

ALMADA E OS RESÍDUOS DO EU, DO OUTRO E DOS OUTROS

Elizabeth Dias Martins e Roberto Pontes

RESUMO: O presente trabalho examina aspectos da fragmentação do eu na obra de Almada Negreiros, condicionada naturalmente ao período de elaboração e de atuação daquele autor de *Orpheu*. Identifica ainda a residualidade literária e cultural inscrita nas páginas deixadas por aquele que se auto-intitulava “Narciso do Egitto”.

PALAVRAS-CHAVE: Fragmentação, Poesia, Residualidade, Modernismo

Todos sabemos terem sido as obras dos autores do Modernismo português marcadas pela crise da fragmentação do eu e pela procura de identidade a gerar, sentimento de cisão, de duplicidade, de desejo de conhecimento do próprio ser, do mundo e das relações do ser com o mundo, o que proporcionou uma “estranha diferença” como a havida entre todos os de *Orpheu*. Segundo Almada, era comum ao grupo “a mesma não-identidade”, pois estavam todos os que o integravam suspensos do mesmo fio de lhas “faltar território”¹ (OC. 1079-1080).

Em meio à conturbação da cidade e ao dia a dia convertidos em obstáculos antepostos ao homem da primeira quadra do século XX que antolhavam o alcance da interioridade, instala-se o caos e reina a crise (no sentido negativo de depressão), momento antecedente à transição possível para o progresso, a restauração.

¹ Todas as referências da obra de Almada Negreiros serão colocadas no próprio texto seguindo o seguinte padrão: OC (equivalente ao volume da edição ALMADA NEGREIROS, José de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Aguilar S.A., 1997.), seguido do número da página.

Não se deve invejar a posição de pioneiros dos que viram nascer o século XX, pois não houve lugar mais difícil de conquistar do que o deles, em especial o dos artistas portugueses. Essa é a compreensão de Almada, cujo ponto de vista se depreende das seguintes observações:

Com uma herança literária e artística bastante desorientadora, sobretudo para os que se iniciavam nas letras e nas artes; uma herança literária e artística resumida aos talentos isolados de um período manifestamente decadente; num meio hostil, congestionado de realidades políticas que tiranizavam exclusivamente todo o país; num desinteresse máximo e nacional pelas coisas chamadas do espírito; tais foram os primeiros dias que couberam aos desta geração. (OC. 810)

Como em outros momentos da História, também o do Modernismo português foi tempo desafiador do equilíbrio do indivíduo, desde que à modernidade, segundo Gilberto de Mello Kujawski:

faltam vigências, crenças ou idéias dominantes; falham os paradigmas em todos os setores, tanto na vida como na cultura. Mas o que mais falta é a realidade sob nossos pés; o que mais nos falha é o mundo, como sistema integrado de referências. Em última análise, a crise significa “falta de realidade”, “falha do mundo”.²

O raciocínio expendido subentende as transformações da vida moderna e deixa entrever as sequelas da Primeira Guerra abalando a mentalidade do homem, que muito demoraria a adaptar-se a tantas e tão profundas mudanças. Após aquele grave confronto, foram tantos os encargos e preocupações que muitos intelectuais ficaram numa posição de não saber o que estavam “a fazer cá neste mundo”(OC. 702).

A realidade impositiva causou no homem a perda de visão da totalidade em todos os setores do pensamento humano, inclusive, a do eu, já não acessível pelas vias racionais do positivismo, e só alcançável freudianamente, através do prescrutamento psicanalítico das camadas recônditas do inconsciente. A situação se complica paulatinamente porque ao eu, que já sabe não ser total,

² KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *Ortega y Gasset: a aventura da razão*. São Paulo: Moderna, 1994.p. 89.

correspondem outros, espécies de sombras até ali desconhecidas, dando ao ser humano a sensação completamente inexplicável e inédita de divisão, de desatrelamento do que é mais nosso, a própria sombra. Pelo menos, é o que podemos ler nos seguintes versos de Almada Negreiros:

A minha sombra sou eu,
ela não me segue,
eu estou na minha sombra
e não vou em mim.
Sombra de mim que recebo a luz,
sombra atrelada ao que nasci,
distância imutável de minha sombra a mim,
toco-me e não me atinjo,
só sei do que seria
se de minha sombra chegasse a mim.
Passa-se tudo em seguir-me
e finjo que sou eu que sigo,
finjo que sou eu que vou
e não que me persigo.
Faço por confundir a minha sombra comigo:
estou sempre às portas da vida,
sempre lá, sempre às portas de mim! (OC, 208)

Falta ao eu-lírico, que capta as inquietações humanas do período vivenciado pelo autor, compreender que essa estranha sombra, a qual aparentemente não lhe parece pertencer nem acompanhar, nada mais seja que os outros que ele é, formas distintas de avaliar, agir e responder a situações não encaradas antes, possibilidades de ser surgidas de uma realidade nova, dinâmica, regida por uma velocidade capaz de tudo tornar efêmero e múltiplo. Assim também o eu deveria estar pronto a adaptar-se a tantas e tão rápidas transformações. Era necessário, portanto, equilíbrio, para não deixar-se o homem levar pela multidão ou, pior, chegar ao total esfacelamento, à desconstrução do eu.

Esse impasse foi típico da produção dos autores de *Orpheu* e a obra de Almada Negreiros não poderia fugir à regra. Entretanto, difere das demais, porque além de abordar conflitos do homem moderno oferece, pedagogicamente,

um roteiro de aprendizagem para o *eu* reconstituir-se das fissuras inquietantes e atingir o máximo de inteireza através do conhecimento de si mesmo, mas sem negar a existência do outro.

Almada não se aprofunda no mergulho onírico, ao modo dos surrealistas, pois o mundo lhe parece ser “essencialmente o que se vê quando como artista se vê”, ou seja, para ele, a realidade é concreta e visível. Essa diferença é apontada por Eduardo Lourenço também como índice de uma “vocação conquistadora”, opondo Almada a Pessoa, posto que para este último “o essencial é invisível, é mesmo o inexistente”³.

Por isso, o eu lírico, nos versos anteriormente transcritos, estranha sua própria especularidade, mas se refaz do susto inicial com a certeza de ser aquele apenas um estágio natural rumo ao encontro de si, comum a todos os indivíduos desejosos de unidade, e isso pode ser lido nos seguintes versos:

Bem perto de mim andava
aquele que eu buscava,
aquele que não era nenhum dos outros e seus descendentes,
alguém cuja pessoa era eu
que não me achava.
Apenas uma voz me falava e sabia
que eu não era nenhum dos outros e seus descendentes.
E esse que a voz sabia que eu o era
me levava pelos caminhos
os meus olhos primeiro do que eu
e o coração no peito a contar.
A voz sabia-o bem
e eu para me encontrar.
Também vi pelos caminhos
lembro-me de quantos
também como eu
à procura de tantos como eles.
Perdidos vão

³ LOURENÇO, Eduardo. “Almada, Ensaísta?”. In: ALMADA NEGREIROS, José de. *Obras completas*. vol.V: Ensaios. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p. 16.

perdidos? não!
não achados
não achados ainda.
Perdidos não estão
vão perdidos por se acharem,
vão mortos por se verem a si próprios
como são.
Levam o sonho no ar
e o coração a contar
as idades que é preciso ter
até cada um ser
aquele que vai em si.
Nascer é vir a este mundo
não é ainda chegar a ser.
Nascer é feito dos outros.
O nosso é depois de nascer
até chegarmos a ser
aquele que o sonho nos faz.
Já sei de cor os caminhos
já sei o que vale a promessa
já vejo perfeito no sonho
o que me há-de a vida imitar.
Mais além
e o sonho e a vida
libertar-me-ão um do outro em mim! (OC. 195 - 196)

Pode-se inferir da leitura do fragmento de “Primeira manhã”, que o homem deve ir adiante e partir para a descoberta do eu, experimentando uma relação de complementaridade e de refrações, pois ao interagir com o diverso do eu o indivíduo consegue atingir a síntese da *perspectiva direta* com as *meta-perspectivas* e também a *auto-identidade*, o alcance do que seja ele mesmo, ou seja, o próprio.

Tudo isso corresponde na obra de Almada à busca da unidade e, mais precisamente, à famosa igualdade almadiana, $1+1=1$, anunciada na conferência *Direção única* e retomada na peça *Deseja-se mulher*.

Referida unidade deve ser alcançada pelo indivíduo, na tentativa de aproximar-se de sua inteireza, a partir do conhecimento de si e dos outros. Ao mesmo tempo, também diz respeito ao outro no âmbito afetivo do relacionamento homem/mulher, e, por último, à unidade na perspectiva mais ampla dos Outros, a sociedade, isto é, a integração do indivíduo com a coletividade evitando-se a “tragédia da unidade”, que significa a inexistência de um desses elementos na relação social.

A busca da unidade de si possibilita o alcance da individualidade, da própria personalidade, da verdade de si. Para tanto, é preciso não haver nunca o isolamento, pois

todo aquele que queira encontrar dentro de si mesmo a sua própria personalidade, ficará romanticamente sozinho no meio das multidões, na mais terrível solidão de todos os tempos, uma solidão onde o próprio deserto está cheio de arranha-céus e as ruas inundadas de gente! (OC. 763).

Exigência como essa se deve ao fato de haver um “jogo simultâneo da coletividade para os seus indivíduos” (OC. 763) e vice-versa. A verdade de cada um deve ser buscada na comunhão com outros, pois este é o momento em que o indivíduo deixa de ser somente mais um na multidão. Almada ressalta, em *Arte e artistas*, que, mesmo sendo a individualidade imanente a cada pessoa, um mecanismo de defesa contra as intervenções das vontades alheias só se desenvolve no contato do indivíduo com os outros (OC. 774).

A busca incessante do conhecimento de si, da realidade, e da própria vida é um trabalho essencialmente individual e indispensável ao homem moderno, fáustico por natureza, sempre ansioso por ter mais e lograr a proximidade com o todo. Assim sendo, a alegorização do segredo dos deuses, do fogo roubado por Prometeu, se traduz na “invenção do dia claro”, ou seja, no caminho que leva o indivíduo à luz do conhecimento de si e da coletividade. No caso lusitano, à criação da pátria portuguesa, de fato pertencente à comunidade europeia e ao século XX segundo se lê reiteradas vezes na obra de Almada Negreiros.

Entretanto, se o conhecimento e seu caminho são únicos, o esforço de quem faz o percurso é estritamente pessoal (OC. 833) e se converte no *topos* almadiano da necessidade de ser o próprio, isto é, de alcançar a personalidade.

A propósito, Almada afirmou ser a personalidade algo que “não se recebe dos outros, mas sim necessita que cada um a liberte de si próprio” (OC. 751). O próprio é a busca da unidade de si mesmo, portanto, só diz respeito ao indivíduo. Para chegar-se a tal estágio cognitivo, de acordo com o “roteiro de autognose” inferido da leitura de Almada, é preciso fugir dos outros, sabendo-se que “é impossível sermos nós sem que tenhamos sido toda a gente” (OC. 692).

E o que vem a ser fugir dos outros para se encontrar? A resposta a esta indagação é inteiramente almadiana: deixar de parte o que é alheio, acalentar os próprios sonhos, os desejos e a felicidade. No diálogo das personagens Sr^a Carlota e Camélia, na peça *23, 2º andar*, temos a seguinte reflexão de Almada acerca da conquista do que é para cada um:

A Sra. Carlota – Sim, menina. Há-de ver que a felicidade de cada um depende só do próprio e de mais ninguém.

Camélia – Não diga isso Sra. Carlota. Também ninguém é infeliz porque quer e esta vida está cheia de desgraça.

A Sra. Carlota – Sabe o que eu lhe digo, menina Camélia? Quem não quer pode muito menos do que quer!

Camélia – Não compreendi nada.

A Sra. Carlota – Queira a menina, na verdade, a sua felicidade que a há-de encontrar por força!

Camélia – Mas eu já não pedia mais do que ter a certeza de a encontrar um dia!

A Sra. Carlota – A certeza é a menina que há de ter.

Camélia – Eu?

A Sra. Carlota – A felicidade se não está nas nossas mãos muito menos está nas mãos dos outros. O que diz respeito a cada um não pertence a mais ninguém. Entende? (OC. 421)

Portanto, ser e ter o que se deseja é uma conquista da vontade de cada um, pois não podemos nos realizar no desejo do outro. Da mesma forma ocorre com a vida, a personalidade, o modo de pensar. Cada pessoa deve ter o que lhe é próprio; contudo a unidade de si só pode ser encontrada *inter pares*, isto é, na diversidade. É na multidão que deve ser rastreada a liberdade de não seguir as vontades alheias, de não escravizar-se, de apreender a própria felicidade. Diderot, no texto de apresentação ao livro *A vida feliz*, de Sêneca,

faz afirmações nesse mesmo sentido ao considerar a relação entre felicidade e multidão. Diz-nos o filósofo do Iluminismo:

O que é a felicidade? Eis um problema cuja solução não se pode esperar do juízo da multidão.

Quando se trata de felicidade, não se determina como nas decisões do senado: “Eis a opinião da maioria”.

O que é a multidão? Um rebanho de escravos. Para alcançar a felicidade é necessária a liberdade: a felicidade não é para quem possui outros senhores além do próprio dever.⁴

Nos “Comentários” posteriores à peça *Pierrot e Arlequim*, Almada ressalta que a ideia de escravidão é a que a humanidade rejeita com mais veemência. Acrescenta que há diferença entre ser escravo do que não se sabe e saber-se escravo daquilo que não se pode deixar de ser. Entretanto, a liberdade, desejo comum a todos, é ansiada por poucos e menos ainda são os que a conquistam (OC. 457). As reflexões de Almada ora expostas são marca *residual* das meditações filosóficas de Sêneca contidas no seu *De vita beata*, tratado acerca da forma de alcançar a felicidade. Os dois escritores, apesar de tão distantes no tempo, muito se aproximam no que tange ao posicionamento filosófico, não apenas na matéria, mas também na expressão, ambas, constituídas de sentenças e máximas, linguagem caracterizada pelo teor gnômico e parabólico, beirando o fabulístico, pois envereda pela moralidade.

No primeiro capítulo de *A vida feliz*, Sêneca fala dos prejuízos de quem toma o caminho errado na tentativa de alcançar a felicidade. O asseverado pelo filósofo equivale à advertência da “direção proibida” teorizada na obra almadiana.

No primeiro parágrafo, Sêneca aponta a meta a seguir para o alcance da felicidade, a qual se torna mais difícil quando alguém toma o caminho errado. Além disso, adverte a Gallione, seu irmão e destinatário da epístola, sobre a pressa, que pode levar o aspirante à felicidade a distanciar-se do objetivo final.

Esta proposição de Sêneca coincide com passagem de similar acento gnô-

⁴ DIDEROT, Denis. “Não há felicidade sem virtude”. In: SÊNECA. *A vida feliz*. Campinas, SP: Pontes, 1991. p. 12.

mico de *Direção única*, na qual se lê: “A alegria é saber muito bem por onde se vai, é ter a certeza de que o caminho é o bom, que a direção é a única” (OC. 758).

Em ambos os autores a tentativa de discernir o caminho ideal para atingir a felicidade ou a alegria evidencia uma premissa comum, puramente cognitiva.

No parágrafo seguinte, Sêneca fala da caminhada e dos percalços que nela surgem, capazes de distorcer a decisão do desejoso de ser feliz enquanto aponta ao caminhante a necessidade de tomar para guia do percurso uma “pessoa experiente e conhecedora do roteiro por onde prosseguir”⁵.

Do mesmo modo ocorre com o eu-poético almadiano ao dirigir-se a seus destinatários, tanto em “O menino d’olhos de gigante” quanto em *A invenção do dia claro*, textos nos quais é frequente o *topos* da viagem em busca da vida, do eu, enfim, da felicidade no encontro com o próprio e com os outros. Nessa caminhada o cansaço não é o de andar, mas o de não acreditar que no fim estaria a felicidade de descobrir que cada pessoa está em toda parte do Universo, porque, na verdade, todas as coisas do Universo nas quais os indivíduos procuram se encontrar são as que estão em cada singularidade. Evidentemente, essa descoberta só é acessível àqueles que souberem realizar a viagem, compreendendo-se então a necessidade de um condutor experiente.

Se em Sêneca as estradas conducentes ao engano são as mais conhecidas, no artista português o perigo está em tomar para si o caminho já traçado por outros. No poema “Primeira manhã”, ressalta Almada: “Quando eu cheguei devia ser tarde, / já tinham dividido tudo/ pelos outros e seus descendentes” (OC. 194). Ainda no mesmo poema, identifica os rumos tomados, de difícil distinção:

A minha viagem não tinha fim
no fim de todos os caminhos.
O fim que tinha era outro
bem perto de mim
em todos os caminhos. (OC. 195).

Naturalmente, compete ao leitor inteligir que o fim ou objetivo da viagem de cada indivíduo não é o mesmo para todas as pessoas.

⁵ SÊNeca. *A vida feliz*. Campinas, SP: Pontes, 1991. p. 24.

Há, portanto, uma semelhança muito acentuada entre o texto de Sêneca e o de Almada, a completar-se, neste último, com a menção à figura dos mestres, dos chefes, dos guias. No ensaio *Vistas do SW*, cujo texto distingue o que seja dirigir e ser diretor, Almada escreveu:

Ora, eu tive por destino e por rebeldia a sorte de não ter tido mestre, não era eu quem iria propor a outros essa subordinação. Mestres, claro está, tive-os e os melhores, porque busquei-os eu próprio para mim, mas tive o sentido de seguir-lhes as suas ações evitando-lhes os seus tiques pessoais. E é o que eu proponho a quantos se dirijam no seu próprio caminho: ao procurar os seus diretores, mestres ou chefes, faça cada qual o possível por se ir distanciando deles no tempo, a ponto de que o próprio tempo lhos vá mostrando todos, porque apenas de entre todos se podem escolher os que forem melhores para cada um de nós. Isto que proponho a cada qual não é conselho, mas eu assim o fiz. Já há bastante tempo que os meus melhores mestres de hoje deixaram de existir neste mundo. Encontram-se todos na eternidade, essa eternidade que não conhece anônimos. Esses mestres são infalíveis, porque já não sofrem das estilizações da época, nem dos seus próprios tiques pessoais, nem das variações climáticas. Isto é, perderam já o seu novelo pessoal, já estão patentes na eternidade os seus valores sem o contrapeso real. (OC. 863)

A conclusão a tirar deste extrato de *Vistas do SW*, é serem todos os modelos e paradigmas válidos, desde que dos mesmos não se faça cópia ou pura imitação se os tomarmos por parâmetros.

No mesmo sentido tem-se o terceiro parágrafo de Sêneca, a advertir que: “Devemos absolutamente evitar seguir – conforme o uso das ovelhas – a grei dos que nos precedem, (...). Nada é pior que escutar a fala da sociedade”⁶.

Quanto aos perigos da intervenção das falas da sociedade na formação de uma pessoa, o narrador de *Nome de Guerra* alerta de modo taxativo: “a

⁶ SÊNECA. *Op. cit.*, p. 24.

sociedade só tem que ver com todos, não tem nada que cheirar com cada um” (OC. 255), conclusão convergente para a sentença de Sêneca.

Assim, à procura da alegria, da felicidade e da direção única, observa Almada em *Prometeu: ensaio espiritual da Europa*, outro de seus ensaios:

Mas a humanidade é muita gente; é até toda a gente. Mas há quem confunda a humanidade com as multidões. As multidões parecem-lhes a humanidade inteira. E poucos são os que saíam ver a humanidade através dos infinitos exemplos dos casos pessoais. Ora, o único problema do mundo é o caso pessoal de cada um. E não é aos outros a quem compete dar solução a este problema. (...) Mas desenganam-se por uma vez todas as pessoas humanas, a humanidade não espera nada neste mundo que não lhe venha precisamente de cada uma das suas pessoas humanas. É pura ignomínia aceitar que a coletividade pode ser mentora do espírito. A cultura individual é que se reproduz em espírito na coletividade. (...) O espírito é retintamente universal e pessoal a um tempo, sem nenhuma parcialidade, nem em gênero nem em número. O único que serve a pessoa humana é o exemplo pessoal de cada uma das outras pessoas humanas. Mais nada. Não há sistemas comuns para conseguir que cada pessoa seja ela a própria. Assim fosse que ninguém mentisse à pessoa humana como foi exatamente cada pessoa humana! (OC. 841-850)

O quarto parágrafo de *A vida feliz* trata dos prejuízos causados à individualidade daquele que se vê obrigado a seguir seus predecessores, propondo uma alternativa radical: “A salvação estaria na competência de nos apartarmos da multidão”⁷.

Exatamente a mesma solução é formulada nos versos de “Segunda manhã”:

Pra que me meteria eu a ver por onde ia a vida
que dei por onde ia

⁷ SÊNECA. *Op. cit.*, p. 25.

e não em meu favor!
 Eu perdi a vez de ser simples,
 perdi a vez feliz de ignorar
 perdi a sábia ignorância,
 perdi a graça de não saber.
 Deixei passar a vez de ir na corrente
 e de ser como toda a gente
 às carambolas da sorte.

(...)

Eu deixei passar a vez de ir na onda
 e de ter entendimento repartido pelos mais,
 começaram por ensinar-me as letras
 e as letras acabaram por dar comigo
 e eu vi-me então diante de mim
 despegado da onda e da corrente
 diferente de toda a gente
 independente da multidão.

Eu perdi a vez de ser da multidão
 (esta comodidade por mim perdida);
 já deixei de fazer parte,
 inteiro o destino me fez
 inteiro a vida me tornou.

Os meus gestos metade são meus
 e metade ainda da multidão. (OC. 196-197)

Coincidência ou não, as aproximações esboçadas comprovam o caráter *residual* da literatura de Almada e a permanência de dada mentalidade orientalista e estoicista através dos séculos.

O que acabamos de ler nos deixa diante da intrigante questão de ser o homem constituído do que lhe é imanente, interior, e do que lhe é extrínseco, ou seja, do que o circunda exteriormente. Estas são as duas metades referidas no poema e a partir dessa hibridação recíproca, da interação dessas duas na-

turezas humanas e das refrações daí provenientes, o indivíduo chegará à sua auto-identidade. Por isso, “não lhe basta ter nascido para ser imediatamente o próprio” (OC. 1032); para sê-lo é necessário saber-se; por que viver, como esclarece Ortega:

é essa realidade estranha, única, que tem o privilégio de existir para si mesma. Todo viver é viver-se, sentir-se viver, saber-se existindo – onde saber não implica conhecimento intelectual nem sabedoria especial alguma, porquanto é essa surpreendente presença que sua vida tem para cada qual: sem esse saber-se, sem esse dar-se conta, a dor de dentes não doeria. A pedra não sente nem sabe ser pedra: é para si mesma, como para tudo, absolutamente cega. Ao contrário, viver é, acima de tudo, uma revelação, um não contentar-se com ser, mas compreender ou ver que se é, um inteirar-se. É a descoberta incessante que fazemos de nós mesmos e do mundo em torno. Este ver-se ou sentir-se, esta pesença de minha vida diante de mim que me dá posse dela, que a faz “minha”, é a que falta ao demente. (...) O louco, ao não saber-se a si mesmo, não se pertence, expropriou-se, e expropriação, passar a posse alheia, é o que significam os velhos nomes da loucura: alheamento, alienação.⁸

Ora, há pouco lemos os seguintes versos de Almada: “inteiro o destino me fez,/ inteiro a vida me tornou”, que categorizam o valor da vivência, pois, vivendo, os indivíduos se fazem, se sabem, se descobrem consoante também nos faz ver Ortega. A vida para ambos os escritores não significa o ter vindo ao mundo, somente, ou mesmo o vir e o alhear-se de si e dos outros, que isso equivale à morte em vida (OC. 595, 758, 847) e ao viver em branco (OC. 847, 890) referidos por Almada reiteradas vezes. As palavras do poeta vão de encontro ao estado de alienação de quem não tem posse da própria vida, ou não se sabe vivendo:

⁸ GASSET, José Ortega y. *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, LTDA. 1961. p. 228-229.

A pessoa humana jamais se resigna a morrer em vida, nem tão-pouco a viver em branco. Viver em branco é uma aberração pela qual a pessoa humana embora se classifique coletivamente como indivíduo, pode contudo ficar completamente alheada da sua própria personalidade humana. Cada pessoa humana capacitada da sua inteira unidade própria e da inteira unidade própria da coletividade, não pode deixar de tender a pôr-se, a si e à coletividade, nos seus respectivos e determinados campos de ação. (OC. 847-848)

Quanto ao viver ser uma revelação, descoberta de si e do mundo circundante, é justamente este o objetivo do caminhar para a autognose. Daí a necessidade de ativar ambos os campos de ação, o da individualidade e o da coletividade.

Nesse sentido é que Almada só entendia o indivíduo sintonizado com a coletividade, pois, segundo defende no ensaio *Nós todos e cada um de nós*: “desde o princípio do mundo até hoje não houve mais que duas pessoas: uma chama-se humanidade e a outra o indivíduo”, sendo que “cada um é um resultado de toda gente”(OC, 696). Mas, ressalva o ensaísta, “os humanos não estão todos na mesma altura do entendimento e do conhecimento. As idades do espírito não têm paralelo com as idades físicas e morais da existência” e como a “humanidade nasce inteira de vida mas informe, (...) há-de conquistar a Forma”(OC, 841).

Sabemos, através de Julián Marías, quando este desenvolve as ideias de Ortega y Gasset, que essa tentativa de dar forma à vida tem por fim encontrar a realidade radical. Sendo o real aquilo que encontro e tal como encontro, a realidade radical é:

a minha vida. (...) isto não é uma teoria e sim uma constatação. Eu me encontro vivendo, me encontro na vida, e nela com todas as coisas com que de qualquer forma ou maneira me encontro ou posso me encontrar. (...) Acerca da realidade que é a vida; esta é simplesmente “o que fazemos e o que acontece”, na expressão de Ortega; (...) E o que me acontece, antes de tudo, é o fato de eu me encontrar, aqui e agora, numa circunstância

com a qual tenho que fazer alguma coisa para viver (...) o “ter que” emprestar à vida a sua passividade peculiar; ela me é dada, nela me encontro sem intervir nem ser consultado; mas essa passividade me remete (...) a uma atividade, porque a vida que me é dada, não me é dada feita mas pelo contrário me é dada por fazer, me é dada como *quefazer* ou tarefa.⁹

Viver, como já foi dito, é um *quefazer*, mas não um fazer qualquer, pois o ato expresso por aquele verbo não é apenas uma reação ao já existente a que o homem tenha que responder conforme o instinto, como fazem os animais. Tampouco requer apenas o esforço de realizar movimentos ou gestos comuns a todos, como andar, correr, levar o alimento à boca, porque viver exige *o próprio*, condição nada fácil de ser atingida. Isso Almada ressaltou no ensaio há pouco citado, ao defender que chegar a si-próprio é mais difícil que chegar aos grandes, pois “ser o próprio é uma arte onde existe toda a gente e em que raros assinaram a obra-prima” (OC, 696).

O desenvolvimento das ideias aqui expostas toma por empréstimo as palavras de Julián Marías, que nos permitem pensar num processo de estruturação de vida o qual não é outro senão o apresentado nos escritos de Almada, a ser lido em inúmeras passagens de sua obra, como a transcrita no parágrafo anterior à citação acerca da necessária conquista de forma para o curso histórico da humanidade. Tal coincidência causa espécie a princípio, porém leva-nos a verificar que a origem de tantas e tão taxativas afirmações filosóficas escritas pelo autor de *Direção única* está no fato de ter ele vivido na mesma época em que Ortega estava produzindo sua obra, e também residido em Madri, de 1927 a 1932 (cinco anos), período durante o qual essas ideias se tornaram públicas e, com certeza, não escaparam ao seu olhar curioso que “via por trás de tudo” (OC. 658). Esta aproximação é perfeitamente viável dada a participação de Almada, nesse mesmo período, como colaborador da *Revista De Occidente*, da qual era editor Ortega y Gasset¹⁰.

⁹ MARÍAS, Julián. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1960. p. 199-200.

¹⁰ BARCO, Pablo del. “Almada Negreiros montado en rocinante”. *Revista de Occidente*, 94, Madrid, marzo, 1989. p. 169.

No que tange ao inteirar-se da unidade de si mesmo, essa é uma questão que vai refletir nas várias possibilidades de ser que estão latentes na interioridade de cada pessoa. A todo momento o homem é posto diante de novas situações que fazem aflorar de seu íntimo reações e respostas até então não reveladas. A descoberta dessa pluralidade interior do ser humano não poderia ser provocada pelos livros ou tratados, nos quais o eu-poético de *A invenção do dia claro* esperava obter o aprendizado da vida, mas pela realidade pulsante. É, pois, fundamental para a conquista da unidade, segundo lemos nos “Comentários” a *Pierrot e Arlequim*, saber que: “De verdade existem tantas personagens diversas quantos são os instintos humanos e cada uma delas tem a sua tendência, a sua simpatia e a sua atração próprias” (OC. 456).

Por isso, Almada adverte que quem quiser encontrar-se terá primeiro que sair de si mesmo, romper o isolamento, pois, sendo o homem um ser circunstancial, só efetiva seu conhecimento interagindo com os outros na realidade comunitária. Esta lhe entra principalmente pelos olhos, os quais, por sua vez, desempenham papel importantíssimo na obra artística de Almada Negreiros. Os olhos revelam o mundo ao homem e constituem *topos* bastante frequente na literatura e nas artes plásticas do autor de “O menino d’olhos de gigante”.

Os olhos são órgãos que “não servem senão ao dono” (OC. 158), nos diz Almada. Quer dizer, o mundo visto por mim não é o mesmo captado pela pessoa a meu lado. O ângulo, o alcance da visão, o modo de ver, são diversos em cada indivíduo. Portanto, nos versos “Os olhos nunca se tiram/ não servem senão ao dono” (OC. 158) se consubstancia o problema do próprio. Afinal, ninguém pode ver o mundo nem descobrir o real com os olhos dos outros, essa é a ponderação feita pelo menino ao gigante nesses versos extraídos do poema há pouco referido:

Meus olhos não posso dar
nem os deixarei tirar,
mas se queres ver a lua
lá do castelo no ar
dou-te licença, gigante,
plos meus olhos espreitar;
mas não creio que tu saibas,
como eu, aproveitar

estes olhos de gigante
que Deus me deu para olhar. (OC. 160)

Assim depreende-se serem os olhos imprescindíveis ao processo de conhecimento no roteiro almadiano de autognose, desde que o Universo é considerado produto da visão de cada um de nós, segundo confia o narrador do poema em primeira pessoa, à mãe, hipoteticamente feita interlocutora após seu regresso de uma viagem em torno do mundo conforme podemos ler na seguinte passagem de *A Invenção do dia claro*:

Durante a viagem encontrei tudo disposto de antemão para que nunca me apartasse dos meus sentidos. E assim aconteceu sempre desde aquele dia inolvidável em que reparei que tinha olhos na minha própria cara. Foi precisamente nesse dia inolvidável que eu soube que tudo o que há no universo podia ser visto com os dois olhos que estão na nossa própria cara. Não foi, portanto, sem orgulho que constatei que era precisamente por causa de cada um de nós que havia o universo. E assim foi que todas as coisas que a princípio me pareciam tão estranhas começaram logo desde esse dia inolvidável a dirigirem-se-me e a interrogarem-me, quando ainda ontem era eu que lhes perguntava tudo. Foi-me fácil compreender que o universo era precisamente o resultado de haver quem tivesse olhos na própria cara. (OC. 186-187)

Atentemos para as quatro últimas palavras citadas, que encerram o mesmo sentido de ver com os olhos de cada um, e não com os dos outros, como quis o gigante ao contemplar a lua pelo olhar do menino.

Essa concepção gnosiológica baseada nos sentidos e contida na obra almadiana não foi adotada por acaso. Tem origem bem remota e faz parte do gosto que tinha o poeta de retomar o clássico dos clássicos, poética pautada no passado, programa vinculado às origens mais recuadas da cultura, a exemplo do orfismo, do ocultismo e do pitagorismo. A propósito, basta lembrar o pacto firmado com seus dois companheiros, Amadeo de Sousa Cardoso e Santa-Rita Pintor, também artistas plásticos de *Orpheu*: “irmos à Antigüidade para o encontro da modernidade atual” (OC. 1092).

É para a Antiguidade que devemos retornar, se quisermos saber onde brota, *residualmente*, o processo de gnose retomado por Almada com base na percepção dos sentidos.

Começou com os sofistas, foi retomado pelos epicuristas e estoicos, passou pelo Barroco, cuja gnosiologia era baseada na hipertrofia dos sentidos, sobretudo o da visão, até que o filósofo John Locke sistematizou a teoria sensacionista, que juntamente com o racionalismo serviu de base à filosofia iluminista.

Logo no início de sua produção poética, em “A cena do ódio”, temos versos que acusam essa mentalidade dedicada a pautar o ato cognitivo no aguçamento dos sentidos, na experiência de cada um em meio à realidade: “E de que serve o livro e a ciência/ se a experiência da vida/ é que faz compreender a ciência e o livro?” (OC. 94).

Noutra passagem, em registro de crônica e com mais ênfase, sobre o mesmo assunto escreve Almada:

Ainda bem que chegamos a hoje! Somos ricos! Já não é necessário certificarmo-nos, já não nos falta nada, basta abrir os olhos e os outros sentidos. Está tudo pronto para nós; cada um de nós tem tudo para ser Rei, falta-nos só sermos Reis. Em redor de nós está tudo o que nós sozinhos não poderíamos imaginar porque um homem não pode imaginar tudo, a cidade sim! Nós não precisamos de Mestres para chegarmos a Mestres, bastam-nos os nossos sentidos aqui na cidade. O tempo se encarregará de acordar os nossos sentidos e de lhes trazer harmonia. (OC. 661)

Em *Arte e artistas* o escritor discorre longamente a propósito dos sentidos, pois “são eles que tudo revelam ao indivíduo: o mundo, ele próprio e as proporções” (OC. 775). Ainda no mesmo ensaio, ressalta o fato de que dois sentidos, o ver e o ouvir, bastam para fazer com que difiram entre si os indivíduos. Inclusive, por meio destes, é possível estabelecer a diferença fundamental entre Almada (artista predominantemente visual) e Fernando Pessoa (por essência auditivo) de acordo com análise do próprio autor de *Nome de guerra* (OC. 1083).

A importância de ambos os sentidos estaria ainda em oferecer condições ao homem de, através deles, estabelecer o controle pessoal do mundo e da sociedade (OC. 776).

Na obra *almadiana* a visão tem primazia sobre os demais sentidos, assim como ocorreu no período Barroco, abrindo-se por seu intermédio a trilha de acesso ao conhecimento de si mesmo e do mundo. Almada atribui ao visual a perpetuidade humana. No ato de ver, segundo ele, se conjugam todos os demais sentidos. O ver está relacionado à luz que, na maior parte das culturas, é símbolo de conhecimento e saber. Por esse motivo, num dos muitos ensaios que dedicou à importância da visão, o multiartista frisa:

A luz é a mais longínqua e a mais rápida das percepções dos nossos sentidos. Mais longínqua no espaço e no tempo e a mais rápida tem “mais diferenças” que outra percepção dos nossos sentidos. Por isso o primado é o da luz. Nos documentos humanos o de maior longevidade é o documento visual. É no documento visual que a continuidade e perpetuidade humanas melhor se acompanham e com mais densidade.

Todos os documentos humanos se serviram do visual para se perpetuarem. Mas propriamente documento visual é o que, perdido o seu idioma coevo ou a atualidade deste, ou à sua margem, mantém invariável a linguagem que em si expressa. (OC. 1002)

É por meio da luz que se estabelece relação entre Almada, o ver, e o retorno a poetas e pensadores da Idade Antiga. Consideremos, com ele, “Homero o gênio do ver. Pitágoras o gênio do Número ou a linguagem da Medida, o filósofo da sabedoria refletida” os quais, juntos, formam o que se pode chamar de “SISTEMA do pessoal da luz, da Medida” (OC. 1005).

Luz, Medida, Ver e Número relacionam-se com a mais remota ingenuidade pessoal (OC. 1005). Ora, o retorno às origens é justamente a base sobre a qual se assenta a gnosiologia de Almada, não só a do homem, mas também a da arte e a da pátria. A leitura de Almada nos faculta compreender que para alcançar o conhecimento pleno é indispensável recomeçar, no sentido que a palavra revolução comporta, e, cuja origem etimológica é “*revolare*: dar de novo a volta, fazer de novo o voo” (OC. 931), muito coerente com a proposta do autor de ir às origens de si, da arte e da história, às raízes, dado que nada existe isolado no tempo nem no espaço. Para Almada, do mesmo modo que no *Eclesiastes*, não há nada novo, pois a novidade consiste na leitura atual da origem, a qual, por natureza, é só uma (OC. 1021-1023).

A presença constante dos olhos, *leitmotiv* na obra de Almada, pode ser observada nos autorretratos do artista onde se destacam estes órgãos, e mesmo nos desenhos e pinturas onde se erigem num único motivo.

Além do indício de *residualidade* já apontado, é notável a coincidência entre o que os olhos representam no discurso almadiano e uma lenda da mitologia egípcia aproveitada por Ortega y Gasset em seu livro *Que é filosofia?*¹¹. Na referida lenda, os olhos representam a entrada para a vida, conforme o próprio Ortega esclarece:

Desde então o olho aparece em todos os desenhos hieráticos da civilização egípcia representando o primeiro atributo da vida: o ver-se a si mesmo. E esse olho, andando por todo o Mediterrâneo, estriando com sua influência o Oriente, veio a ser o que todas as demais religiões desenharam como primeiro atributo da providência: o ver-se a si mesmo, atributo essencial e primeiro da própria vida.¹²

A coincidência não se limita ao fato de ser o olho *topos* recorrente em toda a obra de Almada. Além disso, é imprescindível lembrar o poeta a se conferir, entre outros, o epíteto “Narciso do Egito”, modo como assina o poema “A cena do ódio”; e já nos versos de “Rosa dos ventos” a voz poética declarava ter no sangue o componente oriental. Por fim, Almada demonstra aproximação e conhecimento da cultura egípcia ao citar Hermes Trimegista¹³ em

¹¹ A imagem mitológica é a seguinte: “Osiris morre e Isis, a amante, quer que ressucite e, então, lhe faz sorver o olho do gavião Horus.” GASSET, José Ortega y. *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, LTDA. 1961. p. 228-229.

¹² GASSET, José Ortega y. *Que é filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, LTDA. 1961. p. 229.

¹³ O nome correto é Hermes Trimegisto ou Trismegisto: “Nome dado pelos gregos a Thot, deus da sabedoria para os egípcios, que o consideravam o criador de todas as artes e de todas as ciências. Os gregos fizeram dele um antiqüíssimo rei do Egito, autor, segundo a tradição, de numerosos livros secretos, relativos à magia, à astrologia e à alquimia, que deram origem ao hermetismo”. Doutrina filosófica esta, cujo objetivo “é obter a salvação ou libertação depois da morte pela gnose adquirida neste mundo”. É uma filosofia “impregnada de estoicismo e de platonismo, justifica as ciências ocultas que colaboram para a iniciação pessoal”. *Grande Enciclopédia Larousse Cultural*. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p. 2952.

epígrafes a dois fragmentos poéticos do livro *A invenção do dia claro*. Estes três exemplos dão cabal demonstração de que nada na obra estudada está ali por acaso. Desse modo, se comprova mais uma relação *residual* da obra de Almada com as raízes mais remotas da cultura por ele cristalizada.

Mas o olhar que interessa a Almada não se volta simplesmente para o passado, não expressa nenhuma espécie de saudosismo. O retorno ao passado referido tem caráter prospectivo e constataivo, pois “há sempre outros olhos que chegam primeiro às coisas que os nossos” (OC. 507), quer dizer, “olhos do século XX” do homem e artista Almada Negreiros, nada míopes, a enxergar e compreender a herança de todos os demais séculos da História (OC. 758).

ABSTRACT: This paper analyses some aspects of the fragmentation of the self in Almada Negreiros’ work, obviously conditioned to the period of labour by the author of *Orpheus*. It’s also identified the literary and cultural residuality within the pages left by him, who called himself the “Narcissus from Egypt”.

KEY-WORDS: Fragmentation, Poetry, Residuality, Modernism

Recebido em: 13/03/2011

Aprovado em: 05/05/2011