resta à alma a incerteza suplicante: “Que chaveiro do Céu possui as chaves/

Para abrir-vos as portas do Mistério?!”. O substantivo Céu simboliza a figura de Deus, o que remete à temática do poema: espiritualidade. Tal busca pelo ser supremo não exprime exatamente fé em Deus, mas a necessidade d’Ele enquanto solução. Transparece do substantivo *Mistério* a atmosfera sobrenatural que povoa todo o imaginário do ser humano. Mas o que julga ser incompreendido, selado nas entranhas do inconsciente, impenetrável à razão humana, está mais acessível do que imagina. O maior mistério do homem é ele próprio. Seu enigma indecifrável é descobrir-se enquanto ser e entender o propósito de sua existência. O ser humano encontra-se preso às fronteiras do próprio conhecimento, assim como a alma encerra-se nos limites do cárcere material. A vontade plena do espírito é buscar aquilo que lhe falta, a liberdade. Da mesma forma, o homem também busca preencher a lacuna em seu âmago: compreender-se enquanto ser.

A crise existencial da pós-modernidade

Para os simbolistas, entender a existência, ainda que por meio do transcendental, era a preocupação maior a ser almejada pelo homem: ir além da realidade exterior, ou seja, dentro da alma. A indefinição que assola o indivíduo no fim do século XIX, época em que a sociedade encontra-se imersa em crises econômicas e sociais, manifesta-se no anseio das artes e da literatura em traduzir o mundo contemporâneo e o sujeito que o habita. Por outro lado, a indagação acerca da existência cinde a barreira do tempo e aporta nos dias presentes, cujos ecos dos conflitos existencialistas ainda se propagam na sociedade pós-moderna.

Zygmunt Bauman, na obra *O mal-estar da pós-modernidade*, busca refletir acerca do estado debilitado em que se encontra a sociedade pós-moderna, numa empreitada reflexiva que estabelece nítido paralelo com as ideias do livro *O mal-estar da civilização*, de Sigmund Freud. Para Bauman, a insígnia da pós-modernidade é a *vontade de liberdade*, preceito que contraria diretamente a seguridade planejada de uma vida social estável ou em torno da ordem como imaginou Freud. Se, por um lado, os pensadores pós-modernos anunciam o estilhaçar da cultura e do indivíduo contemporâneos, Bauman revela a universalização do medo e/ou das perdas advindas da mudança da ordem pela procura da liberdade. E, nesse âmbito, é possível identificar dois *mal-estares* relacionados ao conflito existencial do ser na pós-modernidade: a crise identitária e a busca pela imortalidade.

A tênue identidade do sujeito pós-moderno

O sujeito, tomado como identidade, encontra-se em profundo estado de crise. Essa crise identitária é perceptível pelo seu aspecto mais relevante: a fragmentação do indivíduo. O sujeito do ideário humanista começa a esfacelar-se, visto que seus limites já não são capazes de alicerçar sua integridade. Pelo processo de globalização, as nações sofrem consideráveis interferências em sua estrutura sócio-política e econômica. Com isso, as fronteiras nacionais perdem sua fluidez, constituindo nações cada vez mais difusas e deslocadas. Considerando tal conjuntura, o homem pós-moderno tende a adotar determinada postura face ao que Bauman designou *vida líquida*, aspecto preponderante numa sociedade *líquido-moderna*.

Líquido-moderna é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos rotinas, das formas de agir. (...) As condições de ação e estratégia de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente. (BAUMAN, 2007, p.07)

A todo tempo é impelida essa rapidez de ação frente às múltiplas situações com as quais as pessoas se defrontam. No âmbito do consumo, de acordo com Bauman, existe um incômodo sentido pelo sujeito por causa dos sacrifícios impostos pela vida social. O desgosto quanto às exigências da sociedade, sempre implacável, impulsiona o indivíduo moderno a estar sempre em constante metamorfose social, isto é, abdicar de objetivos definidos para poder enquadrar-se no sistema imposto. Inevitavelmente, o sujeito acaba por assumir diferentes facetas identitárias, fruto da fragmentação tanto das ideologias quanto das identidades sociais.

A nossa sociedade (...) pós-moderna é marcada pelo descrédito, escárnio ou justa desistência de muitas ambições (...) características da era moderna. (...) Mais uma vez, tal como nas etapas iniciais da revolução moderna, vivemos numa sociedade cada vez mais polarizada. (BAUMAN, 1998, p.195)

O desejo de “rasgar” a imortalidade

A existência humana pós-moderna, fadada ao fim em si mesma, alimenta fortemente a vontade do eterno, do imortal. A certeza da morte assombra a humanidade de tal forma que nos últimos anos tem-se presenciado uma verdadeira batalha contra o tempo, atroz ceifador da vida. A luta do homem em prolongar a vida justifica-se pelo fato de este ter a *consciência do túmulo*, que o atrai para o “(...) encontro entre o período finito da existência física humana e a infinitude da vida espiritual humana” (BAUMAN, 1998, p.191). Apenas o

fato de saber-se mortal é suficiente para que o ser humano anseie fortemente pela imortalidade. Atingir o perpétuo traria sentido, ainda que fugidio, à existência finita do ser: “(...) O conhecimento da mortalidade significa, ao mesmo tempo, o conhecimento da possibilidade de imortalidade. (...) Estar ciente da mortalidade significa imaginar a imortalidade, sonhar com a imortalidade, trabalhar com vistas à imortalidade” (BAUMAN, 1998, p.191).

Em cada novo avanço científico, em cada produto estético lançado, em cada passo adiante para a eternidade, o homem vai se descobrindo um ser ainda mais ciente de sua mortalidade, pois “é a implacável realidade da morte que torna a imortalidade uma proposta atraente, mas é a mesma realidade que torna o sonho uma força ativa, um motivo para a ação” (BAUMAN, 1998, p.192). Diferente dos demais seres, o homem é o único ser ciente de que ele é um *ser-para-a-morte*, segundo Heidegger, e nenhum outro ser vive tão dramaticamente esse dilema quanto o ser humano, isso porque “o conhecimento da morte é a tragédia especificamente humana” (BAUMAN, 1998, p.204).

O que o homem moderno ainda não percebeu é que ele não precisa sair do corpo para alcançar a tão cobiçada imortalidade, como bem queriam os simbolistas. Muito menos servir de cobaia a experimentalismos médico-estéticos. A imortalidade é atingida não pelo ser imortal, e sim pelo fazer-se imortal. “A imortalidade não é mais a transcendência da mortalidade” (BAUMAN, 1998, p.203). Além disso, “o receptáculo em que a imortalidade dos feitos humanos individuais foi armazenada para preservação foi a memória humana” (BAUMAN, 1998, p.201). É superando as barreiras do tempo, deixando indícios de sua presença na História que o homem se torna verdadeiramente imortal, na medida em que seus atos testemunham a existência que ali houve.

Pela lógica bíblica, *o que é pó ao pó regressará*. A espécie humana, constituinte do mundo natural, tende a limitar sua existência pela ordem natural das coisas. “A natureza ela mesma não lamenta a destruição de nenhuma parte individual de si mesma, e vai continuar a existir sem mim” (JANAWAY, 1994, p.130). Não importa o quanto o homem lute contra o destino. É a morte o agente fundador da imortalidade, porque ela garante que o passado e o futuro convirjam no tempo eterno: o agora. “A realidade em si é eterna no sentido de intemporalidade. Tenho meu “agora”, e todo outro fenômeno que já existiu ou vai existir tem o ser, que para ele também é um “agora”. Mas do ponto de vista da realidade em si, o tempo é uma ilusão” (JANAWAY, 1994, p.130).

Considerações finais

Conceber a identidade pós-moderna é um ato que já não abriga certezas ou núcleos de segurança. As implicações dessa análise configuram o rompimento certo com a chance de se encontrar uma identidade fundamental, fixa, incorruptível. Por meio da identidade na pós-modernidade, começa-se a entender a problemática que circunda a questão do sujeito, resultado das transformações do centro das constituições culturais pós-modernas.

A ascensão das sociedades pós-modernas está, aos poucos, dissociando os sistemas filosóficos tradicionais e, ao mesmo tempo, eliminando a percepção de continuidade entre passado, presente e futuro do imaginário do ser. Encurralado entre os grilhões sócio-culturais, o indivíduo começa a experimentar a angústia existencial e mergulhar numa intensa crise de identidade. Por fim, a crise existencial do sujeito pós-moderno é um reflexo das transformações que redimensionaram as estruturas e sistemas centrais das sociedades vigentes, provocando um abalo nos paradigmas que serviam de âncora ao mundo social. Sem espanto algum, pode-se dizer que a atualidade vislumbra a crise do sujeito pós-moderno, bem como a fragmentação das identidades.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. “Imortalidade, na versão pós-moderna”. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERNADI, Francisco. **As bases da literatura brasileira: histórias, autores, textos e testes**. Porto Alegre: AGE, 1999.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 3. ed. São Paulo: Cutrix, 1994.
- D’ANGEST, German. In: MURICY, Andrade. **Panorama do movimento simbolista brasileiro**. Rio de Janeiro, INL, 1952. v. 1
- JANAWAY, Christopher. “A existência e o pessimismo”. **Schopenhauer**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cutrix, 2006.
- PENHA, João da. **O que é existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 2001. (Coleção Primeiros Passos).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação** – Livro IV. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA, Cléa Góis e. **Liberdade e consciência no existencialismo de Jean Paul Sartre**. Londrina: Ed. da UEL, 1997.