



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FACULDADE DE LETRAS**

Narrar o existir: breve comparação de representações dos protagonistas
em Sartre (*A náusea*) e em Vergílio Ferreira (*Aparição*)

Renato Pardal Capistrano

RENATO PARDAL CAPISTRANO

Narrar o existir: breve comparação de representações dos protagonistas em Sartre (*A náusea*) e em Vergílio Ferreira (*Aparição*)

Monografia submetida à Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel/Licenciado em Letras na habilitação Português/ (curso).

Orientadora: Prof. Dr^a. Gumercinda Nascimento Gonda

FICHA CATALOGRÁFICA

SUMÁRIO

1. Introdução: o existencialismo e sua recepção em Portugal.....	5
2. Vergílio Ferreira e Sarte: romancistas.....	14
3. Considerações finais.....	24
4. Referências.....	27

1. Introdução

Vergílio Ferreira, tradutor de Sartre

Data de 1962 a tradução de Vergílio Ferreira da conferência de Sartre “*L’Existencialisme est un Humanisme*” (1946), proferida no Salon de la Mutualité pouco após o fim da Segunda Guerra Mundial. Em Portugal, pode se dizer que, de modo geral, a recepção inicial da obra conceitual do autor de *A náusea* perfez, dentro dos meios ligados à tradição religiosa do pensamento ontológico e ético, um itinerário de refutação. “O pensamento de Sartre foi entre nós divulgado, pelo menos entre os meios ditos católicos, na perspectiva de uma desumanização provocada pelo ataque aos valores fundamentais do homem” (De Pinho *apud*).

No contexto cultural português da primeira metade do século XX, a persistência de uma coerência com a doutrina católica talvez explique parte da contrariedade e da defasagem para a espera de décadas à publicação dessa tradução. A situação, no entanto, não desperta grandes surpresas, se direcionarmos um olhar retrospectivo à própria doutrina do vaticano e tomarmos em consideração a Carta Encíclica *Humani Generis*, assinada pelo papa Pio XII, em 1950, que, ao tratar mais especificamente da questão da teoria da evolução das espécies (o que, sim, pode parecer atrasado), aproveita a ocasião para predicar as correntes do pensamento existencialista moderno como “falsas doutrinas em voga”. No cuidado de defender o “redil de Cristo” dessas filosofias seculares, o então pontífice escrevia:

As falsas afirmações de semelhante evolucionismo pelas quais se rechaça tudo o que é absoluto, firme e imutável, vieram abrir o caminho a uma moderna pseudofilosofia que, em concorrência contra o idealismo, o imanentismo e o pragmatismo, foi denominada existencialismo, porque nega as essências imutáveis das coisas e não se preocupa mais senão com a "existência" de cada uma delas. (Pio XII, 1950)

A situação desse tipo de refutação por parte da intelectualidade cristã, sobretudo católica, já estava previamente consolidada ao ponto de o próprio Sartre mencioná-la abertamente, anos antes da encíclica ser publicada, como forma de diálogo defensivo, aos parágrafos de abertura naquela sua famosa conferência:

Na perspectiva cristã, somos acusados de negar a realidade e a seriedade dos

empreendimentos humanos, já que, suprindo os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, resta apenas a pura gratuidade; cada qual pode fazer o que quiser, sendo incapaz, a partir de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vistas e os atos alheios. Tais são as várias acusações a que procuro hoje responder e a razão que me levou a intitular esta pequena exposição de: “O Existencialismo é um Humanismo”. Muitos poderão estranhar que falemos aqui de humanismo. Tentaremos explicitar em que sentido o entendemos. De qualquer modo, o que podemos desde já armar é que concebemos o existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana.

É, portanto, simples compreender que a lacuna editorial de tradução e publicação de “O existencialismo é um humanismo” tenha sido preenchida pelo trabalho de tradução/introdução de um escritor ibérico oriundo da geração neorrealista da década de 1940. Vergílio Ferreira – romancista instigado por uma índole contestatória, em cujas primeiras obras evidenciou-se uma literatura de denúncia social e que ao decorrer de sua trajetória de autor inclinou-se paulatinamente em direção a uma organização de que a reflexão interrogativa de todas as supostas verdades não pode se sustentar sem o sentimento primeiro da existência – cumpriu esse papel.

A “Angústia” existencialista (ainda no século XIX, em Kierkegaard)

Certamente, o existencialismo enquanto corrente filosófica europeia já se projetava ao grande debate há algumas décadas desde o século XIX. Em *O conceito de Angústia*, por exemplo, Sören Kierkegaard elaborara um estudo da relação entre o conceito de pecado original e o sentimento de angústia. Nessa investigação tomava como mote a ideia de que a constituição do ser humano comporta uma situação peculiar: a de ambiguidade entre o particular e o geral. O homem é um indivíduo e, assim, sendo, é ao mesmo tempo ele mesmo e toda a humanidade, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, do mesmo modo que o indivíduo participa de todo o gênero humano (cf. Kierkegaard, 2017). Ao passo que a história do gênero humano percorre uma continuidade através dos tempos, a vida dos indivíduos precisa começar do zero, *da capo*, a partir de cada nascimento. “Não é o gênero humano que reinicia em cada indivíduo – pois se assim fosse não poderia existir como gênero –, porém, é cada

indivíduo que reinicia o gênero humano” (Kierkegaard, 2017, p. 37). O rastreamento do pecado de Adão é interdito à razão. Não é possível chegar a um conhecimento estrito acerca do momento em que “o primeiro homem” passa de um estado de inocência para um estado de culpa. “Escândalo para a razão”, o pecado de Adão transforma-se em mito e o salto qualitativo é encarado como queda.

“Inocência é ignorância”, diz Kierkegaard. O que existe no espírito do homem inocente é a indefinição, o repouso no Nada. Em estado de imediatidade, o espírito sonha. “A vigília estabelece diferença entre mim mesmo e o outro-em-mim, o sono deixa-a suspensa, o sonho traz a sugestão dela como um vago nada” (Kierkegaard, 2017, p. 45). Corpo e alma sintetizam-se no espírito, que, enquanto inocente, confunde a relação entre suas partes. A angústia é precisamente a relação do espírito consigo mesmo e com sua condição. O espírito não pode estar contente com ele mesmo, nem se apreender, enquanto o seu eu se conserva exterior a si mesmo; menos ainda o homem pode naufragar na existência vegetativa, visto que se determina como espírito, o fugir à angústia não é possível porque a ama; porém amá-la, realmente, do mesmo modo não, pois foge dela. Em tal instância a inocência chega ao ponto máximo. É ignorância porém, não animalidade bruta; trata-se de uma ignorância determinada pelo espírito e, entretanto, não deixa de ser angústia, desde que essa ignorância se abre sobre o nada (Kierkegaard, 2017, p. 47). A profunda ambiguidade que surge coloca o homem em meio a uma relação paradoxal com os sentimentos de culpa e inocência. A individuação não prevê a duplicidade, mas o homem, que é síntese, abarca em si a culpa e ao mesmo tempo mantém, em seu espírito determinado, um amado lugar preenchido pelo sonho. A culpa, no entanto, saíria justamente daí, da inocência e do nada de onde surge o sentimento de angústia. A condição do espírito se complica.

“A aflitiva possibilidade de poder” projetada pelo desejo revela no interior do homem um nada. A angústia “corresponde a uma liberdade obstaculada, em que a liberdade não é livre em si mesma, porém cujo obstáculo se insere nela mesma e não na necessidade” (Kierkegaard, 2017, p. 53). O possível não é garantido e pode, apesar de querido, não ter o seu porvir realizado. A antecipação acaba por retornar a si e encontra um nada.

A existência encontra seu lugar nessa espécie de exílio que o espírito faz de si mesmo pelo confronto com a multiplicidade de suas possibilidades. O conflito do indivíduo em relação

à angústia se reveste de uma sensação de vertigem e sofrimento. O espírito diante da liberdade corre o risco de se perder em meio à infinitude e para não se esfacelar nesse despenhadeiro apegar-se à finitude, em busca de subterfúgios para a fuga. A liberdade, porém, quando retorna do mergulho dado no infinito, encontra à sua espera a culpa. E é precisamente na recorrência do itinerário que se localiza o salto qualitativo. Aquele nada, que impulsionou a angústia rege a formação do sujeito. É aí que o autor de *O conceito de angústia* vê o nascimento do eu real, numa formação instável, frágil e passível de desespero. A composição do espírito se dá na angústia, que é a condição que o possível coloca diante do homem. Consciente de sua liberdade, ele se depara com a presença do nada, e é lançado, num salto, à desesperadora existência. O “eu” é fundado na ambiguidade do ser e do nada.

A realidade da angústia, como modo de existência humana, é verificada por Sartre na tomada de consciência do homem frente à sua própria liberdade. A consciência de ser da liberdade é dada na angústia. A ligação entre a angústia e a liberdade explica-se pela ausência de uma regência de necessidade no encadeamento dos momentos da existência subjetiva. A ausência aqui, que pode ser entendida como uma forma de espontaneidade da natureza ética em relação à natureza patológica, desvenda-se como uma problematização em relação ao domínio da causalidade. Para Sartre, na espontaneidade da liberdade, a angústia acompanha a consciência em seu reconhecimento de ausência de causalidade.

Vergílio Ferreira, escritor existencialista?

Na esteira das questões já propostas por Sartre em *O ser e o nada*, a literatura de Vergílio Ferreira expandiu-se para, mais que ao interesse pela trama sociopolítica das ações narradas, à prioridade das problemáticas que encaminham o leitor a um questionamento autorreflexivo. Temos assim, a possibilidade de caracterizar um duplo percurso de emancipação: primeiro, um avanço de se libertar da própria história da opressão e da injustiça materiais e morais, e em seguida, um espírito de se libertar das assumidas verdades metafísicas que enredam a ideologia e as explicações sobre o sentido mais bruto e inerente da vida – uma emancipação histórico-política e uma emancipação metafísico-ontológica. Como escreve Dionísia Sá, em sua dissertação de mestrado:

Vergílio Ferreira tornou-se um dos romancistas-pensadores por excelência, com um itinerário centrado na temática metafísica ou existencial da descoberta da morte, da angústia, do «eu»; de todos os valores existenciais, como a solidão e o silêncio, sendo uma das partes mais importantes da sua obra, a especulação nitidamente filosófica, quer ela assuma contornos metafísicos, antropológicos ou éticos, na medida em que procurou exprimir de forma coerente o mundo interior e o seu humanismo. (Sá, 2009, p. 104)

A existência, no texto de Sartre

Pensar a “existência” pressupõe refletir sobre a “essência” (e sobre suas doutrinas consagradas). E parece uma estratégia narrativa comum ao procedimento literário o uso do tom memorialista para confrontar os limites de qualquer ideia de vivência estereotipada do “eu”. Na recuperação do passado pessoal, recupera-se (ou melhor, refunda-se) a ideia do ser de si mesmo, descarrilhando o comboio das certezas e das (benévolas ou não) predicções de rebanho que os manuais da alma veiculam. A pavimentação de um trajeto de descoberta de um eu, transcendente e livre, dispõe – porém, porque independente – a viagem e o espanto do mistério que se encerra sobre cada indivíduo para muito além dos tribunais do Juízo Final. Se há Revelação, esta se apresenta na confrontação de si e do outro, nas tramas de suas relações de aproximação e afastamento.

A questão é contrapor-se a uma irreduzibilidade divina e buscar como ponto de partida uma outra coisa, algo que não esteja pairando nas esferas de um *topos ouranos*, mas que se coloque entre os viventes, no reino deste mundo. Esse lugar, duplamente irreduzível, é o ser-para-si e o ser-para-outro. Como escreve o próprio Vergílio Ferreira, em seu ensaio que prefacia aquela tradução de Sartre:

existe o outro na efetivação das nossas lutas, das conquistas com que afirmámos a nossa libertação, com que superámos o que nos dominou na longa história da nossa alienação. A glória do que somos concretamente foi o outro que connosco a conquistou. (...) uma história comum, um eficaz ser-com. Acaso o poderíamos ignorar, mormente hoje em que a luta nos abre o horizonte? (...) Mas que parte de nós se inclui aí e aí está comprometida? Que sobra ainda de nós que não veio ao chamamento? Como é possível que se ponha ainda um problema de irreduzibilidade? Porque se não anulou a solidão pascaliana de morrer-se, como nos não esgotamos num acto absoluto como o amor. Nenhuma Substância Única nos absorve e alguma coisa ainda fala em

nós nos instantes de privilégio. (Ferreira *apud* Mourão, 2012, p. 60).

Voltando a “O existencialismo é um humanismo”, já lá encontramos essa problemática. A transcendência do “eu” desqualifica a ideia metafísica de uma alma imortal e aponta para a um tanto absurda e pesada noção de que a identidade individual é nada mais que uma invenção de responsabilidade do sujeito dentro de suas condições existenciais mais concretas: não se nasce quem se é ou se será; não há qualquer órgão geneticamente predisposto a definir a alma (ou o “espírito” ou o “caráter” ou a “consciência” – chame-se como melhor aprover).

Para além da consagrada solução teísta, que resolve a “queda” no alçapão da liberdade pela rede de proteção de Deus (tal como um acrobata sempre protegido), essa irreduzibilidade final, a disciplina que pode tratar do problema é uma moral que (ao contrário do que exige Kant, por exemplo) precisa necessariamente prescindir da solução teísta como alicerce de seus valores. Chega-se daí a um engajamento na construção contínua e permanente dos valores que guiam a reciprocidade das relações humanas em fins de uma convivência. É o que se expressa no importante trecho retirado de “O existencialismo é um humanismo”:

Ao concebermos um Deus criador, identificamo-lo, na maioria das vezes, com um artífice superior, e, qualquer que seja a doutrina que considerarmos – quer se trate de uma doutrina como a de Descartes ou como a de Leibniz –, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos o entendimento ou, no mínimo, que o acompanha, e que Deus, quando cria, sabe precisamente o que está criando. Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Desse modo, o homem individual materializa certo conceito que existe na inteligência divina. No século XVIII, o ateísmo dos filósofos elimina a noção de Deus, porém não suprime a ideia de que a essência precede a existência. Essa é uma ideia que encontramos com frequência: encontramos-la em Diderot, em Voltaire e mesmo em Kant. O homem possui uma natureza humana; essa natureza humana, que é o conceito humano, pode ser encontrada em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal: o homem. Em Kant, resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem da Natureza, tal como o burguês, devem encaixar-se na mesma definição, já que possuem as mesmas características básicas. Assim, mais uma vez, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na Natureza.

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência,

um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que chamamos de subjetividade: a subjetividade de que nos acusam. Porém, nada mais queremos dizer senão que a dignidade do homem é maior do que a da pedra ou da mesa. Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro.

Na literatura de Sartre, o objetivo moral – não moralizador – já se mostra, desde sua estreia, como um valor. Comentando, nessa conferência do Salon de la Mutualité, as críticas que recebia a respeito das personagens de *Os caminhos da liberdade*, o escritor confirma sua atividade literária como projeto de construção de valores:

“Mas, afinal, esses seres tão fracos, como poderão ser transformados em heróis?”. Tal objeção é um tanto ridícula, pois pressupõe que as pessoas nasçam heróis. E, no fundo, é isso que todos desejam pensar: se eu nasço covarde, posso viver em perfeita paz, nada posso fazer, serei covarde a vida inteira, o que quer que eu faça; se nasço herói, também viverei inteiramente tranquilo, serei herói durante toda a vida, beberei como um herói; comerei como um herói. O que o existencialista afirma é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; existe sempre, para o covarde, uma possibilidade de não ser mais covarde, e, para o herói, de deixar de o ser. (Sartre, 1978, p. 25)

A possibilidade do engajamento ronda o homem e a moral mostra-se como o espaço gerado por uma “escolha original”. Mas a literatura pode alertar justamente sobre o oposto, a tentativa do homem de excluir-se do engajamento, de, em atitude negativa sobre si mesmo, tentar fugir à responsabilidade moral (mas não moralista, repita-se). A inocência e a irresponsabilidade diante do mundo são materiais de trabalho que pelo escritor devem ser combatidos. Isto porque as liberdades estão, de ordinário, atoladas, obstaculadas, e o próprio desígnio do mundo como valor a ser fundado é esquecido ou negligenciado pela maioria dos

homens em seu cotidiano. A arte é um apelo à liberdade e à sua responsabilidade na retomada de uma totalidade do homem no mundo, isto é, do homem em seu projeto de valor na existência.

Na esteira da questão trazida pelo conceito de liberdade, qualidades como a espontaneidade, a autonomia, a responsabilidade, a angústia e a recusa são aspectos recorrentemente trabalhados por Sartre na alma e nas ações de seus personagens. É no jogo com o mundo que o sujeito se faz e põe à prova sua autenticidade. Dialogando com a temática da vida interior desses personagens, a situação histórica se imbrica na narrativa como um eixo necessário para o desenvolvimento das subjetividades.

Na representação da descoberta da condenação ao exílio de si mesmo, temos contato com a vigência da dinâmica existencial do sujeito humano. Preparado para ser, ele só consegue existir, quer dizer, só consegue se mover na órbita de uma essência a qual não consegue se fixar em repouso, de modo que um ciclo paradoxal se apresenta: a vida solapa a pretensão da essência; a essência como projeto, motiva a pretensão da vida. A angústia atesta o conhecimento de que o homem nunca está pronto, precisa fazer a si ou desistir da tarefa de se inventar, sendo ambas as soluções de sua responsabilidade.

Vergílio Ferreira na serialidade de demais pensadores portugueses

Tudo isso concorda com a linha literária de Vergílio Ferreira na busca de fundamentar ao longo de sua obra um humanismo que se projetasse para investigar as possibilidades (ainda que difíceis) de dignidade e plenitude para o sujeito humano. É o que defende em sua dissertação de mestrado Dionísia Rodrigues Sá:

Perdida a fé na transcendência, que acima de tudo justificava a vida no além vida, o primado da essência deu lugar a uma existência fundada no existir concreto e na efemeridade, deslocação essa que forçou a uma procura da verdade, já não em Deus, mas no mistério do mundo real, onde a existência dos homens se cumpre. (Sá, 2009, p. 72)

Dionísia Sá, ao contextualizar o cenário intelectual português no começo do século XX, destaca o marco da fundação da Faculdade de Filosofia de Braga. A partir da *Introdução à História da Filosofia em Portugal*, de Pinharada Gomes, a autora reelencas os nomes do cônego

António Leite Rainho (1921- 1961) e de Diamantino Martins como os mais expressivos autores do existencialismo cristão. Trata-se de pensadores que lidaram justamente com a polêmica entre criacionismo vs. teoria da evolução, já conhecida nos meios católicos desde a encíclica papal *Humani Generis*.

Um fato bastante interessante e característico da recepção portuguesa dessa corrente filosófica é a predominância das abordagens mais fenomenológicas (focadas em Husserl e Heidegger), em detrimento da metodologia conceitual propriamente ética e política, sobretudo nas décadas de 1930 e 1940. A força da teoria arraigada aos domínios cristãos pode talvez explicar essa forma de se tomar referência a um existencialismo “aculturado”, como afirma Miguel Real.

Todo esse cenário, no entanto, sofre significativo transtorno a partir do fim da 2ª Guerra Mundial, não apenas pela radical mudança do quadro geopolítico e de suas influências, mas (e isso é característica específica do palco português) também pela permanência do regime salazarista. A ânsia por renovação, a sistematização do questionamento do sentido do destino (seja o coletivo, seja o individual) e a inconformidade com as restrições à liberdade proporcionaram, em conjunto com o novo mundo que se abria após a capitulação do nazifascismo, uma melhor conjuntura para o florescimento cultural e intelectual no país.

Um parêntese: é imprescindível resgatar também o nome de Eduardo Lourenço, ensaísta gigantesco, que por suas heterodoxias, para além de determinismos, defendeu o caráter de mistério e incognoscibilidade da existência, ainda que assumindo uma posição extremamente singular diante dos demais pensadores existencialistas.

2. Vergílio Ferreira e Sartre: romancistas

Dois romances em comparação

O romance *Mudança* (1949), de Vergílio Ferreira, pode facilmente ser lido dentro do prisma neorrealista. A temática da consciência social mostra-se forte na narrativa desse movimento, expondo aspectos de conflito econômico, desigualdade entre classes e os problemas entre o progresso industrial e o regionalismo mais tradicional e de base fundamentalmente rural em Portugal.¹ Esse livro de Vergílio Ferreira abarca muitos desses temas, seja nas suas descrições, seja na interioridade das consciências e dramas das personagens, que claramente enfocam as questões socioeconômicas. O personagem protagonista, Carlos Bruno, vive uma transformação drástica em sua existência a partir dos reveses que, encadeados pela crise de 1939, solapam seu patrimônio familiar. Numa inversão problemática não apenas para a situação financeira como também para seu prestígio moral, Bruno vivencia a desvalorização da fortuna de sua própria família e o simultâneo enriquecimento da família de sua esposa, Berta. Os abalos que essa situação oferecem ao personagem conduzem-no a uma sequência de reflexões e incômodos sobre sua condição de origem, a uma nova rede de relações de amizade e a uma redescoberta do sentido de sua individualidade na sociedade. Por esse rápido esboço já fica entendida preliminarmente a facilidade de transição com que o autor encaminhará em sua obra um deslizamento entre as questões histórico-sociais àquelas referentes aos problemas existenciais e às interrogações sobre o lugar humano na existência como formador livre e autônomo de valores. O título da obra seja talvez um indicativo coincidentemente útil para frisar esse itinerário: “mudança” de

¹ Como escreve Dionísia Sá (2009, p. 72-73): “Os lugares citadinos ou rurais, a que Vergílio Ferreira frequentemente alude, não são apenas lugares geográficos mas, acima de tudo, lugares que não esqueceu, que de um ou outro modo, lhe contaminaram a sensibilidade, favorecendo a evocação e presentificação através de um tempo que já não é o seu - o tempo de escrita, de memória, de «transfiguração». Deste modo, o tempo, para o autor, é um tempo com qual nos confundimos, não há um nós e um tempo independentes, mas apenas uma transformação por ele em nós, ou seja, “o tempo não passa por nós, senão na medida em que nos confrontamos com o que à nossa volta se modifica”. Estes lugares, tal como o próprio autor esclarece, são uma espécie de “balada” que pode ser em si mesmo que da sua juventude vem à superfície ou a pura evanescência da própria evocação-emoção.”

consciência, “mudança” social, “mudança” psicológica. A característica solidão do personagem Carlos Bruno é um marco romanesco típico da cena existencialista. É nessa situação característica que se abre o percurso da auto-interrogação e da reflexão.

É, porém, em *Aparição* (1959), publicado, percebe-se, antes da tradução de “O existencialismo é um humanismo”, que as semelhanças entre as obras vergiliana e sartriana mais começam a se dar. Apesar de em *A náusea* a narrativa ser organizada em entradas de um diário do personagem principal, Antoine Roquentin, e em *Aparição* encontrarmos uma narrativa um tanto mais “tradicional”, de profundo tom memorialístico, no segundo caso, ainda que exista uma clara separação entre os planos da enunciação e do enunciado, trata-se o narrador também do personagem principal, Alberto Soares. Os dois personagens, o sartriano e o vergiliano, angustiados pelas questões a que eles próprios se colocam diante, ambos justificando o ato de escrever como formas de investigarem e descobrirem possíveis respostas, ainda que um exercício problemático e aquém de alcançar uma solução completa.

É na reflexão (metaforicamente apresentada como espelho) que Alberto Soares descobre a cisão de seu ser e desencadeia a problemática existencial característica da narrativa.

Assim que me levantei, coloquei-me no sítio donde me vira ao espelho e olhei. Diante de mim estava uma pessoa que me fitava com uma inteira individualidade que vivesse em mim e eu ignorava. Aproximei-me fascinado, olhei de perto. E vi, vi os olhos, a face desse alguém que me habitava, que me era e eu jamais imaginara. Pela primeira vez eu tinha o alarme dessa viva realidade que era eu, desse ser vivo que até então vivera comigo na absoluta indiferença de apenas ser e em que agora descobria qualquer coisa mais, que me excedia e me metia medo. (Ferreira, 1983, p. 64)

O desdobramento de vazio, propósito a ser alcançado e relação cindida com o externo (outro) ocorrem justamente apontados pela força geradora de um desconforto com o real:

Há uma vida atrás da vida, uma irrealidade presente à realidade, mundo das formas de névoa, mundo incoercível e fugidio, mundo da surpresa e do aviso. Assim, o próprio presente pode ter a voz do passado, vibrar com ele à obscuridade de nós. (Ferreira, 1983, p. 71)

A morte do pai é o evento narrativo que serve de marco recorrente para a estrutura do livro: “perseguido pela lembrança do pai – a qual, contudo, não deixa, por sua vez, de perseguir

–, o autor passa a fazer parte de uma engrenagem em que o eu se revela múltiplo, buscando as similitudes possíveis com a figura paterna (Silva, 2014, p. 341).

A reflexão sobre a densidade e o sentido do tempo talvez seja um dos pontos de concordância mais evidentes entre os dois livros. A concepção do tempo como um presente contínuo e do passado como um ser irreduzível mostram-se evidentes em ambas as narrativas. Mais que isso, contemplamos o movimento de interiorização do tempo no sujeito. Se de um lado temos essa característica já clara na profissão de Roquentin, um historiador, por outro, percebemos com facilidade o interesse e a disposição de concordância na visão de Alberto Soares:

Mas o tempo não existe senão no instante em que estou. Que me é todo o passado senão o que posso ver nele do que me sinto, me sonho, me alegro ou me sucumbo? Que me é todo o futuro senão o que agora me projecto?... a vida do homem é cada instante — eternidade onde tudo se reabsorve... centro de irradiação para o sem fim de outrora e de amanhã. (Ferreira, 1994, p. 273)

A busca por uma tentativa de existência plena por parte dos dois personagens também é interessante ponto a comparar: Roquentin, com seu desejo de aventura, de busca por uma essência redentora; Soares com sua perseguição de momentos privilegiados. Os dois movimentos (ainda que frustrados) funcionam como molas à propulsão de um questionamento da existência.

A descrição que Roquentin faz das raízes de uma árvore e a descrição que Soares faz de seu próprio rosto, no momento quando pela primeira se depara com a aparição, por exemplo, são também pontos de inflexão comparativa importantes para aproximar as duas obras. Além disso, a disposição de ambos os personagens para a apreciação estética, na arte e sobretudo na música, contribuem de mesmo modo para essa comparação.

Pelo oposto, pode-se compreender que os textos se diferenciam em relação à abordagem do tempo solicitada por cada personagem. Se para Roquentin a questão mais crucial se localiza no problema da contingência, para Soares a morte surge como a questão central de suas ponderações, sendo esse conflito, vida/morte, que o leva à experiência de sua aparição. Esses pontos de partida são decisivos para a postura existencial de cada um dos sujeitos, como se

pode perceber por suas narrativas. A busca por momentos perfeitos, de intensa autenticidade, sem tempo morto, por parte de Soares, não se equivale às intenções aventureiras de Roquentin como soluções para os problemas de mal-estar existencial que os acometem.

Aparição se inicia com um prefácio poético do narrador, uma abertura que, na solidão enunciativa do protagonista, dá o tom de pesquisa subjetiva para o texto que se desenrolará:

Sento-me aqui nesta sala vazia e relembro. Uma lua quente de Verão entra pela varanda, ilumina uma jarra de flores sobre a mesa. Olho essa jarra, essas flores, e escuto o indício de um rumor de vida, o sinal obscuro de uma memória de origens. No chão da velha casa a água da lua fascina-me. Tento, há quantos anos, vencer a dureza dos dias, das ideias solidificadas, a espessura dos hábitos, que me constroem e tranquiliza. (Ferreira, 1983, p. 9)

É importante reforçar que, por sua vez, o livro de Sartre se apresenta como uma compilação de cadernos do personagem Antoine Roquentin, publicados sem alteração, e que em conjunto com essa leva de escritos anexa-se uma folha sem data que, pela suposição dos fictícios editores de *A náusea* antecede os diários. Nessa página, dividida em duas entradas redigidas em tempos distintos, delinea-se, num primeiro momento, a apresentação de um projeto de escrita que pela busca do autoconhecimento se interessa em remediar um mal-estar presente:

FOLHA SEM DATA

O melhor seria escrever os acontecimentos dia a dia. Manter um diário para os considerar com clareza. Não deixar escapar as nuances, os pequenos fatos, mesmo quando parecem insignificantes, e sobretudo ordená-los. É preciso que diga como vejo esta mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi isso o que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza dessa mudança.

(...)

O curioso é que absolutamente não me sinto inclinado a me considerar louco, e vejo até, com toda a evidência, que não estou louco: todas essas mudanças dizem respeito aos objetos. Pelo menos, é disso que eu gostaria de ter certeza. (Sartre, 1986, p. 11-12)

Em *Aparição*, temos também a figura de um professor que recém-chegado à cidade

provinciana de Évora deve assumir uma posição no Liceu local. É curiosa a percepção de que as posições dos personagens nos remetem a um certo paralelismo entre os romances. Alberto Soares, o professor de português e latim, criado por Ferreira, chega à cidade com a bagagem preenchida por certezas reveladas pela morte do próprio pai, ocorrida alguns dias antes.

Alberto Soares é simultaneamente o personagem central e o narrador do que lhe aconteceu em dois planos distintos (na sua aldeia e na cidade de Évora). Narrado em primeira pessoa, o livro avança por uma escrita de tonalidade memorial, produzindo - como num carrossel do tempo – a perspectivização de duas fases distintas (mas que se misturam na fruição do texto) da experiência existencial do enunciador: uma delas assentada no presente desse contar, ambientada num casarão sem companhia; e uma outra, assentada no passado, em que ganha se dá promoção ao resgate de fatos mais antigos de sua trajetória, num desenrolar de recordações pessoais.

Évora era uma cidade fechada do ponto de vista social e moral, com uma estratificação muito rígida. Desde o começo, surge caracterizada por uma mistura de familiaridade e perigo, de conforto em relação a modos e costumes já decorados pelo hábito, já incorporados à trilha da vida como uma natureza, mas que ao mesmo tempo e talvez por isso, por essa obviedade restrita de modos e hábitos inexoráveis e tradicionais, joga-se como uma sequência perigosa de armadilhas da alma:

A cidade resplandecia a um sol familiar, branca, enredada de ruas como de velhas ciladas, semeada de ruínas, de arcos partidos, nichos de santos das orações de outras eras, janelas góticas, como olhares embiocados. Évora mortuária, encruzilhada de raças, ossuário dos séculos e dos sonhos dos homens, como te lembro, como me dóis! (Ferreira, 1983, p. 21).

A descrição de abertura, em seu tom de crítica poética, e no desvelamento de uma espécie de cumplicidade (“como me dóis”, tocando a identidade e uma espécie de reciprocidade do enunciador em relação àquela cidade) lembra a posição do historiador que criticamente reflete o passado do objeto a que observa. É uma cidade de ancestralidade, de mistério, e ao mesmo tempo uma cidade que concentra vozes que falam do fundo dos tempos, como se o passado tropeçasse nos homens ao andar sobre eles pelas ruas.

A solidão de Alberto Soares nesse cenário fortalece a recorrência da lembrança do

episódio da recente morte do pai. É interessante colocar lado a lado essas duas presenças para produzir um simbolismo da passagem de um sistema moral para outro e para as recorrências que mesmo após essa passagem (ou morte, ou libertação) mantêm-se. E, talvez, se o ser existir enquanto existir a memória de sua existência, a dinâmica, portanto, de uma vida em busca de sentido se alinha à defesa e à recuperação memorial.

O cuidado com a memória, como processo criador da identidade pela salvação e ressignificação dos fenômenos da experiência vivida, traz à discussão a importância da técnica narrativa para a situação do homem desoladamente abandonado em um mundo fundamentalmente regido por um inexplicável absurdo original. A fim de escapar à gratuidade anômica da realidade objetiva, que sobre os valores humanos estende a fina película das causas naturais e do *fatum*, a narrativa de si confere ao homem a faculdade de operar sua liberdade de forma a organizar uma síntese de si mesmo em função dos valores que acredita projetar autônoma e individualmente.

No romance de Sartre, e ainda que a estruturas das obras sejam bastante distintas, Roquentin investiga o passado em busca de uma descoberta que lhe explique o poder e extensão da transformação que percebe lhe ter ocorrido, ainda que a princípio sem uma pista exata. Seu inquérito adota também o sentido de busca por um resgate de informações existenciais pessoais que lhe entreguem um conhecimento do grave e um tanto indelineado acontecimento que ele mesmo suspeita ter sofrido. A primeira página do diário propriamente dito, posto em sequência à folha não datada, complica a dinâmica da força da má-fé e apresenta uma retomada do discurso investigativo-terapêutico:

Segunda-feira, 19 de janeiro de 1932

Já não posso duvidar de que alguma coisa me aconteceu. Veio como uma doença, não como uma certeza comum, não como uma evidência. Instalou-se pouco a pouco, sorrateiramente: senti-me um pouco estranho, um pouco incômodo, e isso foi tudo. Uma vez no lugar, não mais se mexeu, aquietou-se, e pude me persuadir de que não tinha nada, que era um alarme falso. E eis que agora a coisa se expande.

(...)

Portanto, ocorreu uma mudança durante essas últimas semanas. Mas onde? É uma mudança abstrata que não se fixa em nada. Fui eu que mudei? Se não fui eu, então foi este quarto, esta cidade, esta natureza; é preciso decidir. Acho que fui eu que mudei: é a solução mais simples. A mais desagradável também.

Mas enfim, tenho que reconhecer que estou sujeito a essas transformações súbitas. O que acontece é que penso muito raramente; então, uma infinidade de pequenas metamorfoses se acumulam em mim sem que eu me dê conta, e aí, um belo dia, ocorre uma verdadeira revolução. Foi isso o que à minha vida esse aspecto vacilante, incoerente. (Sartre, 1986, p. 15-16)

Aparentemente regressando àquela intenção que admite a necessidade de uma pesquisa da interioridade a fim de encontrar as verdades ocultas da alma, Roquentin avança na delimitação de um misterioso sentimento que lhe constrange a ação e a percepção do mundo. Reportando a respeito dos princípios desse estado de mal-estar, ele recorda do momento quando constatou o desânimo durante o exercício do trabalho de campo em uma missão arqueológica no Oriente e, renunciando à carreira acadêmica que se lhe abria como oportunidade, partiu de volta à França sem nenhuma razão aparente:

A estátua me pareceu desagradável e estúpida, e senti que me entediava profundamente. Não conseguia entender por que estava na Indochina. O que fazia ali? Por que falava com aquelas pessoas? Por que estava vestido de maneira tão estranha? Minha paixão morrera. Durante anos, ela me submergira e me arrastara; agora eu me sentia vazio.

(...)

Despertarei, dentro de alguns meses, dentro de alguns anos, alquebrado, decepcionado, em meio a novas ruínas? Gostaria de me entender com exatidão antes que seja tarde demais. (Sartre, 1986, p. 17- 18)

A súbita sensação de ausência de sentido para a ocupação profissional e a certidão de óbito da paixão estabelecem as primeiras linhas para o quadro de uma queda geral do ânimo de Roquentin. Sua investigação encontra como eixo a própria percepção do mundo. O questionamento a respeito do olhar que a subjetividade dirige à realidade objetiva incorpora à crise vivida pelo personagem um caráter de perplexidade com relação ao ordenamento de toda a existência. O paroxismo dessa problematização, que põe em cheque qualquer objeto contemplado, instala em Roquentin o sentimento de enjoo e a constante repulsa por qualquer objeto ou situação em que se encontre. Já no começo do livro, encontramos o narrador a declarar que para seu incômodo o sentimento de náusea o atingiu em um ambiente onde esperava se encontrar protegido.

É justamente a falta de proteção que mobiliza Alberto Soares desde a ocorrência da tal

aparição de si mesmo no espelho. O vislumbrar de uma realidade crua, a até mesmo ameaçadora (lembre-se que na visão que teve de si inicialmente ao espelho, pensara estar confrontando-se com o perigo de algum invasor à casa) sem resquícios de um arcabouço inerente que lhe dê sentido, mas, pelo contrário, pura manifestação sem qualquer justificação derivada ou concernente diretamente ao mundo da cultura ou dos valores humanos, essa gratuidade enfim. Sobre esse caráter “cru” do fenômeno humano, Nelly Novaes aponta corretamente para a situação do romance de Vergílio Ferreira:

Aparição é o romance onde Vergílio se debruça sobre o ser-em-si e projeta num plano vertical a sondagem da aventura humana. Seu herói, Alberto, busca o ‘eu’ essencial – aquele que se oculta sob a forma do existente e cuja verdade autêntica só é alcançada [...] numa súbita e fugaz “aparição”, porém jamais apreensível pelo conhecimento lógico-objetivo [...] No conflito íntimo de Alberto e nos dramas das demais personagens configura-se a problemática existencialista: a conscientização do “eu” absurdamente voltado para a morte e a obscura certeza de que é no Homem que estão as respostas definitivas. (1973, p. 209)

Perceber-se.

Repousa nessa tarefa o caminho inicial da descoberta de si. Fortuitamente, o ato se dá quase que de graça para o enunciador/protagonista de *Aparição*. Desencadeia no entanto uma percepção alterada das coisas, ponto em que as duas obras (*A náusea* e *Aparição*) encontram semelhanças. O procedimento fenomenológico da *epoché*, de colocar os fenômenos como que entre parênteses e desvinculá-los de toda e qualquer carga de sentido externo que os possa definir para além da imediata percepção do observador parece ser um método comum tanto para Roquentin quanto para Alberto Soares. Obviamente, não se trata de uma coisa declarada ou esquemática, como se os personagens fizessem exercícios técnicos de alguma matéria de ascendência husserliana. Vale, porém, lembrar do procedimento para aproximar, em ambos os itinerários dos romances, a temática existencialista de uma atitude fenomenológica bruta e que busca refletir nos objetos e momentos de suspensão o absurdo da própria condição humana que originalmente e de súbito se percebeu como deslocada de sua essência.

Barbara do Santos aponta para uma comparação ingênua a se fazer entre as obras, como se grotescamente se pudesse equiparar ou, pior, identificar o romance de Vergílio Ferreira como uma espécie de adaptação de *A náusea*, ou a “considerar *Aparição* como uma espécie de

La nausée portuguesa” (Santos, 2014, p. 125). Para evitar esse tipo de confusão, a autora retoma uma declaração interessante do próprio Vergílio Ferreira que sublinha o ponto, manifestando a sua negativa:

Da analogia (que muitos veem) ou da não analogia (que eu vejo) entre *Aparição* e *A náusea*, já falei precisamente no artigo “O homem à sua face” (...) ou se propriamente não falei, disse o que podia servir a uma conclusão. Com efeito, em tal artigo, sugeri eu (suponho) que *Aparição* é uma anti-náusea. (Ferreira *apud* Santos, *idem*).

Importa dessa maneira salientar uma relação entre as obras que seja de diálogo e não de transposição ou assimilação de méritos ou de formas. Uma comparação dessas obras, no entanto, logo torna evidente o valor que a ideia de tempo destaca para ambos os autores. As narrativas inauguram um movimento interior privilegiando a dimensão psicológica do tempo. trata-se do tempo da interioridade pessoal. A leitura dos romances abre acesso a uma representação do tempo que paria para além das coisas e nos remete para uma percepção distinta entre marcação cronológica e duração psicológica.

Outro ponto interessante para se notar traços de semelhança no procedimento de construção de representação das crises existenciais dos personagens de ambos os romances é a relação que desenvolvem com a arte. Barbara dos Santos levanta essa aproximação destacando que:

De fato, a arte aparece como essencial para ambos os narradores. Notamos que ambos têm uma grande admiração pela música, que aparece como uma solução, um remédio contra a náusea de Roquentin, uma luta contra a contingência da existência, uma forma de realidade da existência. Para Alberto, a música é uma forma de viver este tempo como testemunho da realidade humana. Não podemos ignorar a paixão pela arte manifestada por ambos. (Santos, 2014, p. 128)

Incapaz de se aliar a qualquer um dos sentidos no eixo dos quais sua conduta se rebate, a atitude resultante de Roquentin não é outra senão a da indecisão e da procrastinação. Alheio a si mesmo, ele se refugia no café Mably, na música *Some of these days*, no *Rendez-Vous* des Cheminots, na biblioteca, no museu de Bouville, em passeios, sempre em busca de impossíveis iluminações nas numerosas e desgastantes observações contemplativas que dirige ao mundo que imediatamente o circunda nessas situações.

No romance de Ferreira, as reflexões do personagem Alberto que orbitam ao redor da “Aparição”, realmente querem “fixar o que há de novo e perturbante nesse encontro com a pessoa que nos habita”. A “situação-limite” desse encontro se dá no instante que posiciona a luta da consciência do personagem contra a Morte, obrigando o protagonista a sentir seus limites diante do que o transcende, perturbando-o com sua impotência. O cadáver do pai, seu corpo falecido, a “velha casa” e a descoberta de que consigo mesmo a situação voltará a ocorrer são barreiras que conduzem essa problemática.

Ao correr do texto, seu desejo é provocar a “aparição” nos outros, tentando lhes desobstruir a verdade da exigência infeliz da morte, a fim de que com isso se tornem, pelo desespero vivido e em seguida talvez curado, seres mais autênticos.

Diante do fracasso em Évora e ainda mais convencido de que a morte faz parte da condição humana - suicídio do Bailote (semeador), previsível morte de Cristina, assassinato de Sofia e de que as pessoas ordenam-se para a morte, tal como aconteceu com a sua mãe que morreu sem a necessidade de adoecer, isto é, sem pretexto, Alberto parte para outro ciclo na busca pela sua existência. Portanto, Aparição desenvolve e eleva a busca de uma unidade fundamental, da necessidade de uma coerência absoluta com aquilo que é da sua condição e do seu destino, isto é, adequar a vida (que é o pleno do ser, o absoluto) com a morte (que é a pura ausência, o nada do nada). Sendo assim, recupera a um nível de consciência o que é da nossa trágica condição, a morte, para que assumamos com plenitude e exaltação o mistério da vida que nos habita (Dalmutt e Tofalini, 2013, p. 70)

3. Considerações finais

Discursando sobre a estrutura do tempo por meio de um tratamento filosófico de linguagem, Roquentin investe no problema do encadeamento causal dos eventos empíricos e na fugacidade dos instantes no tempo. Ao dado inexorável da irreversibilidade contrapõe-se o sentimento de aventura, que tomando conta da ordem dos eventos, burla qualquer impedimento regulado pela natureza empírica e, seguindo os desígnios da vontade da subjetividade que lhe domina, sintetiza novas possibilidades de encadeamento, livres de qualquer imposição inexorável que exista para fora de sua própria autonomia. O homem pode inventar a si mesmo na medida em que se vale da imaginação como força criativa (constata-se, mas não que o personagem que protagoniza o romance de Sartre o consiga).

Deve-se esclarecer que, numa perspectiva realista, o campo de atuação dessa faculdade poética não se localiza numa função fantástica, mas, obviamente, no universo interior, na construção da verdade íntima do caráter e das paixões, quer dizer no aspecto do ser humano em sua qualidade de ser-para-si – e não de ser-em-si. O problema da constatação de Roquentin está justamente no extremo inverso do sonho romântico traçado por Lukács de trazer à vida as formas da arte, porque, pelo pessimismo desencantado do luto melancólico do nauseado personagem criado por Sartre, a relação dialética do homem com a sua essência e com sua existência perde toda dinâmica e é relegada ao nível simplista de uma degeneração potencial.

É que nunca podendo aliar os polos do narrar e do viver em uma síntese positiva, a realidade humana se resume numa situação duplamente excludente, ora da paixão, quando sem arte, e ora do rigor, quando sem observar os imperativos da realidade objetiva que se apresentam independentes da vontade do indivíduo. Confirmando a tese da bipartição da narrativa em dois procedimentos principais (uma do luto e da náusea oriundos da má-fé, e outro da investigação da verdade interior pela consciência angustiada), a comprovação da refutação do argumento pessimista nos é dada pelo próprio Roquentin, que, de antemão, antes mesmo que se dê na narrativa a introdução da problematização do conceito de aventura e de toda discussão a respeito da arte narrativa e de sua relação com a vida, já se encontra a ruminar razões para explicar a apatia de seu estado:

É verdade que já faz muito tempo que ninguém se preocupa com o que faço.

Quando se vive sozinho, já nem mesmo se sabe o que é narrar: a verossimilhança desaparece junto com os amigos. Também os acontecimentos deixamos correr; vemos surgir bruscamente pessoas que falam e que se vão, mergulhamos em histórias sem pé nem cabeça: seríamos testemunhas execráveis. Em compensação, tudo o que é inverossímil, tudo o que não seria acreditado nos cafés, não nos escapa. (Sartre 1986, p. 20).

Não há verossimilhança sem amizades e não há amizades sem a projeção do ser-para-outro. Recluso na interioridade lacrada do projeto de má-fé de transformar-se pela ruminação pessimista da história, quer dizer do mundo circundante, em um desígnio do destino inexorável do mundo absurdamente ordenado, Roquentin demite sua faculdade poética e imaginativa da tarefa de agir sobre o material autônomo de sua própria essência a construir. Adotando um procedimento inverso ao sonho romântico (ou quiçá ulterior, se aqui pudermos pensar a respeito de uma conduta ultrarromântica para o personagem), ele se compraz em constatar a absurdidade da existência e em se render a essa configuração de modo que ocorre um engrossamento das fibras do tecido daquela fina película que recobre a matéria inerte e perfeita da realidade das coisas-em-si, e desse engrossamento procede sua transmutação em uma mortalha com que o melancólico viúvo acoberta sua finada paixão pela vida.

Para Alberto Soares, personagem e narrador de *Aparição*, o questionamento existencial não é de caráter erudito, livresco. Sua busca por autoconhecimento se dá no plano existencial concreto. E a presença da morte é o limite situacional que mobiliza essa busca por saber, que o constrange ao movimento intelectual de questionar. Como coloca Manuel Fernando Passaes, em sua tese:

Alberto Soares é mais ele mesmo, mais real, mais terra-a-terra. O que ele deseja é conscientizar as pessoas sobre a existência, seus absurdos, limitações e possibilidades, para que tenham a coragem de ser autênticas. E, em parte, consegue. As pessoas a seu redor ouvem, discutem, pensam e assumem suas preocupações ontológicas. Não é possível mais apenas vegetar, passar pela vida. O contato com Alberto é transformador. Seus ouvintes nunca mais serão os mesmos.

Diante do absurdo da morte, que anula o ser, o que se pode é tentar descobrir um processo ou meio de eternização, por exemplo, viver na memória dos outros, os que continuam vivos, como os pais, parentes e amigos. É o que faz Alberto Soares. Na velha casa folheia o álbum de família e isso lhe dá a sensação de que seus mortos estão ali, suspensos, vivos, embora em outra dimensão. Apesar do conhecimento religioso do autor, seus personagens não conseguem afastar o véu, quebrar o muro que os separa da outra vida, que

sequer admite que existe. (Passaes, 2007 , p. 215)

O protagonista está preocupado com a descoberta da verdade original das coisas. No entanto, como o próprio autor coloca ao posfácio do livro:

As questões fundamentais para a vida – já o dissemos ou sugerimos – resolvem-se onde não sabemos. Mas sabemos onde se mostram resolvidas – e essa é uma das certezas que de há muito se me impôs. Porque o único critério para as questões basilares, digamos ‘existencialistas’, e a que neste livro me refiro, é o critério do nosso equilíbrio interior. (Ferreira, 1983, p. 260-1)

Dentro da trama do livro de Vergílio Ferreira, as sequências de mortes (o pai, Sofia, Cristina, a loucura do Bexiguinha...), a desistência da permanência em Évora, a sugestão de uma nova vida posterior já não mais dedicada ao ensino e o posicionamento final da narrativa como todo um memorial contado a partir de um ponto afastado no futuro do tempo enunciado na história, tudo isso parece colocar o sentido final da verdade dessa personagem no trabalho de lidar com a memória, construí-la. O curioso é que ao fim o próprio Alberto Soares aproxima as pontas de sua vida pela argamassa do sonho, palavra cujo sentido fica um tanto em aberto, oscilando entre o delírio (absurdo, racionalmente arruinado) e o desejo esperançoso (fantasia, mistério e esperança).

Referências

- COELHO, Nelly Novaes. “Vergílio Ferreira: ficcionista da condição humana”. In: *Escritores Portugueses*. São Paulo: Quíron, 1973. p. 209-247.
- DALMUTT, Aline Carla; TOFALINI, Luiza Aparecida. “Em busca da “verdade de gênese”: o espaço simbólico em *Aparição*, de Vergílio Ferreira”. *Revista de Literatura, História e Memória*, vol. 9, nº 13, 2013, p. 57-71.
- D’ONOFFRIO, Salvatore. “*Aparição*, de Vergílio Ferreira: Análise e interpretação”. In: _____ . *O Texto Literário. Teoria e Aplicação*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- FERREIRA, Vergílio. *Aparição*. São Paulo: Difel, 1983.
- KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. Trad. Alvaro Luiz Montenegro Vals. Petrópolis: Vozes, 2017.
- OLIVEIRA, Silvana. “Narrativa, existencialismo e metalinguagem em *Aparição*, de Vergílio Ferreira”. *Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli*, Crato, vol. 6, n. 3, p. 206-218, set.-dez. 2017.
- PASSAES, Manoel Fernando. *Aparição, de Vergílio Ferreira: para além do existencialismo, o humanismo integral*. Tese. FFLCH/USP. 2007.
- SÁ, Dionísia Maria Rodrigues. *Uma leitura de Vergílio Ferreira no contexto do existencialismo*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Faculdade de Letras, Universidade do Porto. 2009.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *A náusea*. SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Tradução: Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SANTOS, Barbara. “Vergílio Ferreira e Jean-Paul Sartre em diálogo: estudo comparativo dos romances *Mudança*, *Aparição* e *La Nausée*”, *Légua & Meia: Revista de Literatura e Diversidade Cultural*, vol. 13, nº 6, 2014, pp. 119-134.