

TRADIÇÃO E ATUALIDADE EM CERTA POESIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Silvio Cesar Dos Santos ALVES*

- **RESUMO:** Partindo do princípio de que a poesia tem papel ativo na constituição da nossa relação com a linguagem e com a realidade (Siscar, 2010), e tendo em vista a existência, no Brasil, de poetas que escrevem poesia “com sinais evidentes de leitura de literatura portuguesa” (Silveira, 2008), busco aprofundar, estudando a obra de poetas que se enquadrem nessa descrição, uma das principais características da poesia portuguesa mais recente, ou seja, a consciência de uma irreversível “virtualização do real” (Martelo, 2007). E esse aprofundamento passa, a meu ver, pela consideração dos problemas relativos ao autoconhecimento, que entraram na ordem do dia com o surgimento da Filosofia da Mente (Ryle, 1984) e com o ceticismo radical representado pela suposta impossibilidade do acesso aos nossos próprios estados mentais (Putnam, 1975). Como tento demonstrar, mas do que se caracterizar pela presença de certo conteúdo da tradição, o que certa poesia brasileira contemporânea propõe é uma atualização epistemológica do tema dissídio como modo de pensar, ou seja, como uma linguagem, ao deslocar a sua dialética de distanciamento e reaproximação entre pólos em conflito (Marnoto, 2015) para a relação do eu com a sua própria consciência, cujo acesso se tornou tão problemático quanto a percepção do real na poesia herdeira da tradição moderna.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Poesia. Tradição. Atualidade. Dissídio. Consciência.

Reconhecendo que, “ao primeiro olhar, a poesia brasileira publicada a partir dos anos 1980 apresenta, antes de mais nada, algumas marcas da ausência de linhas de forças mestras” (Siscar, 2010, p. 41), por configurar “um movimento de retração ou de refluxo com relação às tensões das décadas anteriores”, ou seja, “um deslocamento dos critérios pelos quais um poeta [poderia] ser reconhecido como fazendo parte de uma série literária, de sua ‘tradição’” (Siscar, 2010, p. 43), Marcos Siscar, no ensaio “A cisma da poesia brasileira”, anuncia o “esgotamento dos paradigmas de uma época”, diagnostica “o sintoma de um mal-estar teórico que

* UEL – Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas – Departamento de Letras Vernáculas e Clássicas. Londrina – Programa de Pós-Graduação em Letras – PR – Brasil. 86057-970 – silvioalves@uel.br.

consiste em uma indecisão quanto à natureza e à situação da poesia contemporânea”, e conclui que “algo da ordem de um embaraço marca evidentemente a poesia brasileira das últimas décadas”, o que ele define como “uma experiência digna da crise que funda a poesia da modernidade” (Siscar, 2010, p. 45). Num tal cenário, segundo Siscar, “escrever sem se inserir em um campo cujas questões já [estejam] de antemão colocadas” impunha à poesia brasileira a tarefa “de encontrar uma voz própria”. Mas isso não significava deixar de “reavaliar a herança que a gerou”, e sim que o questionamento à “expectativa do sentido unívoco e preestabelecido” do poema, entendido como um artefato que “perturba o olhar sobre o real”, precisaria atravessar essa herança “no seu próprio elemento” (Siscar, 2010, p. 48), tonando evidente que “*falta entender* alguma coisa sobre poesia contemporânea”, já que, agora, esta “dramatiza uma certa angústia do sentido” (Siscar, 2010, p. 55-56). Ora, apesar de se tratar de um texto de 2010, a meu ver as questões levantadas por Siscar ainda carecem de reflexões produtivas.

No artigo intitulado “Tateando poesia, hoje, estética, democracia: uma conversa com Sousa Dias”, publicado em 2018, no volume 36 da *Terra Roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*, por mim organizado, Luis Maffei recorda um certo “encontro paulistano”, no qual, após usar a expressão “poetas”, para se referir a um “grupo heterogêneo”, teria presenciado a intervenção indignada do “velho mestre” E. M. de Melo e Castro, “talvez ainda colado”, segundo ele, “a uma (bela, romântica) perspectiva de que os poetas perfazem uma comunidade unívoca, ainda que complexa, mas capaz de se apresentar ao mundo, por assim dizer, como um corpo” (Maffei, 2018, p. 33). Fundado na ideia – colhida em Jean-Luc Nancy – de que os “poetas não coincidem consigo mesmo, muito menos uns com os outros”, Maffei argumenta que, “em poesia, a comunidade possível é a dos que não têm comunidade”, ou seja, dos que vão “na contramão de uma produção artística que, preocupada de modo muito veloz com o exercício ético, não partilha do entendimento de que é na difícil lida com o excesso que se pode construir, a partir da arte, uma fala”, pois, “se certo conteúdo é meramente transplantado para dentro da obra, não há nem sombra da ‘enigmaticidade do ser’, não há mais resistência”, já que, no seu entender, a única forma possível de se resistir, em poesia, seria “enquanto ‘complicação’ e ‘doença da linguagem’” (Maffei, 2018, p. 34). Por isso, ele demonstra certo estranhamento em relação ao “modo como alguns poetas, e certos grupos de poetas, neste tempo e neste lugar [...], parecem se entender” (Maffei, 2018, p. 35).

A convocação de Maffei para esta reflexão faz sentido porque o seu pensamento se mostra coerente com a ideia de Siscar de que, com a saturação do cisma entre a poesia concretista e a poesia do cotidiano (Siscar, 2010, p. 46), a geração mais recente da poesia brasileira estaria empenhada na busca por uma voz própria. Mas, embora à primeira vista a ideia de comunidade realmente pareça se opor à essa busca por uma voz própria, talvez não seja bem assim. Ainda que, a meu ver, Maffei

tenha certa razão ao defender que a construção de uma fala, a partir da arte, passa, antes, pela preservação do caráter enigmático do ser e por aquilo que ele chama de “complicação da linguagem”, não me parece que todos os sentidos da palavra comunidade estejam em oposição a estas suas ideias.

Em ensaio em que destaca o “Diálogo com Portugal hoje segundo quatro poetas brasileiros” (2008), publicado dez anos antes do artigo de Maffei, Jorge Fernandes da Silveira afirmava que, no “novo horizonte da poesia brasileira desejanste de reconhecimento ou acolhimento”, haveria poetas “empenhados na retomada do diálogo entre Brasil e Portugal” (Silveira, 2008, p. 61), interrompido com o “heroísmo modernista de 22”. E para esse autor, ao “[escreverem] poesia com sinais evidentes de leitura de literatura portuguesa” (Silveira, 2008, p. 63), tais poetas constituiriam verdadeiras “vozes intercomunicantes em português” (Silveira, 2008, p. 62), ao ponto de serem chamados, por ele, de “poetas dialogantes” (Silveira, 2008, p. 66). Ora, a meu ver, há uma produtiva tensão entre essas ideias de Silveira e as já referidas de Siscar e de Maffei. O que o “velho mestre” parece muito bem ver nos poetas que ele cita como “dialogantes” – entre os quais inclui o próprio Maffei – é justamente uma espécie de “comunidade” ou “grupo heterogêneo” (Maffei, 2018, p. 33) no qual os integrantes, sem deixarem de tentar encontrar uma voz própria, reavaliariam a sua herança com o ímpeto de “atravessá-la no seu próprio elemento” (Siscar, 2010, p. 48).

Diferentemente do que Siscar afirma ocorrer no Brasil, onde, segundo ele, a poesia publicada a partir de 1980 apresentaria, “antes de mais nada, algumas marcas da ausência de linhas de forças mestras” (Siscar, 2010, p. 41), a poesia portuguesa mais recente se orientaria, segundo Rosa Maria Martelo, pela herança de “dois diálogos diferentes com a tradição”: um com “a sua vertente mais radical”, mallarmeana; e outro com “a tradição mais remota da modernidade, em sentido baudelairiano” (Martelo, 2007, p. 41). E na visão dessa autora, ambos os casos ainda buscariam responder “a um real que se tornou problemático e essencialmente entendido como ausência de real (Martelo, 2007, p. 37). Ou seja, a consciência da “virtualização do real, independente da existência de formas diferenciadas de lhe fazer referência” (Martelo, 2007, p. 46), é o que justificaria, segundo essa autora, a existência, hoje, de “poetas que conciliam a evidenciação da textualidade da poesia com a renovação de um lirismo mais figurativo” (Martelo, 2007, p. 44), encontrando como um dos caminhos para esse “processo de recondução do textualismo ao registro lírico” o “cruzamento da tradição poética com a memória individual (Martelo, 2007, p. 48-49):

Hoje, a poesia portuguesa mantém-se frequentemente em diálogo com a tradição poética e artística (através da citação, da reformulação ou da *ekphrasis*) muitas vezes associando esse diálogo a um processo de evocação que se combina com um efeito de realismo e um registro lírico; [...] a memória da tradição poética se

cruxa, ou se confunde, com a memória individual, o que reconduz o textualismo ao registo lírico (Martelo, 2007, p. 48-49).

Para mim, o que Martelo verdadeiramente ressalta como a tendência mais importante da poesia portuguesa herdeira da tradição moderna é a sua vocação epistemológica. E se há no Brasil poetas empenhados na retomada do diálogo com Portugal, como Silveira afirma, acredito que seja por essa via, mesmo quando as referências para tal diálogo são recolhidas em uma tradição mais remota, como veremos. Além de se engajarem na retomada do diálogo com Portugal e de serem leitores especializados de poesia portuguesa, os poetas que apresentarei neste ensaio ainda têm em comum o fato de escreverem poesia a par dessa ideia de um real ausente ou problemático, amalgamando as duas formas conhecidas de se fazer referência a essa condição, ao recorrerem a um lirismo mais figurativo ao mesmo tempo em que mantêm a consciência da dimensão textual do poema, sobretudo, pelo cruzamento da tradição com a memória individual.

Assim como Martelo, Marcos Siscar também norteia a sua crítica por um olhar que enxerga a poesia a partir de uma visada epistemológica. Isso fica muito claro quando ele afirma que “a poesia tem papel ativo na constituição de nossa relação com a linguagem e, sem dúvida alguma, de nossa relação com a *realidade*” (Siscar, 2010, p. 9), já que “a autonomia desejada pela poesia não é aquela que a isolaria da realidade intolerável, mas aquela que de fato lhe fornece os recursos para *carregar* ou *suportar* os paradoxos de sua inscrição na realidade” (Siscar, 2010, p. 10). É esse viés epistemológico que conduz Martelo da tese de um real ausente, problemático ou virtual ao reconhecimento de que a evolução da poesia portuguesa do século XX foi determinada pela “aceleração do processo de articulação das imagens”, até a “sua fugaz sobreposição”, num vínculo entre “exterioridade objectiva e interioridade subjectiva”, que resultou na sua “condição evanescente, virtual, imaterial” (Martelo, 2012, *passim* 20-22).

As suspeitas e incertezas relativamente à nossa capacidade de apreensão do real remontam ao ceticismo antigo, mas as dúvidas quanto à sua consistência somente surgiriam com o avanço da ciência no século XIX, ou melhor, com o conseqüente advento do niilismo finissecular, que colocou em xeque os principais pressupostos do positivismo oitocentista. Da mesma forma, a crença milenar, herdada de Platão e de Aristóteles pelos idealistas e empiristas modernos, de que “os conteúdos mentais [poderiam] ser descritos de um modo que não [requeresses] referência a como as coisas são no mundo externo” (Silva Filho, 2010, p. 10) só seria realmente posta em causa quando, em 1975, Hilary Putnam, em seu *The meaning of “meaning”*, apresentou à comunidade científica a tese de que “tudo o que é mental mantém uma relação constitutiva com o resto do mundo” (Silva Filho, 2010, p. 11).

Com o pressuposto de que “uma pessoa pode *apenas* ter um conhecimento empírico de seus pensamentos” (Silva Filho, 2010, p. 15), já não seria mais possível

garantir que tal pessoa “*conhece* a verdade de um enunciado que ela pronuncia em referência a si mesma ou, noutras palavras, em referência aos seus próprios estados mentais” (Silva Filho, 2010, p. 16). E a dúvida acerca da possibilidade de termos “acesso direto, transparente e infalível aos nossos estados mentais”, correlata da suspeita de que “podemos desconhecer os conteúdos das nossas crenças, desejos, etc.”, ou seja, de que “não há autoridade especial de primeira pessoa” e de que, portanto, “não há autoconhecimento” (Silva Filho, 2010, p. 17) apresentou ao nosso mundo a versão mais radical do ceticismo já concebida desde o surgimento dessa forma de pensar na Antiguidade.

Até então, mesmo os mais céticos admitiam que, ao contrário do conhecimento do mundo físico, que ocorreria através de sensações e percepções nem sempre correspondentes ao objeto percebido, quando se trata da nossa própria mente, ou melhor, do que se passa na consciência, não haveria “uma entidade intermediária que introduziria um elemento de dúvida nesse conhecimento. A mente ou a consciência seria, de acordo com esse modelo explicativo, *transparente* para si mesma” (Smith, 2010, p. 38). Dessa forma, o autoconhecimento seria “indubitável e seguro, enquanto as outras formas de conhecimento do mundo físico e o conhecimento de outras mentes [seriam] duvidosas e questionáveis” (Smith, 2010, p. 40). E porque “permitiu colocar questões céticas a respeito do autoconhecimento”, “o externismo gerou uma nova e mais radical forma de ceticismo, justamente o ceticismo sobre nossas próprias mentes” (Smith, 2010, p. 48).

O agravamento do caráter problemático do real e da ideia de sua ausência parece estar relacionado a essas dúvidas acerca da possibilidade de um acesso seguro e verdadeiro à nossa própria consciência. Se eu não sei tudo sobre o mundo, e se tudo o que eu sei sobre mim depende do meu conhecimento do mundo, então eu posso não saber nada sobre mim. E *volte-face*, se não há um acesso confiável à minha própria subjetividade, ou seja, se não é possível acessar a verdade sobre a minha própria mente numa perspectiva de primeira pessoa, o que esperar do conhecimento empírico do mundo e das mentes alheias na perspectiva de terceira pessoa?

Porém, é preciso dizer, como o faz Plínio Junqueira Smith, que ao nos relegar a um tal absurdo, o externismo não é mais do que “outra teoria filosófica insatisfatória”, e por isso, segundo esse autor, seria necessário “começar outra vez nossas reflexões filosóficas para tentar entender o fenômeno do autoconhecimento” (Smith, 2010, p. 49). Para esta tarefa, acredito que seja útil a hipótese compatibilista, defendida por Hilan Bensusan, de que talvez “o acesso de primeira pessoa [ao que consideramos serem nossos conteúdos mentais] possa ser levado a sério mesmo sem a ideia de que haja a tal primeira pessoa” (Bensusan, 2010, p. 159), sobretudo porque esse autor nos lembra de que Shaun Gallagher (2000) já havia especulado sobre “um eu mínimo em contraste com o eu narrativo”, um eu que fosse “menos associado a uma consciência unificada”, e no qual “a identidade pessoal não estivesse pressuposta”:

Ou seja, não haveria pensamentos e estados mentais atribuídos a mim mais do que um eu que os agrega, que compõe cada um desses estados. Não haveria um eu integrador substantivo que fosse a autoria dos meus estados mentais – e nem um sujeito que seja o objeto do autoconhecimento, um eu que eu conheço na medida em que acesso meus estados mentais. Os estados mentais seriam meus apenas em um sentido mínimo [...] Assim, a cada um desses estados que eu conheço, eu não amplio meu conhecimento de um objeto do autoconhecimento (Bensusan, 2010, p. 158).

O próprio Gallagher (2000) define esse eu mínimo como um eu desprovido de extensão temporal, ao contrário do eu narrativo, que envolveria identidade pessoal e continuidade através do tempo. Trata-se de um senso mínimo de si mesmo, limitado àquilo que é acessível à autoconsciência imediata. Em sua exposição, Gallagher menciona a concepção de um eu momentâneo proposta por Galeno Strawson, um eu sem continuidade de longo prazo e, portanto, sem história. Segundo essa visão, um ser humano consistiria em uma série desses eus transitórios, cada um durando apenas enquanto durasse um período único de experiência, vindo a existir e saindo da existência, sem continuidade. E ao especular sobre a possibilidade de alocação desse eu mínimo em uma máquina, ou, mais precisamente, em um robô, esse autor chega à conclusão de que isso implicaria abandonar parte da proposta de Strawson, que o define como um sujeito consciente da experiência. Portanto, a ideia de “eu mínimo” de Gallagher também parece fundada sobre esse critério da experiência consciente, tal como Strawson o formulara.

A questão da consciência ou da experiência consciente também foi levada a sério pelo filósofo David Chalmers (1996), em cujo pensamento o argumento do zumbi ocupa um lugar central. Na visão desse autor, ao menos do ponto de vista lógico, um zumbi, que tem no autômato uma espécie de antecessor, poderia ser fisicamente idêntico a um ser humano, mas desprovido de experiência consciente. A sua defesa da possibilidade lógica da existência de um zumbi físico teve como objetivo atacar a corrente materialista, para a qual tudo o que se comporta como uma mente deve ser considerado uma mente. O que Chalmers pretende, com o seu trabalho, é valorizar os aspectos qualitativos da experiência consciente, em oposição ao mero funcionalismo que se impõe como o principal paradigma da Filosofia da Mente e dos estudos em torno da Inteligência Artificial. Ou seja, para esse autor, nem tudo o que parece humano pode ser considerado um humano, porque segundo o seu modelo teórico dualista naturalista não importa apenas o que a mente faz, mas sobretudo como ela é sentida, o que inclui a consciência que o eu tem da qualidade de suas experiências, e também a própria forma ele como se reconhece nesse momento fugaz.

Esse importante tópico da Filosofia da Mente parece-me possuir alguma relação com o tema tradicional do dissídio, em sua perspectiva epistemológica

(Marnoto, 2002, p. 283), tal como Camões o inscrevera na dimensão da própria significação, como “uma fractura, entre sinal e referente, entre significante e significado” (Marnoto, 2002, p. 288). O tema do dissídio está presente em grande parte da poesia camoniana, e comparece de modo exemplar na sua “Canção X”, sobretudo na expressão do amor que o sujeito lírico “dedica à fera e ao anjo que ele descobre, afinal, numa mesma pessoa, essa mulher presente e ausente que o atrai e o destrói” (Marnoto, 2002, p. 284). Tão insuportável é a cisão, que o sujeito deseja acender, “com gritos”, um tormento “que a todas as memórias seja estranho”, pois a “quem pena,/ forçado lhe é gritar, se a dor é grande”, já que, se por um lado pode parecer “débil e pequena/ a voz”, para abrandar “o mal que dentro n’alma mora”, por outro “quem pode algu’hora/ medir o mal com lágrimas ou gritos”? Por isso, o sujeito decide: “Gritarei” (Camões, 2008, p. 322). Logo, o dissídio camoniano se configura na inquietude - resultante da percepção de que entre ele e o mundo há uma irreversível fratura - que leva o homem a buscar certezas no plano exterior. Mas, ao contrário do que prescreve a teoria do conhecimento ficiniana, que fundamenta o dissídio em sua matriz petrarquista, na poesia de Camões essa busca é sempre frustrada.

No entanto, o que a mim interessa aqui é uma atualização do dissídio em que o sujeito, inquieto com as incertezas acerca da possibilidade do autoconhecimento, se volta para o seu interior, para a sua própria consciência, tendo em vista a intuição cada vez mais crescente de que a sua capacidade de agência não é imune a violações. Um primeiro exemplo dessa atualização na poesia brasileira contemporânea que aqui apresento é o poema “O grito”, presente em *Gelo* (2023), o mais recente livro do poeta mineiro radicado no Rio de Janeiro Sérgio Nazar David (1964), que propõe um diálogo com o português E. M. de Melo e Castro – já citado aqui em outro contexto –, e aborda, pela via da imagem do ciborgue, esta questão que ocupa um lugar crucial no argumento do zumbi proposto por David Chalmers: a perda da imunidade relativamente a ameaças físicas à capacidade de autorreferência e do senso imediato de si.

O grito

O ciborgue pouco a pouco toma conta de todos os meus sentidos e não sentidos. Estou dentro do ciborgue contando ossos, cortando fios, ouvindo ruídos.

Hoje meu corpo é menos meu. O ciborgue pouco a pouco toma conta de todos os meus sentidos e não sentidos. Há dias em que movo a alavanca, noutros paro e ouço a respiração quase inaudível, sua e minha, e busco meios os mais pacíficos de fazê-lo adormecer. O ciborgue me obriga

mas também eu os escravizo por circuitos em que depois
mal nos alcançam. Evito guerras sem planos,
palavras difíceis, jogos só pelo que nos pode prender
no vazio. Às vezes não consigo. Depois vejo:
era contra os ardis da oblíqua máquina o meu grito.
[para ler com “Lírica do ciborgue”, de E. M. de Melo e Castro]
(David, 2023, p. 11).

Nesse poema, evidencia-se uma visão dualista que podemos supor fundada na percepção da cisão entre a mente e o corpo, ou, como se diz entre os filósofos da mente, no dogma do fantasma na máquina, de modo que o sujeito lírico tem de se haver com o fato de os seus “sentidos e não sentidos” somente lhe chegarem à consciência por meio dos “fios” que tecem as redes neurais de um “outro”, “*o ciborgue*”. E apesar de desejar chegar a certo acordo com a “oblíqua máquina” (fazê-la adormecer, escravizá-la, evitar guerra sem planos), o sujeito reconhece que às vezes não consegue. Por isso, o seu esforço pela manutenção da capacidade de agência acaba se chocando com esta constrangedora percepção: “Hoje meu corpo é menos meu”. No fundo, o seu grito é o espasmo desesperado de quem se dá conta desse dualismo e da conseqüente fratura que ele representa.

“Ainda não”, que integra o livro *Não cicatriza* (2017), do poeta curitibano Marcelo Sandmann (1963), ao dialogar, a contrapelo, com o niilismo heróico de Fernando Pessoa e com a sua afirmada busca por um glorioso naufrágio existencial, é outro exemplo dessa atualização do tema tradicional do dissídio a partir das preocupações do homem com o seu acesso à própria consciência e com a sua correlata capacidade de agência:

AINDA NÃO

Não, meu caro,
ainda não.

O sol segue firme no céu,
a brisa é doce carícia
e o jasmineiro
está que é um escândalo.

Beba um copo d’água,
releia os livros do poeta preferido
e lembre-se:

apesar das tremendas provas em contrário,
viver é preciso!

(Não, ainda não,
meu caro,
ainda
não.)
(Sandmann, 2021, p. 33).

Nesse poema, a suspensão da decisão exclusivamente pessoal da desistência absoluta parece ir tentando se agarrar em aspectos comezinhos da existência talvez enraizados na subjetividade do eu lírico. Mas a formulação dessa suspensão como certeza para si mesmo, ainda que proposta a outro, somente é conseguida pela desleitura de Pessoa que o poema insinua e que dá a esse sujeito, ao menos na dimensão da significação, a consistência que lhe parecia faltar pela mera percepção, ou que somente por esta se mostrava insuficiente para que ele se desconvesse da mais radical decisão que alguém pode tomar sobre si mesmo. Em todo o caso, a consciência acaba vencendo, ao menos textualmente, aquilo que a cindia, do que é exemplar o empático conselho do sujeito lírico ao eu com quem ele dialoga para que este beba “um copo d’água”, ou seja, para que se hidrate e assim se conserve.

Em “Escrevo estes versos”, do seu livro *Falso começo* (2013), o poeta porto-alegrense radicado em Buenos Aires Pedro Gonzaga (1975) nos apresenta um diálogo implícito com o Cesário Verde de “O Sentimento dum Ocidental”, e um outro, mais explícito, com o Camões da elegia “O poeta Simónides falando”, especialmente com o elogio que nesse poema se faz do bucolismo, em contraste com as incertezas das navegações e com a barbárie que cerca a vida de um soldado. Mas o poema de Pedro acentua ainda mais o seu tom elegíaco, por meio desse diálogo:

ESCREVO ESTES VERSOS

escrevo estes versos para o amigo que mesmo condenado
descobriu que ainda havia tempo para encontrar o amor

escrevo estes versos para a mulher que um dia abandonei
a quem desejo que encontre o filho que nunca pude lhe dar

escrevo estes versos para o meu quitandeirol da esquina
por beber um litro de graspa e erguer caixas às 6 da manhã

escrevo estes versos para aquele velho professor de latim
por me ensinar que a poesia é basicamente um desperdício

escrevo estes versos para o conforto de um poeta do campo
longe de sua lisboa que foi o mundo antes mesmo de camões

escrevo estes versos para as flores da última primavera
cantada pelos gigantes da china tantos séculos antes de mim
(Gonzaga, 2013, p. 57).

O sujeito lírico desse poema também parece querer retardar as aparentemente inadiáveis consequências da percepção do caráter vão da existência. Afinal, que ironia não há na descoberta do amor por um condenado; na entrega do cheque sem fundo da vida a quem não pode gerá-la; numa viagem precisa pelo mar etílico, e portanto sem o direito ao comatoso naufrágio; no exílio da extemporaneidade; na extinção das civilizações; e na ação consciente do desperdício, o único gesto sacrificial possível ao poeta herdeiro da tradição moderna? É o próprio ato da escrita, ao lhe permitir enunciar tais contradições, que dá ao sujeito a chance de, ao menos no plano da significação, encontrar, ainda que de forma provisória, um sentido para o tempo e um fim para o ser. E por durar apenas enquanto dura a escrita dos versos, o perfazimento desse sentido e desse fim não deixa de ser, de fato, um desperdício, numa confirmação da lição aprendida com o “velho professor de latim”, a quem Cesário primeiramente encontrara, em suas deambulações por uma Lisboa que já não era mais o mundo que havia sido antes mesmo de Camões.

Assim como em “Ainda não”, em “Escrevo estes versos” é conquistada uma unidade somente possível mediante o entendimento da condição textual do poema e da sua capacidade de mobilizar a tradição como certa realidade num espaço em que esta é rarefeita, ou seja, a própria consciência, o que confirma a tese de Iser (1968) de que o eu precisa de uma certa realidade para se tornar concreto, e quando esta já não é fornecida com a percepção necessária para a sua clareza, os seus contornos começam a se confundir. Portanto, o recurso à tradição, como presença de certo conteúdo, mas também pela retomada e atualização de um modo de pensar ou uma linguagem, como o dissídio, permite aos sujeitos que têm voz nesses poemas dizerem o que não poderia ser dito, por não estar ainda formulado na consciência, ou o que não se poderia dizer recorrendo ao simples autoexame, configurando-se, assim, como uma forma de recomposição desse eu que perdeu a sua realidade, mas que ainda está lá, acuado ou em uma forma mínima, como também nos ensinou Christopher Lasch (1986), acerca das estratégias psíquicas encontradas pelo eu para sobreviver nestes tempos difíceis, nos quais se vê exposto a uma variedade infindável de assédios.

Para o que aqui me interessa, que é uma atualização do dissídio na qual a dialética de distanciamento e reaproximação que o constitui (Marnoto, 2015) é deslocada para a relação do sujeito com a sua própria consciência, cujo acesso se tornara tão problemático quanto a sua percepção do real, parece-me pertinente a convocação de Wolfgang Iser (1968), para quem nunca saber se está totalmente em posse de si mesma seria a assinatura da própria consciência. Tendo o seu foco

voltado para o contexto específico da modernidade, esse autor demonstra ver nas imagens da tradição retomadas pelo texto literário elementos que teriam a função de concluir eventos ou considerações que ainda não teriam sido processadas adequadamente no âmbito da subjetividade, de modo que as ideias formuladas nesse diálogo captariam situações críticas, complexas e contraditórias, num sentido provisório. Portanto, quando aqui se fala de diálogo com a tradição, não se trata de uma mera transposição de conteúdo, mas sobretudo da atualização de um modo de pensar ou uma linguagem, ainda que seja possível caracterizar, superficialmente, a poesia aqui apresentada pela presença de certo conteúdo da tradição.

Contemporâneo de Camões, Sá de Miranda também flertou com o tema do dissídio, e de um modo muito próximo à atualização que aqui me interessa, embora a dor que o leva a querer fugir de si mesmo seja, inicialmente, a dor outro, já que a sua própria dor só num segundo momento se instala, quando a fuga de si mesmo se mostra não apenas inútil, como também impossível, do que é exemplar a sua cantiga “Comigo me desavim”, com a qual o já referido Marcelo Sandmann estabelece um produtivo diálogo, no poema “Palavra ‘Sangue’”, do seu já referido livro:

PALAVRA “SANGUE”

Não sou homem de pedir socorro.

Mordo a língua,
trinco os dentes,
mordo os lábios.

Apanho pedras,
com que esfrego as feridas.

Este golpe no flanco?
Foi minha mão.
 (“Comigo me desavim,
sou posto em todo perigo...”)
Eu mesmo meu melhor inimigo.

Mas se caio, levanto.
E com perna quebrada,
fogo no estômago,
olho vazado,
pau vertendo pus,
eu sigo caminhando.

Não sou homem de pedir socorro.
Mordo a língua,
trinco os dentes,
mordo os lábios.

Engulo com gosto a palavra “sangue”
(Sandmann, 2021, p. 15).

Nesse poema, o sujeito lírico afirma que não é “homem de pedir socorro”, e que por isso engolirá, “com gosto”, o seu grito, espasmo que é ao mesmo tempo quase “sangue” e quase “palavra”. Se o próprio poema, em sua duração, não fosse ele mesmo esse grito, diríamos tratar-se de uma demonstração de brio medieval, tal como o podemos encontrar em inúmeros episódios de uma tradição que é muito cara ao poeta em questão, a portuguesa, tanto pela via literária, quanto pela história. O fato é que é este pastiche do brio cavaleiresco acaba levando o sujeito a morder a língua, a trincar os dentes, a morder os próprios lábios. E essa luta consigo mesmo se deve ao fato de haver duas vontades em conflito, a de gritar e a de calar. O corpo dá sinais de que necessita pedir socorro, mas a mente corta esse grito na raiz, mutilando a própria língua para vedar, com um tampão de sangue, o canal por onde irromperia o desesperado fluxo de ar. Por isso o “fogo no estômago”, com a indigestão do que ficou para dentro. E também por isso a indiferença com o que vai mal por fora. A vontade que domina não é, portanto, a de ideal, como ocorre no dissídio de matriz petrarquista, mas a terminal, ainda que não chegue a ser fatal.

Logo, com “Palavra ‘sangue’”, Marcelo Sandmann parece nos colocar diante de um heterodoxo zumbi, em cuja composição pode-se dizer que há tanto a imagem de um corpo despedaçado que ainda assim é capaz de caminhar, popularizada no filme *Night of the living dead* (1968), de George Andrew Romero, quanto a escravização do corpo por algo que se parece com a sua mente, numa relação que me faz lembrar o processo de zumbificação descrito por Ronald David Laing, em seu *“The Divided Self”* (1964), como uma forma inicial da esquizofrenia, patologia que se caracteriza pela inserção de pensamentos/sentimentos concebidos como alheios.

No capítulo XV de seus *The principles of psychology* (1890), intitulado “The perception of time”, William James afirma que o “tempo nu” ou “o tempo vazio” representaria “o caráter repulsivo da experiência” (James, 2023, p. 269), marcada, em geral, pelo tédio. Porém, em “Palavra ‘sangue’”, o presente é afirmado como “o sentimento de uma duração de tempo” (James, 2023, p. 278), no qual o sujeito demonstra ter consciência dos aspectos qualitativos da experiência vivenciada, sobretudo quando afirma engolir, e “com gosto”, a palavra “sangue”. Por isso, ele se afasta do zumbi físico proposto por David Chalmers, que se opõe ao ser

humano justamente por ser incapaz de ter consciência dos aspectos qualitativos da experiência, como saber qual seria o “gosto” da “palavra ‘sangue’”, ou perceber o momento em que a engole como uma duração.

Retomando, em 1890, uma reflexão realizada oito anos antes por Edmund Clay, William James nos dirá que “a unidade de composição de nossa percepção do tempo é uma duração” (James, 2023, p. 255), e que “estamos constantemente conscientes de certa duração”, chamada por ele de “presente especioso”, e que variaria “em magnitude de uns poucos segundos a provavelmente não mais que um minuto”. E “essa duração (com seu conteúdo percebido como tendo uma parte anterior e a outra posterior) [seria] a intuição original do tempo” (James, 2023, p. 282). Luiz Henrique de Araújo Dutra nos explica que a “memória de curto prazo” corresponde à “duração na qual a informação é mantida naquela parte do sistema de memória [...] denominada memória operacional ou de trabalho”, ou seja, é o sistema por onde transita o dado da percepção antes de passar ao sistema de longo prazo”. Dessa forma, “o presente especioso” corresponderia à “nossa consciência reflexiva de uma cena presente”, ou melhor, ao que dessa experiência ainda “está na memória operacional”, seja ela uma experiência atualmente percebida ou revocada (Dutra, 2020, p. 31).

O importante aqui, a meu ver, é a interpretação de que esse “presente especioso” se trata de um registro evanescente em nossa “memória de trabalho”, que guarda a informação apenas por alguns segundos, após esta ter chegado à consciência via memória sensorial, onde ela é inicialmente recebida antes de ser disponibilizada para o restante do sistema. A extensão no tempo do “eu mínimo” proposto por Gallagher (2000) se restringe a esse “presente especioso”, pois a sua abordagem deixaria de lado questões sobre o grau em que o eu se estendesse para além desse curto prazo com o fim de incluir pensamentos e ações passadas. Portanto, o “eu mínimo” de Gallagher seria uma evidência plausível, ao menos do ponto de vista lógico, de que seríamos capazes de ter algum acesso aos nossos estados mentais, o que se oporia ao mais radical ceticismo representado pelo externismo e por sua tese de que não sabemos nada acerca de nós mesmos. Para aprofundar ainda mais essas questões, vejamos o poema “O poder dos documentários”, do já referido Pedro Gonzaga, e que integra o seu também já referido livro:

O PODER DOS DOCUMENTÁRIOS

ah ciência inútil dos documentários
quantos além de mim imersos
na peculiar reprodução das lontras
no aventuroso lançar de um cargueiro ao mar
no poder bélico dos líderes mongóis
na perversa constituição das redes neurais
que registram a memória de um fato
não em linear e prudente coerência
mas em complexas encruzilhadas
como pedaços de soldados
de duas tribos inimigas
num enorme campo de batalha

ah maldito documentário
sou sempre um tipo impressionável
por que não se restringiram
cambada de safados
à descoberta revolucionária da pólvora
à busca pela majestosa tumba de akhenaton
à curiosíssima dieta dos dragões de comodo

sinto já a sobra de episódios
linearmente apagados
(falsamente apagados)
perdida a solitária paz da carne
quando volta a fulgurar uma tatuagem
e uns olhos de pupilas que se dilatam
e um fragmento de perfume
e uma nota de desespero
e a sensação de profusa
e recomposta umidade
que agora voltas a derramar
(Gonzaga, 2013, p. 121-122).

Em artigo intitulado “Máscaras do tempo” (2006), fundamentados no conceito de “presente especioso” de William James, os autores explicam “o presente como uma sensação estendida no tempo, possivelmente exigindo, de um lado, a reevocação de um passado recente guardado na memória de curtíssimo prazo e, de outro, a expectativa de um futuro iminente” (Baldo; Cravo; Haddad Jr., 2006, p. 70). O poema de Pedro Gonzaga não me parece tratar de outra coisa senão da configuração exemplar de um “eu mínimo” necessário à expressão desse “presente

especioso”. O sujeito que nele tem voz não apresenta narrativas para além daquela que interessaria à expressão, nesta ordem, do “tempo vazio” ou “tempo nu” (James, 2023, p. 267), revelador do “caráter repulsivo da experiência” – a sua “qualidade insípida” –, e o início de uma nova “excitação”, que é “o requisito indispensável do prazer em uma experiência”.

Como afirma William James, “o sentimento do tempo nu é a experiência menos excitante que podemos ter”, e a primeira estrofe do poema em questão evidencia mesmo “a experiência de tédio” como “um protesto contra o inteiro presente” (James, 2023, p. 269). A imersão do sujeito lírico nos documentários se mostra inútil porque esta não é capaz de lhe proporcionar qualquer experiência consciente, mas, ao invés disso, deixa-o perdido ou preso no “tempo vazio”, como o zumbi de Chalmers. Portanto, no “tempo vazio”, dedicado à “ciência inútil dos documentários”, apenas aparentemente o sujeito se deixa imergir “na peculiar reprodução das lontras”, “no aventuroso lançar de um cargueiro ao mar”, ou “no poder bélico dos líderes mongóis”.

O tédio é ainda mais acentuado pela percepção de que a memória desse “tempo nu” é registrada “não em linear e prudente coerência/ mas em complexas encruzilhadas” que não levam a parte alguma, pois é vazio o tempo que separa “dois perceptos” (James, 2023, p. 278) como “pedaços de soldados/ de duas tribos inimigas”, assim como também é nulo o espaço existente entre um processo mental terminado e o novo, ainda não iniciado. Nesse “enorme campo de batalha”, que é percepção do tempo nu, o presente especioso está se dissipando ou já dissipado no passado (“sinto já a sobra de episódios/ linearmente apagados/ (falsamente apagados)”, sem nova excitação à vista, e por isso a queixa pelo fato de os documentários não se terem restringido aos de sua predileção, tais como a “descoberta revolucionária da pólvora”, a “busca pela majestosa tumba de akhenaton”, ou a “curiosíssima dieta dos dragões de comodo”.

Mas, de forma abrupta, o sujeito se dá conta de que perdera “a solitária paz da carne”, e os resíduos dos episódios “falsamente apagados” se desvanecem, porque, diante de si, provavelmente sobre um leito, “volta a fulgurar uma tatuagem”, fazendo imagens e tempo acelerarem, e ele vê se aproximarem “uns olhos de pupilas [que] se dilatam”, ao mesmo tempo em que sente “um fragmento de perfume/ e uma nota de desespero”, no exato momento em que parece sentir entre os dedos a “profusa/ e recomposta umidade/ que agora [ela volta] a derramar”, e que é como a água do tempo especioso, “menor duração da qual somos imediata e incessantemente sensíveis” (James, 2023, p. 273), porque se espraia livre “e se desfaz em nossas mãos fugindo antes que possamos tocá-lo, partindo no instante de vir a ser” (James, 2023, p. 254).

No já referido artigo “Máscaras do tempo”, os autores explicam que, “com alguma prática, o cérebro torna-se hábil em juntar estímulos assíncronos para fazer parecer simultâneos”, e “assim percebemos – ilusoriamente – como síncronos a

imagem de lábios que se movem e o som da voz de quem fala” (Baldo; Cravo; Haddad Jr., 2006, p. 70). Algo semelhante acontece no poema de Pedro Gonzaga, quando a mulher, já recuperada do cansaço do sexo ou impelida por nova excitação, imperativamente, tornando evidente a caligrafia ou a imagem que traz gravada na pele, faz mover o volume do seu corpo sobre o leito, e avança até que o parceiro lhe sinta novamente o sequioso hálito, tomando-lhe, muito provavelmente, dois ou três dedos de uma das mãos e usando-os como pincel, em movimento que o encharca da tinta quente e transparente dela emanada. Tudo isto se dá graças ao jogo do texto (Iser, 1979), que pelo deslizar de signos e significantes, se torna capaz de criar “a ilusão de uma consciência instantânea e simultânea aos estímulos sensoriais que a evocam” (Baldo; Cravo; Haddad Jr., 2006, p. 70), e assim permite ao leitor a percepção daquilo que William James chamou de “presente especioso”. Em suma, o que esse poema nos ensina é que “a atenção que prestamos à sucessão de eventos em curso” parece ser “o fator determinante de nossa experiência temporal” (Baldo; Cravo; Haddad Jr., 2006, p. 71).

Com isso, entendo que o poema de Pedro simula, de forma imersiva, por meio da inter-relação autor-texto-leitor, uma certa realidade virtual, proporcionando ao leitor, ao contrário do que ocorre com a “imersão” na “ciência inútil dos documentários”, a sensação de presença ambiental (Heeter, 1992) não apenas através do que é visto pelos olhos do sujeito da enunciação, especialmente na última estrofe, mas também por meio da percepção de outros estímulos passíveis de serem captados, ao menos hipoteticamente, por sua rede neural, porque, principalmente nessa parte do poema, são criadas condições lógicas para o acesso de primeira pessoa aos aspectos qualitativos da sua presumível experiência consciente, de um modo análogo ao que David Chalmers denomina como “*acquaintance*” (Chalmers, 1996), ou seja, um dar-se conta dos próprios estados mentais. E por meio do acesso privilegiado ao “presente especioso” do “eu mínimo” que se expõe nesse poema, supera-se a cisão que separa um processo mental terminado do outro que ainda não foi iniciado, ou seja, o próprio “tempo nu” ou “tempo vazio”, que é aquele “enorme campo de batalha” onde se misturam “pedaços de soldados/ de duas tribos inimigas”.

Em conclusão, partindo do princípio de que a poesia tem papel ativo na constituição de nossa relação com a linguagem e com a realidade (Siscar, 2010), busquei aqui demonstrar que certa poesia brasileira contemporânea, em sua retomada do diálogo com Portugal (Silveira, 2008) - e sem que isso signifique negar a condição textual do poema -, propõe uma espécie de retorno ao lirismo, ao cruzar a memória individual com a tradição (Martelo, 2007), do que resulta uma atualização epistemológica do tema tradicional do dissídio, com o deslocamento da sua dialética de distanciamento e reaproximação entre pólos em conflito (Marnoto, 2015) para a relação do eu com a sua própria consciência, cujo acesso se tornou tão problemático quanto a percepção do real na poesia herdeira da tradição moderna (Martelo, 2007).

Nesse sentido, propus que a figuração do eu mínimo (Gallagher, 2000) na poesia dos autores aqui abordados, especialmente no que tange à sua percepção do tempo como uma duração, ou seja, como o presente especioso” (James, 1890), pode ser vista como uma solução para o problema representado por essa atualização epistemológica do tema do dissídio com base nas dúvidas atualmente existentes acerca do autoconhecimento (Putnam, 1975), pois, ao menos na dimensão da textualidade, a unidade se torna virtualmente possível à consciência que nela se atualiza, justamente por proporcionar ao leitor um acesso por imersão aos processos mentais em jogo no texto, e, portanto, aos aspectos qualitativos da experiência consciente.

ALVES, S. C. S. Tradition and topicality in certain contemporary Brazilian poetry. **Itinerários**, Araraquara, n. 58, p. 343-362, jan./jun. 2024.

■ **ABSTRACT:** *Assuming that poetry plays an active role in constituting our relationship with language and reality (Siscar, 2010), and considering the existence, in Brazil, of poets who write poetry “with evident signs of reading Portuguese literature” (Silveira, 2008), I seek to delve deeper, studying the work of poets who fit this description, one of the main characteristics of more recent Portuguese poetry, that is, the awareness of an irreversible “virtualization of the real” (Martelo, 2007). And this deepening involves, in my opinion, the consideration of problems related to self-knowledge, which entered the order of the day with the emergence of the Philosophy of Mind (Ryle, 1984) and with the radical skepticism represented by the supposed impossibility of accessing our own states mental (Putnam, 1975). As I try to demonstrate, rather than being characterized by the presence of a certain content of tradition, what certain contemporary Brazilian poetry proposes is an epistemological update of the dissent theme as a way of thinking, that is, as a language, by displacing its dialectic of distancing and rapprochement between conflicting poles (Marnoto, 2015) for the relationship between the self and its own consciousness, access to which has become as problematic as the perception of reality in poetry inherited from the modern tradition.*

■ **KEYWORDS:** *Poetry. Tradition. Topicality. Dissent. Consciousness.*

REFERÊNCIAS

ALVES, Ida Maria Ferreira. Encontros e desencontros críticos com a modernidade na poesia portuguesa contemporânea. In: **Revista Texto Poético**. v. 4, 2007.

BALDO, Marcus Vinícius C.; CRAVO, André M.; HADDAD JR, Hamilton. Máscaras do tempo: Mecanismos pelos quais o cérebro percebe a passagem do tempo evocam princípios

da física enunciados na teoria da relatividade e na mecânica quântica. **Scientific American Brasil**, 5 (50), p. 68-75, julho de 2006.

BENSUSAN, Hilan. De primeira pessoa, porém não pessoal: pensando *de re* sobre si mesmo. In.: SILVA FILHO, Waldomiro (Org.). **Mente, linguagem e mundo**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 149-161.

BORGONI, Cristina. Quando externismo e autoconhecimento são compatíveis. In.: SILVA FILHO, Waldomiro (Org.). **Mente, linguagem e mundo**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 87-117.

CAMÕES, Luís de. **Obra completa de Luís de Camões**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

CHALMERS, David. **The conscious mind: in search of fundamental theory**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DAVID, Sérgio Nazar. **Gelo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. A emergência do tempo. [s./l.]: [s./n.], p. 1-40, 2020.

FRIEDRICH, Hugo. **Estrutura da lírica moderna: da metade do século XIX a meados do século XX**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

GALLAGHER, Shaun. Philosophical conceptions of the self. In.: **Trends in cognitive science**, 4, 1, p. 14-21, 2000.

GONZAGA, Pedro. **A última temporada**. Porto Alegre: Ardotempo, 2011.

_____. **Em outros tantos quartos da Terra: poemas**. Porto Alegre: Ardotempo, 2017.

_____. **Falso começo**. Porto Alegre: Ardotempo, 2013.

_____. **O nome da parte que não dorme: poesia**. Porto Alegre: Ardotempo, 2020.

_____. **Porto Alegre Blues**. Porto Alegre: Ardotempo, 2023.

HAMBURGUER, Michael. **A verdade da poesia: tensões na poesia desde Baudelaire**. São Paulo, Cosac Naify, 2007.

HEETER, Carrier. Being there: The subjective experience of presence. In.: **Presence: Teleoperators and virtual environments**, 1, (2), p. 262-271, Outono, 1992.

HESS, Rainer. **Os inícios da lírica moderna em Portugal (1865-189)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

ISER, Wolfgang. O jogo do texto. In: JAUSS, Hans Robert *et al.* **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção**. Coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 105-118.

_____. Reduktionsformen der Subjektivität. In.: JAUSS, H. R. (Org.). **Die Nicht mehr schönen Künste (Poetik und Hermeneutik III)**. München: W. Fink, p. 435-491, 1968.

JAMES, William. The perception of time. In: _____. **The Principles of Psychology**. New York: Dover Publications, 2015.

_____. A percepção do tempo. **Modernos & Contemporâneos - Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, v. 7, n. 16, jan./jun., 2023.

LAING, Ronald David. **The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness**. London: Penguin Books, 2010.

LASCH, Christopher. **O mínimo eu – sobrevivência psíquica em tempos difíceis**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KIRK, Robert. Zombies vs materialists. **Aristotelian Society Supplement**, n. 48, p. 135-52, 1974.

MAFFEI, Luis. Tateando poesia, hoje, estética, democracia: Uma conversa com Sousa Dias. **Terra Roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários**, Londrina, vol. 36, p. 31-40, dez de 2018. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/terraroxa/article/view/33347/pdf>

MARNOTO, Rita. O dissídio camoniano: fractura e significação. In: FILHO, Leodegário A. de Azevedo (Org.). **Congresso Internacional de Lexicografia e Literaturas no Mundo Lusofônico (de 17 a 21 de julho de 2000)**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002.

_____. **O petrarquismo português do Cancioneiro Geral a Camões**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2015.

_____. **Sete ensaios camonianos**. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2007.

MARTELO, Rosa Maria. **Em parte incerta – Estudos de Poesia Portuguesa Moderna e Contemporânea**. Porto: Campos das Letras, 2004.

_____. **O cinema da poesia**. Porto Alegre: Documenta, 2012.

_____. **Vidro do mesmo vidro – Tensões e deslocamentos na poesia portuguesa depois de 1961**. Porto: Campos das Letras 2007.

PUTNAM, Hilary. The meaning of “meaning”. In: GUNDERSON, K. (ed.). **Language, mind and knowledge**, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, VII, University of Minnesota Press, 1975, p. 131-193.

RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SANDMANN, Marcelo. **Não cicatriza**. Curitiba: Kotter Editorial, 2021.

SILVEIRA, Jorge Fernandes. **O Tejo é um rio controverso**: António José Saraiva contra Luís Vaz de Camões. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

SILVA FILHO, Waldomiro. O significado do anti-individualismo e o autoconhecimento. In.:

_____. (Org.). **Mente, linguagem e mundo**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 9-21.

SILVA, Vitor Manuel de Aguiar. **Camões: labirintos e fascínios**. Lisboa: Cotovia, 1999.

SISCAR, Marcos. **Poesia e crise**. Campinas: Editora Unicamp, 2010, p. 41-62.

SMITH, Plínio Junqueira. Ceticismo e autoconhecimento. In.: SILVA FILHO, Waldomiro (Org.). **Mente, linguagem e mundo**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 37-53.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **O que é Filosofia da Mente?** São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Filosofia da Mente e Inteligência Artificial**. Campinas: UNICAMP, 1996.

TOLEDO, Gustavo Leal. **O argumento dos zumbis na Filosofia da Mente: são zumbis físicos logicamente possíveis?** Rio de Janeiro, 2005. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

VERDE, Cesário. **Obra completa de Cesário Verde**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.