

NUNO HIPÓLITO

# Pessoa-Filósofo

*Seguido de "Para uma Filosofia do Amor"*

*O homem não sabe mais que os outros animais; sabe menos.  
Eles sabem o que precisam saber. Nós não.*

*Fernando Pessoa*

*Para o meu pai e para a minha mãe, com amor  
Para a Sónia, por todos os desafios impossíveis*

## INTRODUÇÃO

Fernando Pessoa tem sido, de forma clássica, classificado enquanto autor de uma obra iminentemente incompleta e dispersa. Na passagem do Século XX para o Século XXI o aumento da popularidade de Pessoa faz-se também pela natural identificação do *ethos* de gerações que cada vez mais se sentem cativas dessa mesma maldição, de nunca terminarem nada, com eternos novos projectos e desafios. Poder-se-ia dizer que Pessoa, que tão bem se identificou em tempos com o movimento existencialista (sobretudo nos anos 60 e 70), é agora sobretudo apropriado pelo seu próprio mecanismo criativo – curto em atenção, desdobrado em interesses, profundo e interessado mas nunca nas respostas finais senão quando adequadas na sua própria contradição.

No trabalho que temos desenvolvido em volta de Pessoa, temo-nos focado em perceber se realmente há ou não nele uma unidade a ser extraída naturalmente, sobretudo a nível do seu pensamento filosófico. Para tal desenvolvemos análises profundas aos seus principais heterónimos e culminando com uma análise do que seria o seu método e da sua própria vida<sup>1</sup>. À dificuldade inicial que se nos apresentou – a da forma da obra em si mesma e do facto de ela ser essencialmente poética e não filosófica – acresceram muitas outras, nomeadamente a falta de trabalhos de análise filosófica focados em Fernando Pessoa que fossem para além do óbvio, ou seja, que pudessem oferecer hipóteses e estruturassem a sua lógica para além dos escritos filosóficos do próprio Pessoa.

Existem actualmente duas escolas bastante opostas – se bem que aparentemente sem vasos comunicantes entre si – sobre a temática da filosofia em Pessoa. Alguns investigadores compreendem Pessoa-filósofo apenas na dimensão exacta do que ele escreveu sobre filosofia<sup>2</sup> enquanto alguns outros começaram a investigar a possibilidade de pensar a sua poesia enquanto filosofia<sup>3</sup>. Num meio-termo não podemos depois esquecer a maioria daqueles que o olham de forma apenas meio-comprometida, sendo que nestes a sua poesia tende a originar pensamentos ou teorias de teor filosófico, baseando a maioria das suas análises num princípio de equiparação entre os diferentes heterónimos e as escolas filosóficas mais apropriadas nas quais os colocar<sup>4</sup>.

Seja como for, não houve até hoje quem conseguisse, de forma estruturada e limpa, definir o que seria o pensamento filosófico Pessoaano, definindo, se quisermos, uma escola de pensamento Pessoaana. Penso que tenha sido por duas razões bastante simples: primeiro, Pessoa sempre foi visto como poeta e não como pensador e esta classificação teve e tem bastante efeito nos estudos que são produzidos sobre ele; segundo, mesmo quem comece a adivinhar e a querer saber mais sobre a forma como ele pensava e se esse pensamento pode ser estruturado, bate no obstáculo da sua enorme (mas aparente) dispersão e no facto dos seus escritos filosóficos *stricto sensu* serem relativamente pobres e aparentemente pouco mais do que anotações de estudante.

O objectivo desta obra é assim desbravar novo terreno, embora estejamos apoiados como estamos no nosso trabalho anterior – nomeadamente na análise profunda que elaboramos em redor do método filosófico Pessoaano presente no *Livro do Desassossego*. Pretendemos, de forma bastante sintética, estruturar o que já foi analisado nas nossas obras anteriores de forma a dar ao leitor, de uma maneira esquemática e directa, o que pensamos ser um sistema filosófico Pessoaano que, de forma muito original, se pode posicionar nas escolas de pensamento mundiais em continuidade com o objectivismo dominante desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

O desafio a que nos propomos é assim, inesperadamente, duplo.

Não se trata apenas de revelar o que se pensava antes ser uma impossibilidade – um sistema filosófico uno e bastante bem estruturado; mas também mostrar como na filosofia, tal como na

---

<sup>1</sup> Cf. Nuno Hipólito, *No Altar do Fogo; À Distância de um Horizonte; Regresso à Terra; Uma Vida Sonhada e Uma Biografia do Íntimo*. Edições disponíveis em [www.umfernandopessoa.com](http://www.umfernandopessoa.com)

<sup>2</sup> Por exemplo a edição clássica dos textos filosóficos de Pessoa por António Pina Coelho (*Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, vol. I e II, Lisboa, Editorial Verbo, 1971) ou as mais recentes edições de Nuno Ribeiro focadas no espólio filosófico (*Fernando Pessoa, Philosophical Essays: a critical edition, Edition*, New York, Contra Mundum Press, 2012).

<sup>3</sup> Por exemplo Gisele Candido, *O desassossego e o pensamento poético-filosófico de Fernando Pessoa*, Brasil, USP, 2015

<sup>4</sup> Incluímos neste grupo investigadores como Eduardo Lourenço, José Gil ou Judith Balso.

poesia, Fernando Pessoa se pode e deve enquadrar como um inovador e uma das maiores mentes do pensamento mundial, muito à frente do seu tempo. A segunda parte do que dizemos pode surpreender aqueles menos informados acerca do que tem sido o desenvolvimento dos estudos em torno de Pessoa enquanto pensador e não enquanto mero poeta. Estou bastante certo, tendo chegado às conclusões que cheguei num trabalho elaborado durante mais de uma década, de que o sistema filosófico Pessoaano pode ter um grande significado em termos do desenvolvimento da história da filosofia no seu todo. A afirmação é ponderada e coloca-se num período particularmente perturbador, em que a própria filosofia se encontra perante crescentes ameaças face à sua perda de importância no mundo moderno.

A questão essencial a compreender é que a perda de importância da filosofia tem a ver sobretudo com factores internos, em que num ímpeto autofágico surgiram de teorias filosóficas do pós-guerra que pretendiam restabelecer alguma espécie de ordem a um mundo fustigado pela devastação nos anos 40 do Século XX. Não nos querendo adiantar a temas que trataremos mais tarde, bastará dizermos que na base destas teorias que “arruinaram” a credibilidade da filosofia está a análise da linguagem e a semiótica.

Entendendo que a base da filosofia da linguagem está perfeitamente ao alcance de Fernando Pessoa – que sempre estudou profundamente o tema – é a única forma de entendermos como um sistema filosófico Pessoaano pode pretender desenvolver e derrubar as tradições objectivistas do pós-guerra. Veremos em breve como ele o teorizou e concretizou num método.

Basta por agora que nos preparemos para uma viagem bastante inusitada dentro da vida de Fernando Pessoa, tradicionalmente poeta e poucas vezes visto como filósofo.

Iniciaremos a nossa viagem entendendo a importância crescente da filosofia na sua vida e obra e a forma como as duas se entrelaçarão subseqüentemente, ao ponto de confundir os estudiosos e criar entre eles e o sistema que revelamos uma espécie de nuvem opaca que escondeu quase tudo sobre o que escrevemos agora.

No fim da nossa viagem pretendemos elaborar estruturalmente o que é uma filosofia Pessoaana e como ela se posiciona na história da filosofia. Achamos que se posiciona de forma extraordinariamente original e inovadora, dando resposta a questões deixadas em branco sobretudo pelo Existencialismo Francês, dando-nos uma visão optimista acerca do que é claramente um contraponto às escolas da filosofia da linguagem de origem Britânica e Austríaca.

Se a filosofia da linguagem, sobretudo com Wittgenstein, pretendeu e conseguiu limitar o alcance da filosofia enquanto forma de questionar o mundo, veremos como uma filosofia de base Pessoaana vem em socorro desse questionamento, alargando novamente o âmbito do que pode ser conhecido. Se para nós é importante revelar o próprio sistema filosófico que se esconde na obra de Pessoa, ainda é mais importante colocar esse sistema filosófico no apogeu do pensamento Europeu e Mundial, no seu devido lugar, dando a posição a um Português enquanto origem e caminho de uma nova solução promotora do livre-pensamento. Uma solução que, no entanto, não ficará desde já sim uma crítica em epílogo, projectando antecipadamente como poderá ela mesmo ser melhorada.

## PARTE I

### O ESTUDANTE DE FILOSOFIA

*Biblioteca Nacional; comecei a ler a Crítica da Razão Pura na tradução francesa de Barni. Escrevi diversos pequenos poemas. Pensei profundamente na minha Metafísica. Tenho três dissertações para fazer para o Curso; isto vai ocupar o meu tempo, que é precioso. Tenho de acabar muitos pequenos poemas ainda fragmentários. Comecei a aprender Alemão.*

*Diário, Sexta-feira, 20 de Abril de 1906*

Fernando Pessoa regressou a Portugal de forma definitiva no dia 20 de Agosto de 1905, depois de viver na África do Sul desde 1896; quase 10 anos portanto, num período formador essencial para a sua vida. A criança que viajou com a mãe para Durban com apenas 8 anos, regressa adolescente e estrangeiro, um facto essencial quando olhamos com maior pormenor para a sua vida neste período.

Como era Pessoa enquanto estudante?

É importante esclarecer, na parte que nos importa, o que Pessoa sabia de filosofia antes de chegar a Lisboa em 1905, sistematizando de forma rápida e sintética qual foi o seu percurso escolar em Durban.

O percurso escolar de Pessoa em Durban iniciou-se em Fevereiro de 1896 numa escola primária conventual, junto da Igreja de St. Joseph, numa rua paralela à West Street chamada Grey Street. Tudo indica que a escola se localizasse no convento das irmãs da Sagrada Família, sendo a construção directamente ligada à igreja principal. Sendo que não nos chegaram dados concretos do currículo da escola primária, sabemos pelo menos que teria certamente um pendor marcadamente católico e também sabemos que Pessoa completou os 5 anos desse mesmo currículo em 3 anos, entrando, prestes a fazer 11 anos, no Liceu de Durban<sup>5</sup>.

O rápido avanço na primária poderá ter a ver com a formação que Pessoa já tinha recebido da sua mãe D. Maria Madalena Pinheiro Nogueira, exímia conhecedora do Inglês e do Francês.

A experiência no Liceu foi igualmente brilhante, com Pessoa a cumprir em apenas 2 anos o que normalmente demoraria 5, fazendo com que terminasse o Liceu com pouco mais de 13 anos quando os seus colegas com a mesma formação teriam 15 anos. O currículo do Liceu não incluía leituras filosóficas, apenas Inglês, Latim, Francês, Aritmética, Álgebra e Geometria.

Por virtude de uma viagem com a família a Lisboa em 1901 – que alguns investigadores indicam ter arruinado as suas hipóteses de concorrer a uma Universidade Inglesa – Pessoa frequentou ainda uma escola comercial no final do ano de 1902, início de 1903, onde terá versado temas ligados ao comércio (correspondência comercial, aritmética comercial, contabilidade e eventualmente mesmo um curso completo de guarda-livros).

Vemos que, apesar de Pessoa sempre se ter revelado um aluno brilhante, ele tinha, aquando do seu regresso a Lisboa em 1905, pouco ou mesmo nenhum contacto com a filosofia. A esta conclusão nos levam as próprias palavras de Pessoa numa carta ao amigo José Osório de Oliveira (negritos nossos):

Em minha infância e primeira adolescência houve para mim, que vivia e era educado em terras inglesas, um livro supremo e envolvente — os «Pickwick Papers», de Dickens; ainda hoje, e por isso, o leio e releio como se não fizesse mais que lembrar.

Em minha segunda adolescência dominaram meu espírito Shakespeare e Milton, assim como, acessoriamente, aqueles poetas românticos ingleses que são sombras irregulares deles; entre estes foi talvez Shelley aquele com cuja inspiração mais convivi.

**No que posso chamar a minha terceira adolescência, passada aqui em Lisboa, vivi na atmosfera dos filósofos gregos e alemães**, assim como na dos decadentes franceses, cuja acção me foi subitamente varrida do espírito pela ginástica sueca e pela leitura da «Dégénérescence», de Nordau.<sup>6</sup>

Os principais autores dedicados ao estudo do espólio filosófico de Fernando Pessoa parecem concordar com esta posição, que Pessoa apenas começou as suas leituras filosóficas aquando do seu regresso a Lisboa em 1905<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> V. Alexandre Severino, *Fernando Pessoa na África do Sul*, pág. 40-41, Publicações D. Quixote.

<sup>6</sup> Carta datada de 1932.

<sup>7</sup> Cf. António Pina Coelho, *Os Fundamentos Filosóficos da obra de Fernando Pessoa*, vol. I, pág. 46 e segs., Editorial Verbo, 1971; Fernando Pessoa, *Pessoa Philosophical Essays*, Edition, Notes & Introduction by Nuno Ribeiro, pág. X e segs., Contra Mundum Press, 2012. De referir apenas algumas reservas de Pina Coelho, que parece indicar não acreditar nas palavras de Pessoa, que diz ter confinado as suas leituras apenas aos filósofos gregos e alemães.

Na realidade o seu primeiro contacto com a filosofia começa verdadeiramente no início de 1906<sup>8</sup>, poucos meses depois de ingressar no Curso Superior de Letras - em Outubro de 1905 - com o objectivo de fazer carreira diplomática, muito provavelmente por influência familiar e não por ambição pessoal. No currículo do 1º ano do Curso estão cinco disciplinas, mas nenhuma de filosofia. Pessoa não passará do primeiro ano do Curso, repetindo-o parcialmente por ter falhado os exames em virtude de estar doente mas, quando o repete no ano seguinte, adiciona uma cadeira de filosofia opcional embora aparentemente já tivesse começado a ler filosofia por vontade própria e fora do Curso.

É importante realçar que a frequência do Curso no que toca à cadeira de filosofia ocorre portanto apenas a partir de Outubro de 1906, altura em que se inscreve novamente no 1º ano do Curso, que reprovava por não ter feito os exames no ano lectivo anterior. Provavelmente porque saberia já da existência da cadeira, Pessoa começou a ler filosofia mais cedo, o que se torna importante em termos de aferir de que forma poderia ter sido doutrinado por Silva Cordeiro, professor da disciplina. Há ainda a salientar que as aulas foram abruptamente interrompidas em Abril de 1907 devido a uma greve académica, portanto Pessoa teve aulas contínuas apenas entre Outubro de 1906 e Abril de 1907 (7 meses) tendo faltado apenas 2 vezes<sup>9</sup> à cadeira. É possível que Pessoa tenha ainda frequentado o Curso nas aulas dadas por Silva Cordeiro em regime de curso livre a partir do fim de Junho, princípios de Julho, embora o seguinte texto pareça indicar que Pessoa terá nesse mesmo período de greve aproveitado para deixar o Curso de vez, comunicando-o à família (negritos nossos, tal como a tradução do Inglês):

25 Julho - 1907

Estou cansado de ser o meu próprio confidente, de me lamentar, de ter pena de mim próprio com lágrimas.

Tive agora uma espécie de cena com a T Rita sobre o F. Coelho. No fim senti de novo um dos sintomas que crescem em mim, claros e horríveis: uma vertigem moral. Na vertigem física o mundo exterior roda em nosso redor; na vertigem moral é o mundo interior. Perdi por momentos o sentido das verdadeiras relações entre as coisas, e a compreensão, caindo para um abismo mental. É uma sensação horrível, que ataca com um medo sem medida. Estes sentimentos estão a tornar-se comuns, parecem levar a uma nova vida mental, quer será sem dúvida a loucura. – **Na minha família não há qualquer compreensão para com o meu estado mental – não, nenhuma. Riem-se de mim, desdenham-me, não acreditam; dizem que quero ser extraordinário. Não param para analisar o desejo de ser extraordinário.** Não podem entender que entre ser e desejar ser extraordinário há apenas uma diferença de consciência sendo adicionada à segunda. É similar a eu brincar com soldados de chumbo com sete e com 14 anos; num caso eles eram coisas, no outro coisas e coisas com que brincar ao mesmo tempo; mas o impulso para brincar com eles ficou o mesmo e isso era o estado físico fundamental, que era real.

**Não tenho ninguém que me ouça. A minha família não entende nada.** Os meus amigos não podem ser incomodados com estas coisas; não tenho amigos íntimos e mesmo que tivesse alguém íntimo, não seria íntimo na forma como eu entendo a intimidade. Sou tímido e sem vontade de tornar as minhas dores conhecidas. Um amigo íntimo é uma das minhas coisas ideais, um dos meus sonhos lúcidos e no entanto é algo que nunca vou ter. Nenhum temperamento me serve; não há nenhum carácter neste mundo que mostre aproximar-se ao que eu penso ser uma amizade íntima. Nada mais. – Não tenho amante ou namorada; é outro dos meus ideais e um fãlhado, na alma do mesmo, cheio de nada. Não pode ser, como eu sonho. Alas! Poor Alastor! Shelley como te entendo! Posso falar com a Mãe? Poderia se a tivesse aqui. Também não posso contar com ela, mas a sua presença adormeceria muito da minha dor. Sinto-me sozinho como um naufrágio no mar. E sou mesmo um naufrágio. Por isso apenas partilho o que sinto comigo mesmo. Comigo mesmo? Que confidências passam nestas linhas? Nenhunas. Ao relê-las dói-me a mente ao ver quão são pretensiosas, como se parecem a um diário literário! Em algumas até usei estilo. No entanto eu não sofro menos por causa disso. Um homem pode sofrer tanto num fato de seda quanto num saco ou num cobertor de tora.

Basta.<sup>10</sup>

Embora não seja mencionada a desistência do Curso parece óbvio que isso estará no fundo da dramática (e sincera) confissão de Pessoa quando diz que a família não o entende e que o acusa de querer ser “extraordinário”. Supomos que ser “ordinário” seria ter acabado o Curso e entrado numa profissão respeitável e bem paga, provavelmente como alto funcionário público – que, como vemos, esteve bem ao seu alcance. Mas ele parece bem ciente que a desistência é feita com vista a

---

<sup>8</sup> Mais precisamente em Março de 1906, data em que começa a ler um dos livros indicados para a cadeira de filosofia que só iria frequentar no ano lectivo seguinte. Sobre a presença de Pessoa no Curso Superior de Letras, é essencial referir o estudo de Luís Prista, «Pessoa no Curso Superior de Letras» in *Memória dos Afectos*, pág. 157 e segs., Edições Colibri, 2001.

<sup>9</sup> Luís Prista, *Ob. Cit.*, pág. 174.

<sup>10</sup> Cf. Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 35-37, Parceria A. M. Pereira



algo “superior”, ligado à sua obra poética. Pelos elementos disponíveis parece-nos que a desistência ocorreu mesmo em Abril/Maio, sendo que Pessoa começa a trabalhar na agência R. G. Dun & Co. (actual Dun & Bradstreet) em Setembro de 1907 (num aparente regime de estágio ou part-time mal esclarecido que vai gerar alguma polémica entre empregado e empregador)<sup>11</sup>.

Passando para além da evidente curta educação filosófica formal a que foi sujeito Fernando Pessoa, a nosso ver insuficiente para que fosse sujeito a qualquer particular influência doutrinal, tanto que em filosofia era ainda apenas um principiante (razão principal para ter faltado tão pouco à cadeira quando faltava muito mais às restantes), as restantes pistas para a forma como ele abordou os temas filosóficos encontra-se, em grande medida nos seus diários de 1906 e 1907 e nos textos filosóficos que elaborou neste período de forma algo difusa e desconexa.

A influência da filosofia – para além das crises externas que a acompanham – é simples de ver nos eventos que vamos mostrar de seguida, partindo da sua primeira entrada diarística em 1906.

## 1. O diário de 1906

Tão cedo quanto 15 de Março de 1906 ele indica estar a ler a *Lógica* (também conhecida por *Organon*) de Aristóteles. A 20 de Março diz já estar a pensar na sua própria *Metafísica*. A 24 de Março parece recuar aos básicos, lê e discute as teorias das escolas filosóficas primitivas, como a de Tales ou de Anaximandro na *História da Filosofia Europeia* de Weber. A 27 de Março continua a lê-las. No mesmo dia deixa uma frase importante: “Tenho de ler mais poesia, para neutralizar de alguma maneira os efeitos da filosofia pura”. A 4 de Abril a metafísica tinha-se já consolidado num título autónomo: *Rational Metaphysics*. A 20 de Abril começa a ler a *Crítica da Razão Pura*, salto notável para quem apenas 1 mês antes apenas parecia conhecer as escolas primitivas. Numa atitude plenamente Pessoaana começa a estudar Alemão para melhor compreender o que está a ler no original (mas, como na maioria dos seus projectos, nunca chegará a saber Alemão como sabe Francês ou Inglês). Neste mesmo período frequenta a casa do General Henrique Rosa, irmão do seu padraсто que muito o influencia no seu regresso a Portugal e que considera ser, no diário de 16 de Maio, “um filósofo pessimista de uma grande ordem”.<sup>12</sup>

## 2. O pacto com Satanás feito por Alexander Search

A 2 de Outubro de 1907, mais ou menos durante o que seria o período de exames a que não vai assistir no seu segundo ano de frequência do Curso (embora repetente), Pessoa escreve um curioso pacto com Satanás, usando o seu pré-heterónimo Alexander Search.

O texto do mesmo é o seguinte:

Pacto estabelecido por Alexander Search, do Inferno, Nenhures, com Jacob Satanás, senhor, embora não rei, do mesmo lugar:

Nunca desistir ou recuar no propósito de fazer bem à humanidade.

Nunca escrever coisas sensuais ou de outra forma más, que possam prejudicar ou fazer mal aos que as leiam.

Nunca esquecer, ao atacar a religião em nome da verdade, que a religião dificilmente pode ser substituída, e que o pobre homem chora na escuridão.

Nunca esquecer o sofrimento e a dor dos homens.

† Satanás

2 de Outubro de 1907

Alexander Search<sup>13</sup>

Lido fora de contexto poderá pensar-se ser apenas um texto reaccionário, próprio da juventude. No entanto vemos que este é um particular momento de crise de Pessoa, onde ele provavelmente teve pela primeira vez de encarar a possibilidade ou não de perseguir o seu sonho literário em prejuízo de uma carreira mais estável e proveitosa (e guiada pela família, que o desejava mais

---

<sup>11</sup> No que se pode considerar a primeira experiência profissional de Pessoa, arranjada por Aniceto Mascaró, casado com uma prima de Pessoa, ele pensava estar a ser mal pago e Mascaró envia-lhe uma carta explicando que a remuneração era apenas para “cigarros, carro, *lunch*, cinematógrafo, livros, etc”. Cf. Manuela Nogueira, *Fernando Pessoa - Imagens de uma vida*, pág. 53, Assírio & Alvim.

<sup>12</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 21 e segs.

<sup>13</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs.31.

“normal”). O jovem Pessoa está convicto da sua “missão” e considera-a de alguma forma reaccionária, contra o pensamento estabelecido e por isso mesmo contra a própria religião. Lembre-se que nesta altura a mentalidade é iminentemente conservadora e católica e veremos como a geração de Pessoa vai quebrar com o estabelecido, no que ficará conhecido como o “movimento modernista”.

### 3. Um novo objectivo

Um pequeno texto ainda de 1907 (em Inglês) descreve o objectivo que guiará então Pessoa nesta nova fase:

Tenho pensamentos que, se os pudesse concretizar e fazê-los vivos, adicionariam uma nova luminosidade às estrelas, uma nova beleza ao mundo e um amor maior ao coração dos homens.<sup>14</sup>

Desde cedo Pessoa teve uma noção próxima do seu génio, mas isso não impede que surjam nele as normais dúvidas, relativas não só ao aparecimento desse mesmo génio como à forma como ele se iria materializar. De que forma esses pensamentos podem ser concretizados – esta parece ser a grande questão colocada a um Pessoa com apenas 18 anos. Não é a questão estranha a todos os adolescentes, mas provavelmente não colocada desta forma particular – pois todos os adolescentes passam por uma crise de identidade, ou melhor, uma crise pela procura de uma identidade, embora neste caso o problema não seja uma identidade mas antes a forma de corporizar uma missão que se sente maior do que o próprio ser.

### 4. A quebra definitiva com a família

Em Abril/Maio de 1907 Pessoa escreve uma carta à família mas a mesma ficou senão em rascunho no seu espólio. No entanto, o seu conteúdo é de extrema importância para compreender o seu estado de espírito e o estado de espírito da sua família no que respeita à desistência do Curso:

Papá é um homem honesto, a quem eu sou muito grato e a quem muito respeito e estimo, mas neste assunto não tem palavra, nem entra no Templo. Desculpo-lhe que não me compreenda; custa-me a desculpar-lhe que não compreenda que me não compreende e se meta em assuntos onde a sua boa vontade não é piloto, nem a sua honestidade guia.

Há um campo onde podemos entender-nos: é no da nossa estima comum. Fora disso, desde que passa para o que é meu, e começa às alfinetadas à minha alma, já não é possível acordo nem bem-estar relacional

A Mamã gosta de mim; não simpatiza comigo.

Não nos daremos mal. Por intolerante que a Mamã seja, eu não o sou.

Eu compreendo que a Mamã não compreenda e, ainda que essa incompreensão me irrite e me fira, e a sua revoltante falta de tacto me fira e me irrite bem mais, sofro demais os ímpetos de quase-ódio que isso causa, e escrevo com este incómodo [?], secamente, lucidamente.

Eu não quero que reconheçam a minha igualdade. Quero apenas que a não calquem inculcando-se meus iguais. Eu por minha parte saberei respeitar todos os preconceitos, (...) e as honestas incompreensões da sua alma.

Bem sei que a Mamã vai responder a isto num tom um tanto ou quanto irónico (...). Mas isso não me fere. O que me nauseia é a droga dos conselhos e a incompreensão a sério. Aquela que, como as ironias que espero, é a sorrir, não me incomoda. Mas a outra não me incomodaria agora. Desde hoje estou só, humanamente abandonado e só, mas couraçado contra as setas da sua inconsciência e contra as lanças da sua afeição incompreendedora.

Quando se tiver dado o facto próximo (...) então talvez a Mamã compreenda por que não compreende. Mas isso, que pode aproximar a sua alma da minha, não a fará compreender-me e eu ficarei só eternamente.<sup>15</sup>

Este rascunho confirma a tese da desistência do Curso em Abril/Maio, aquando do início da greve académica. Confirma também que essa desistência foi muito mal recebida pela família, porque Pessoa sente imediata necessidade de se justificar perante a sua escolha, mesmo que a carta nunca tenha sido enviada realmente. O que mais nos chama a atenção é o sentimento de abandono em relação aos seus familiares: ele sente estima pelo padraço, que respeita, mas não mais do que isso;

<sup>14</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 31.

<sup>15</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 32-33

pela mãe sente mais a sua incompreensão e a ligação de sangue fá-lo realmente ter mais funda uma dor que nunca vai desaparecer e que vem já dos tempos da infância.

## 5. Questiona a sua própria saúde mental

É também por esta altura que Pessoa começa a autodiagnosticar-se em termos de saúde mental, recorrendo por vezes a conceitos muito recentes de que se apercebe nas suas leituras na Biblioteca Nacional. Dois textos aparecem com significado neste período: a carta genérica que envia a vários conhecidos da altura de Durban sob o pseudónimo Faustino Antunes e um documento parcial em que procede a um autodiagnóstico de grande interesse por incluir opiniões raras sobre a sua infância. Reproduzimos de seguida ambos os textos na nossa tradução para Português (negritos nossos):

Carta para informação sobre o meu caracter:

1. Arquivista (Ensaio) Eu enquanto doente mental.
2. Geerds. Oxford (Lincoln College) dando-me como morto.
3. Belcher – dando-me como doente mental.
4. Dr. Haggar – eu enquanto doente mental.

Assinatura F. Antunes

O falecido F A N Pessoa que se pensa ter cometido suicídio: pelo menos ele rebentou com uma casa de campo em que estava, morrendo ele e outras pessoas. Um crime (?) que causou grande sensação em Portugal nessa altura (alguns meses atrás). Foi-me pedido que inquirisse, dentro do possível, a sua condição mental e, tendo ouvido que o falecido tinha estado consigo na Durban High School, peço-lhe que me escreva dizendo francamente como ele era considerado pelos rapazes nessa instituição. Escreva-me da forma mais detalhada que puder. **Que opinião tinha dele? Intelectualmente? Socialmente? Etc. Ele parecia ou não capaz de um acto tal como o que lhe descrevi?**

Tenho de lhe pedir que mantenha, tanto quanto possível, este assunto em privado; entenderá que é de natureza delicada e muito triste. Para além do mais, pode ter sido (é o que desejo!) apenas um acidente, e nesse caso (...) É apenas a minha tarefa, inquirindo sobre a sua condição mental, determinar se esta catástrofe foi um crime ou um mero acidente.

Agradeço-lhe muito uma resposta breve.<sup>16</sup>

--

É (sem qualquer dúvida) um neurasténico vesânico. A neurastenia vulgar, ou as influências que se produziram caem num fundo de degenerescência que deu origem a uma organização mental caracteristicamente histeriforme, para não dizer histórica. Em relação a este diagnóstico não tenho qualquer dúvida. O que queria fazer, era a história da doença de P, ou, melhor dizendo a história (...) – queria conhecer a psicológica, saber de que maneira, por que caminhos a neurastenia actual está enraizada num pobre temperamento nativo hiposténico.

Ora, para esse «história de uma vida» ou «história de uma alma» faltam-me os dados. **Conheço, dentro dos limites do possível, a vida mental de P até 1895 (Dezembro), época que em que ele (com apenas 7 anos) foi para Durban. Ela não é absolutamente normal. Naquela idade o observado já manifesta uma espécie de neurastenia marcada: com 7 anos – há já um obscurecimento** – um peridispéptico, um (...) Mais, com 7 anos P mostra já um caracter reservado, não-infantil – uma ponderação (do tipo melancólico e intelectual, não do bom-senso burguês), uma seriedade, que nos impressiona. Já **se isola dos outros; gosta de brincar sozinho, de ler, de escrever (aprendeu sozinho). É um solitário – vemo-lo bem. E a tudo isto é preciso juntar muita raiva impulsiva quase ignominiosa (por vezes sem provocação proporcional) e muito medo.** Podemos resumir o caracter: precocidade intelectual, imaginação prematuramente intensa, maldade, medo, necessidade de isolamento. **É um neuropata em miniatura.**

Provavelmente continuaria a ser assim durante algum tempo. Em 1901 (Agosto) ele regressa de Durban. É o mesmo caracter, mas menos impulsivo: o clima (conjecturo) e a disciplina escolar terão tido um efeito inibidor. Nessa época ele apresenta um caracter mais complexo: uma viva inteligência, uma grande imaginação mas não necessariamente intensa, um pouco infantil (...) nada de medo acentuado – quer dizer, a menos que existisse provocação exterior ele não o mostraria. É ainda normal, fisiologicamente. De resto, timidez, ingenuidade, egoísmo um pouco marcado – mas de resto normal. Ainda não é a madrugada da puberdade. Tendo vivido num país (Natal) longe da influência corrupta da civilização, não tem essa afectação mental; nesse tempo ele guarda mentalmente (penso) uma virgindade de imaginação perfeita. Não há, porém, forma de investigarmos melhor. Ficou em Lisboa do Outono de 1901 até Set 1902; por isso sofreu pouco a influência da sensualidade urbana e imoralmente corruptora.

---

<sup>16</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 33-34.

Mas foi-me de todo impossível descobrir (...) <sup>17</sup>

Parece evidente que, mais do que uma recaída mental, Pessoa questiona sim a sua capacidade de sobreviver sozinho em Lisboa na perseguição de um sonho literário que até aqui se mantinha num reduto da imaginação. O seu carácter reservado e solitário, em conjunto com todos os traumas que traz da sua infância infeliz – marcada por sentimentos de abandono e raiva em relação à sua mãe – não o predispõem no imediato para qualquer tipo de sucesso. Sozinho na sua decisão, que embora difícil sabe certa, ele recorre no desespero às poucas ferramentas que possui para o ajudarem e que são ferramentas do intelecto e não da emoção.

É extraordinária a forma como ele consegue analisar-se a si mesmo, conseguindo perceber que dentro dele havia desde cedo uma imensa raiva contida na figura daquela criança que parte do seu país sem ter alternativa. O seu cérebro interpretou no modo de sobrevivência as ameaças externas em forma de raiva e medo e isso foi tudo o que foi incorporado por ele numa forma de existir soturna e isolada, sem confiança dada aos outros, sem poder confiar senão em si mesmo como única realidade fixa e imutável pois tudo o resto o ignorara e se tornara impossível de ter.

Não poderemos ignorar que, na filosofia Pessoaana, haverá sempre muito de psicologia.

## 6. Aceita progressivamente que não é compreendido

Para além do texto já reproduzido *supra* na página 8, Pessoa escreve mais alguns textos neste período relativamente à sua aceitação pela sua família e pelos que o rodeiam. Mas os seus textos íntimos relevam sobretudo um grande caos mental, uma confusão de pensamentos que o assaltam e em relação aos quais ele não consegue tirar um sentido:

Os meus pensamentos são, em certos momentos, de tal modo que me sinto enlouquecer. Não sei qual o significado da sua profundidade, nem tenho coragem de tentar saber. Fico louco só de pensar neles. Tenho medo sequer de considerar a possibilidade sequer de os analisar. De tal modo eles são. Vertigem intelectual... <sup>18</sup>

No entanto começa a adivinhar um possível sentido para as suas forças criativas – Portugal. Por entre o caos dos seus projectos haverá sempre este possível Norte, pois ele crê-se mais nacionalista do que os Portugueses que nunca saíram do país e trabalhará sempre em prol deste objectivo maior do que ele mesmo, o objectivo de tirar a nação do seu obscurantismo actual:

Deus me dê forças para desenhar, para entender a síntese de toda a história psicológica da Nação Portuguesa! <sup>19</sup>

Essas “forças” virão sobretudo de um esforço contínuo de maior isolamento. Porque já não é criança, procurará esse isolamento através de elucubrações mentais, nomeadamente erguendo muros-heterónimos ou muros-pseudónimos, como por exemplo Frei Maurice:

Como foi animado o jantar ontem! Como as Tias e os Tios e primos, masculinos e femininos estavam de altos espíritos, como estava tudo alegre. Tudo cheio de graça, charme, calor. Pobre Frade Maurice, tu estavas presente, e tudo estava frio, frio, frio. Pobre Frade Maurice. O Frade Maurice é louco. Não se riam do Frade Maurice. <sup>20</sup>

## 7. Projecta a sua dor como um sofrimento patriótico

Sendo evidente que Pessoa é incapaz de lidar de forma “saudável” com esta fase da sua vida, para além da solidão a que se submete ele começa a projectar a sua missão em termos de mudança externa e não interna. O objectivo de ser um líder intelectual da mudança do país pode, afinal, não ter sido mais do que uma máscara pobre para a incapacidade de viver (negritos nossos):

**O meu intenso sofrimento patriótico, o meu intenso desejo de melhorar o estado de Portugal**, provocam em mim — como exprimir com que ardor, com que intensidade, com que sinceridade! — mil projectos que mesmo se realizáveis por um só homem, exigiriam dele uma característica puramente negativa em mim — força de vontade. Mas sofro — até aos limites da loucura, juro-o — como se tudo eu pudesse fazer sem, no entanto, o

---

<sup>17</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 34-35.

<sup>18</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 38.

<sup>19</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 38. Texto datado de 5 de Setembro de 1907.

<sup>20</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 39.

poder realizar, **por deficiência da vontade**. É um sofrimento horrível que, afirmo-o, me mantém constantemente nos limites da loucura.

(...)

Além dos meus projectos patrióticos — escrever República de Portugal **para provocar aqui uma revolução, escrever panfletos portugueses, dirigir a publicação de obras literárias nacionais mais antigas, fundar um periódico, uma revista científica, etc.** — outros planos em que me consumo na necessidade de serem em breve postos em prática [...] conjugam-se para produzir um impulso excessivo que me paralisa a vontade. O sofrimento que isto produz não sei se poderá ser definido como situado aquém da loucura.

A tudo isto acrescentem-se ainda outros motivos de sofrimento, alguns físicos, mentais outros, a susceptibilidade a toda a coisa mezinha que possa ser dolorosa (**ou que o não seria, até, para um homem normal**), acrescentem-se ainda outras coisas, complicações, dificuldades de dinheiro — junte-se isto tudo **ao meu temperamento fundamentalmente desequilibrado** e talvez se possa suspeitar qual a intensidade do meu sofrimento.<sup>21</sup>

Todos os passos anteriores culminarão num Fernando Pessoa em mutação. Se não podemos apontar o contacto com as leituras filosóficas como o único factor determinante para esta mudança – sendo certo que ela se operava lentamente no seu espírito desde a infância – essas leituras parecem ter desempenhado um papel importante na forma como o levaram pelo menos na direcção que ele sentia ser a certa e que era uma direcção racional mas não pragmática, decidindo pela carreira literária e não pela carreira diplomática.

A filosofia, como todos os outros temas que toca e que absorve como seus, desaparece dentro de tudo o resto de forma natural e orgânica. Não podemos dizer que Pessoa se tornou idealista ou positivista, que aceitou este ou aquele facto enquanto seu para depois construir sobre ele um pensamento. Neste sentido não, Pessoa nunca foi um filósofo. Mas é-nos evidente que este é um homem prestes a embarcar numa viagem difícil de definir até para ele próprio e que essa viagem é uma viagem do pensamento e uma viagem de descoberta do próprio ser.

Veremos de seguida de que forma o precoce Pessoa, estudante principiante de filosofia, passou para o papel algumas destas suas primeiras preocupações, lançando a base para o que seriam as fundações da sua própria obra literária.

Do pouco que vimos até agora a única coisa que fica clara é que ele parece recusar o papel clássico da filosofia enquanto motor sistemático de algo maior. A sua filosofia é – desde o início – uma filosofia sem filosofia. Esclarecendo. A sua filosofia não chega a tomar forma, porque ele próprio impede que ela se forme dentro dele e o domine, pois a sua sensação primeira é que nada o deve dominar se o objectivo é mais abrangente e não se quer resumir a uma ciência (mesmo que não exacta). O instinto de Pessoa foi o de limitar o papel da filosofia clássica dentro dele, mitigando-o com poesia; mas, mesmo que o desconhecesse, a filosofia iria infiltrar-se profundamente em tudo o que ele escreveria desde então e tudo o que construiria dentro dessa escrita, nomeadamente os seus heterónimos, essa aventura ontológica em que ele inconscientemente se coloca enquanto demiurgo divino de uma nova civilização sem matéria de um novo pensamento sem ligações a nada de antigo nem a nada de moderno, algo imenso que se projecta num futuro vazio.

Podemos concluir que ele foi mero leitor de filosofia, nem sequer estudante. Isto ficará mais claro de seguida. Depois veremos que ele nunca foi estudante de nada, senão leitor de tudo, observador de tudo. É neste sentido que, a existir uma filosofia de Pessoa, essa filosofia terá de ser também ela uma filosofia de tudo, que tudo embarca e tudo explica. No final desta obra teremos o prazer de concluir se essa é o não a verdade do seu sistema.

Por enquanto observemos mais de perto os seus primeiros escritos filosóficos.

---

<sup>21</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, págs. 42-43.

## PARTE II

### O ESPÓLIO FILOSÓFICO

*«O problema central da filosofia é a filosofia que a si própria se põe como problema.» Por que precisamos de filosofia?*

*A ideia fundamental do ser, ou da realidade, ou da verdade, eis o que procuramos na Filosofia. A Filosofia é a demanda do ser. O que é o Ser, o que é a realidade? Este é o problema da filosofia.*

1908

Segundo o investigador Nuno Ribeiro, constam do espólio cerca de 1,500 folhas com textos filosóficos Pessoaanos<sup>22</sup>, o que, embora significativo, constitui apenas 6% do total de 27,000 folhas. Os textos dividem-se por diferentes categorias, cinco, novamente segundo Ribeiro: 1) livros filosóficos inacabados; 2) ensaios e pequenas produções filosóficas; 3) notas de leitura filosófica; 4) diálogos filosóficos e 5) páginas filosóficas autónomas<sup>23</sup>.

Muitos dos textos são naturalmente atribuídos a pré-heterónimos, nomeadamente Charles Robert Anon e Alexander Search, mostrando que a maior actividade filosófica se operou no período imediatamente anterior e posterior à frequência das aulas do Curso de Letras.

Num dos mais conhecidos textos de Charles Robert Anon, “Excommunication”, é-nos dada uma visão biográfica que inclui uma ocupação filosófica provavelmente inspirada na leitura de Kant (negritos nossos):

Eu, Charles Robert Anon, sendo, animal, mamífero, tetrápode, primate, placentário, macaco, catarrino, (...) homem; dezoito anos de idade, solteiro (excepto em certos momentos), megalómano, com vestígios de dipsomania, degenerado superior, poeta, com pretensões de escrever humor, cidadão do mundo, **filósofo idealista**, etc. etc. (para poupar mais dores ao leitor). No nome da VERDADE, CIÊNCIA e **FILOSOFIA**, sem sino, livro e vela, mas com pena, tinta e papel. Passo sentença de excomunhão a todos os padres e a todos os sectários de todas as religiões do mundo.

Eu vos excomungo. Vão-se todos danar. Assim seja. Razão, Verdade, Virtude por C.R.A.<sup>24</sup>

Alexander Search, por outro lado, tem no seu rol de obras a publicar uma intitulada *The Philosophy of Rationalism*.<sup>25</sup>

No entanto, pela documentação que possuímos, parece evidente que o interesse de Pessoa rapidamente desvanece, sendo no entanto de grande intensidade no seu período inicial – que coincide com a frequência do Curso. Como sempre aconteceu com Pessoa, o seu interesse por um tema era normalmente rápido e intenso, dando posteriormente lugar a um outro interesse qualquer. Não é assim de estranhar que muitos dos textos filosóficos que nos chegaram não sejam mais do que apontamentos rápidos de um verdadeiro e próprio estudante a iniciar-se em filosofia e nada mais do que isso.

A nossa abordagem neste volume é ver os textos filosóficos de Fernando Pessoa enquanto produções autónomas que devem ser interpretadas dessa forma embrionária, enquanto, dentro da restante obra Pessoaana, de teor iminentemente poético mesmo quando escrita em prosa, conserva dentro de si elementos filosóficos que, devidamente reconhecidos e individualizados, nos darão de forma organizada o tão desejado sistema. Não quer isto dizer que estes textos autónomos não tenham a sua própria importância – porque Pessoa elabora sempre algum pensamento adicional em redor deles - e é por isso mesmo que lhes dedicamos uma secção própria que desenvolvemos agora.

Pessoa deixou-nos notas sobre as principais escolas de pensamento filosófico, nomeadamente as que seriam ensinadas em primeiro lugar a um estudante do primeiro ano de um curso de filosofia. Dentro do pensamento Grego Pessoa elabora notas simples sobre Heraclito, Parménides, Zenão e Sócrates. É só com Platão que Pessoa começa a elaborar algumas notas mais complexas, começando por uma “crítica da filosofia de Platão” que inclui uma passagem assinada por António Mora, um pré-heterónimo já caracterizado como filósofo de pleno direito:

As ideias abstractas são apenas elementos de que uma individualidade com um sistema nervoso superior carece para poder viver. Erigir essas ideias em coisas (como faz Platão) é transformar um elemento pragmático em uma entidade concreta.

À categoria das ideias abstractas pertencem as noções matemáticas e a ciência matemática portanto. (Platão caiu no erro em que cairia um matemático que, após servir-se de um x e de um y para a solução de um problema prático, erigisse esses sinais úteis mas irrealis em coisas, só porque tinham representado sem erro o seu papel pragmático de lhe servirem para um fim determinado). A matemática é então «falsa»? Não é nem falsa nem

<sup>22</sup> Fernando Pessoa, *Pessoa Philosophical Essays*, pág. XIV

<sup>23</sup> Cf. Nuno Ribeiro, “Os livros filosóficos inacabados de Fernando Pessoa” in *Philosophica*, n.º 38, págs. 165-174, 2011.

<sup>24</sup> Fernando Pessoa, *Pessoa Philosophical Essays*, pág. XXII. Tradução nossa do Inglês.

<sup>25</sup> *Ob. Cit.*, pág. XXIV

verdadeira. É simplesmente útil. Porque é útil é verdadeira em relação àquilo para que serve. A matemática é a ciência das coisas consideradas apenas numericamente. As coisas podem, com efeito, ser consideradas numericamente, porque há um (incerto) número delas. Mas as coisas são mais do que isso. A matemática é «verdadeira» porque as coisas são «verdadeiras», e elas incidem sobre um aspecto — o numérico das coisas. Do mesmo modo são «verdadeiras» as outras ciências todas, desde a física até, naturalmente à astrologia.<sup>26</sup>

A crítica do idealismo de Platão por Mora (falaremos mais profundamente sobre ele na parte III) é especialmente relevante por se fixar na desconstrução das ideias enquanto conceitos separados das “coisas”. Veremos como futuramente isto será importante na construção do Sensacionismo (na forma imanente das ideias, para que as mesmas se captem plenamente pelas sensações e se transmitam ainda inteiras pela arte).

Vemos desde já que os textos de Pessoa, aparentemente vazios de grande significado, devem ser lidos com maior pormenor. Por exemplo no texto em cima sobre Platão há já algumas pistas sobre ideias futuras que se explanarão apenas de forma inteira na sua obra poética, muitas vezes de forma muito obscura. Vejamos que ele fala de questões que ocuparão filósofos objectivistas décadas mais tarde – *case in point*: a verificação dos fundamentos da matemática e da lógica (que ocuparão filósofos como Russell ou Frege).

Vejamos outro texto surpreendente, agora sobre Descartes:

(...) Quando Descartes raciocinou deste modo até ao «ego» e assim provou a sua própria existência, parece ter esquecido que o princípio da dúvida poderia ser ainda mais alargado – nomeadamente para a única *ideia* que não criticou e de que não duvidou – nomeadamente a ideia da *existência* ou de *ser*. (...) Assim é que nada diz sobre o significado das palavras «Eu existo», as quais embora compreensíveis, são contudo filosoficamente obscuras.<sup>27</sup>

Impressiona que Pessoa possa tocar dois temas tão contemporâneos, próprios da filosofia da linguagem e da ciência, como são os problemas do significado intrínseco das palavras (em contexto) e também da própria ideia do “ser” enquanto realidade fundamental de todo o pensamento.

É essencial desde já salientar a visão da filosofia enquanto dúvida. Pessoa diz no mesmo texto:

Constitui uma obstinação não compreender que toda a filosofia é toda ela dúvida.<sup>28</sup>

Veremos como o próprio pensamento de Pessoa será sempre intrinsecamente contraditório. Porventura não por indecisão mas por necessidade de compreender que não existe nada que se possa considerar como sendo uma verdade absoluta nas coisas tais como elas são. O princípio fundador do seu pensamento pode, por esta mesma razão, ser a dúvida de Descartes mas ampliada no seu objecto – Pessoa não considera sequer que o “ser” seja verdadeiro, o que nos leva a dizer que, no seu sistema, tudo é potencialmente falso, ou falsificável. Se é falsificável, pode-se arguir verdadeiro de forma contraditória, pois não existe ninguém ou nada que possa impor a autoridade do verdadeiro a nenhum significado. Nada é verificável absolutamente, o que permite que tudo possa ser posto em causa.

Mas será mesmo assim? Na verdadeira tradição desta vontade de opor, é o próprio Pessoa que desde logo também nos faz questionar a própria dúvida:

A matéria não existe – *como matéria*. Apenas existe *como matéria* por meio dos *nossos sentidos*. Para um rústico uma árvore é uma árvore, para um poeta é mais do que uma árvore. É de algum modo desta forma que vemos a matéria através da nossa percepção espiritual. (...) Somos espiritualmente fracos; quer dizer – unicamente somos capazes, enquanto não nos servimos dos nossos poderes mais amplos e profundos, de uma compreensão material. No entanto temos em nós o poder de perceber a verdade, não a verdade fenomenal mas a numenal.<sup>29</sup>

Penso que o que atrai Pessoa mais a Kant do que a Platão é sobretudo a forma como Kant confia na razão para termos um acesso, por mais limitado que seja, a uma espécie de verdade que é negada por completo em Platão. O númeno em Kant é aquilo que é acessível através de uma intuição

---

<sup>26</sup> *À Procura da Verdade Oculta*, pág. 40. Texto com data provável de 1912.

<sup>27</sup> *À Procura da Verdade Oculta*, pág. 42. Texto com data provável de 1908.

<sup>28</sup> *Op. Cit.*, pág. 42.

<sup>29</sup> *Op. Cit.*, pág. 44.



racional, enquanto o fenómeno se apresenta como a mais evidente das verdades aos sentidos, objecto apenas da intuição sensível.

A Kant Pessoa também admira a redução de tudo ao absurdo minimalista da razão. Kant era, como Pessoa, um ermita de uma só terra que, fechado na prisão de ideias que ele próprio construía, tinha como objectivo descobrir todo o mundo sem sair da sua cadeira. Vejamos mais um texto onde Pessoa demonstra a admiração por Kant (deste vez de uma forma mais pessoal):

A grande distinção de Kant entre a razão pura e prática... Ele foi o maior racionalista que o mundo já teve a pensar sobre si. Ele construiu toda a sua salvação de toda a razão na sua na quieta Königsberg, sozinho com a sua lei moral e as estrelas. Ele tinha aquela pequena Königsberg onde se erguer e assim podia mover o mundo.<sup>30</sup>

Se a admiração por Kant parece inegável (Pessoa equipara-se a ele algumas vezes e reconhece no filósofo algumas semelhanças de carácter), já a sua visão de Nietzsche parece bastante oposta.

Alguns, como Kant, fazem a sua filosofia a partir de si próprios. Outros, como Nietzsche, fazem a sua filosofia a partir da negação de si próprios. O homem plácido é plácido na sua filosofia. O homem doente é o filósofo da força.<sup>31</sup>

Poderia pensar-se que Pessoa seria um adepto do filósofo germânico, que também era mais poeta que filósofo, mas tal não parece ter sido verdade. As poucas referências a ele não são positivas e Pessoa critica-lhe sobretudo a forma como desejou reanimar o helenismo – um tema muito querido a Pessoa, como vamos ver mais à frente. Relembremos que Nietzsche funda a sua filosofia no debate entre Apolo e Dionísio, a ordem e o caos, a razão e o poder da vontade; afirmando a necessidade do homem se estabelecer pela força da sua própria determinação, quebrando com toda e qualquer metafísica (sobretudo religiosa). O sentido do paganismo de Nietzsche é essencialmente destrutivo, em que o “regresso dos deuses” é iminente simbólico, pois eles não serão venerados – o próprio homem torna-se Deus de si mesmo. Talvez seja esta a principal ofensa do filósofo Alemão, que Pessoa indica como barbarismo – o desconhecimento da verdadeira natureza do paganismo helénico advém da própria natureza do filósofo, que não consegue intuir, devido ao contexto em que vive, qual seria a forma correcta de fazer esse mesmo renascimento – ele intui porventura apenas a vontade de destruir, mas não a necessidade de reconstruir.

Tudo isto são pistas sobre o que interessou Pessoa.

Vemos que ele coloca questões interessantes e fundadoras. Vemos igualmente que ele entra em contacto com os pensadores mais importantes, clássicos e semi-contemporâneos. O contacto com Nietzsche pode ser particularmente interessante devido à influência de António Mora, a personagem filosófica com maior interesse em Pessoa.

Em termos de escolas de pensamento Pessoa viu claramente a oposição entre idealismo e materialismo e estudou essa separação desde que a mesma ocorre na antiguidade, com Platão e Sócrates ou Platão e Aristóteles. É certo que o apelo da metafísica é forte – sobretudo porque reside sempre na metafísica a esperança frustrada de todos os filósofos na descoberta de uma verdade fundamental – mas aparecerá igualmente forte o apelo do racionalismo, sendo este último a finalmente conquistar Pessoa-ortónimo.

De tudo o que relatámos anteriormente, existe uma coisa que se destaca como – entre as ideias fundadoras – a ideia fundamental para nela se alicerçar o que poderá ser um sistema filosófico diferente de qualquer outro já tentado anteriormente: a ideia da busca do ser enquanto busca essencial da filosofia.

Antes dos conceitos e da investigação sobre a verdade, existe o problema do ser e da consciência. Vimos já como Pessoa critica a visão de Descartes, que parece tomar por certa a existência (e a consciência), tomando-a como ponto de partida para as suas investigações filosóficas. Mas, como bem indica Pessoa, sobre tudo o que sabemos se deita um manto de dúvida porque na realidade nada é certo, nada é evidente. Aqui regressamos à citação com que abrimos esta parte II:

---

<sup>30</sup> Fernando Pessoa, *Pessoa Philosophical Essays*, pág. 10. Tradução nossa do Inglês.

<sup>31</sup> Fernando Pessoa, *Pessoa Philosophical Essays*, pág. 16. Tradução nossa do Inglês.

«O problema central da filosofia é a filosofia que a si própria se põe como problema.» Por que precisamos de filosofia?

A ideia fundamental do ser, ou da realidade, ou da verdade, eis o que procuramos na Filosofia. A Filosofia é a demanda do ser. O que é o Ser, o que é a realidade? Este é o problema da filosofia.<sup>32</sup>

Para um jovem com conhecimentos incipientes de filosofia (tinha frequentado apenas um ano da cadeira no Curso no ano anterior) a conclusão anterior não é nada menos que espantosa. Mas é espantosa sobretudo porque nós – os leitores – temos a perspectiva futura da sua obra e do impacto desta conclusão na mesma, pois toda a obra de Pessoa pode ser considerada sem grande polémica uma obra da busca do ser, uma obra de base ontológica. O conhecimento é algo que angustia as personagens criadas por Fernando Pessoa, mas antes dessa angústia de conhecer, existe a predeterminação da forma como as mesmas personagens nascem e evoluem. Os três heterónimos Pessoaanos, mais a personagem central que lhes dá origem (o ortónimo, ou o quarto heterónimo) formam uma quadratura do círculo que nos convida desde logo a perguntar do porquê de cada um deles ser criado como foi.

A criação dos heterónimos pretende responder à questão “O que é o Ser?” e a obra de cada um deles à questão “O que é a realidade?”. Nestes simples termos vemos desde logo que a obra de Pessoa é uma obra iminentemente filosófica, construída sobre fundamentos filosóficos que lhe advinham de uma necessidade obsessiva de descobrir o mistério por detrás das coisas.

Mais do que apenas fenómenos de um ideia maior (númeno), os heterónimos são também eles próprios potencialmente encarados enquanto manifestações físicas das principais escolas de pensamento filosófico. Vejamos como:<sup>33</sup>

Alberto Caeiro.

*Materialista.*

Acredita na verdade absoluta das coisas e na absoluta desnecessidade de pensarmos nelas. Acredita no que vê e sente e não quer saber mais do que isso. Porque não deseja, não se angustia.

Ricardo Reis.

*Espiritualista.*

Acredita numa realidade que é apenas uma sombra de outra realidade, essa sim verdadeira e baseia-se na importância alma humana não na importância da realidade exterior. Submete-se à inevitabilidade de não podermos saber mais do que nos é dado saber mas com um estoicismo perturbado, aquém da calma do seu mestre Caeiro.

Álvaro de Campos.

*Transcendentalista.*

Acredita que ser é exceder-se, sair fora de si mesmo para abordar todas as realidades porque a realidade imediata (e imanente) é ilusória. Acredita no alcance de uma verdade de todas as coisas através da experiência de todas as coisas.

Mas Pessoa, de todas estas opções acerca de como abordar o Ser e a realidade, vai escolher uma delas enquanto escolha primária e sobre ela depois declina as outras, seja como revolta (Campos) ou degeneração superior (Reis). Essa escolha vai recair sobre o materialismo (absoluto) que caberá ao heterónimo principal – Alberto Caeiro. Porquê? A resposta deve ser dada analisando o fascínio de Pessoa com o paganismo e a forma como ele encarou o paganismo enquanto forma de reactivação ou revitalização do pensamento Português no início do Século XX.

---

<sup>32</sup> Fernando Pessoa, *À Procura da Verdade Oculta*, Europa-América, pág. 52.

<sup>33</sup> Como referência podemos seguir a explicação de Pessoa, embora algo confusa, nos seus escritos filosóficos relativos às escolas de pensamento. Cf. *À procura da Verdade Oculta*, págs. 58-62.

### **PARTE III**

#### **ANTÓNIO MORA E O (NEO)PAGANISMO**

*A filosofia de António Mora está contida num só tratado - os Prolegómenos para uma Reformação do Paganismo. O Regresso dos Deuses é mais um estudo crítico que outra coisa, e o sistema geométrico ultra-euclideano, que o filósofo descobriu ou inventou, estando na verdade dentro da filosofia exposta nos Prolegómenos, não é propriamente filosofia.*

*Álvaro de Campos*

A obra de António Mora constitui a única parte profundamente elaborada filosoficamente por uma personagem expressamente caracterizada como sendo de origem filósofo. Charles Robert Anon, considerado filósofo na sua biografia, nunca conseguiu desenvolver essa vertente na sua obra como Mora. Mora – provavelmente uma das menos conhecidas personagens criadas por Pessoa, quando foi uma das mais importantes<sup>34</sup> – é plenamente original dentro de toda a obra de Pessoa precisamente por esta sua caracterização enquanto teórico de uma particular filosofia.

Mas quem era Mora e que filosofia era essa? Pessoa explica-nos (negritos nossos):

**Alberto Caeiro teve dois discípulos e um continuador filosófico.** Os dois discípulos, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, seguiram caminhos diferentes; tendo o primeiro intensificado e tornado artisticamente ortodoxo o paganismo descoberto por Caeiro, e o segundo baseando-se em outra parte da obra de Caeiro, desenvolvido um sistema inteiramente diferente, e baseado inteiramente nas sensações. **O continuador filosófico, António Mora (os nomes são inevitáveis, tão impostos de fora como as personalidades), tem um ou dois livros a escrever, onde provará completamente a verdade, metafísica e prática, do paganismo.**<sup>35</sup>

Mora é caracterizado expressamente enquanto um “continuador filosófico” de Caeiro. Ao lermos o que Pessoa escreveu usando o nome António Mora, rapidamente percebemos que Mora é meramente um teórico do sistema – uma individualidade vazia que serve “apenas” para corporizar a necessidade de sistematizar a nova visão pagã em que assenta a obra de Caeiro – obra que é, como vemos no pequeno texto em cima, a base de todas as outras obras dos restantes heterónimos.

Poderíamos ficar com a impressão que tanto Caeiro, como Campos e Reis não são filósofos porque Pessoa não os caracteriza assim. Reparemos no entanto noutro importante texto de Pessoa em que ele diz (negrito nosso):

Na obra de Alberto Caeiro há mais uma filosofia do que uma arte. **Reaparece nele a primitiva grega forma de filosofar pela poesia.**<sup>36</sup>

Será cada vez mais evidente que todos os heterónimos têm filosofia – e não seria aceitável que o heterónimo-base não a tivesse. Mais ainda, distante de ser um filósofo Zen, como muitas vezes é caracterizado, Caeiro é sobretudo um “filósofo à Grega”, que usa a filosofia enquanto poetar. Tentaremos, evidentemente clarificar o que isto significará durante esta nossa análise.

Por agora é importante reforçar que Caeiro se identifica de perto com o esforço do Paganismo. De tão perto que Pessoa escreve através de Álvaro de Campos (negritos nossos):

**O meu mestre Caeiro não era um pagão: era o paganismo.** O Ricardo Reis é um pagão, o António Mora é um pagão, eu sou um pagão; o próprio Fernando Pessoa seria um pagão, se não fosse um novelo embrulhado para o lado de dentro. Mas **o Ricardo Reis é um pagão por carácter, o António Mora é um pagão por inteligência, eu sou um pagão por revolta**, isto é, por temperamento. Em Caeiro não havia explicação para o paganismo; havia consubstanciação.<sup>37</sup>

Como Bernardo Soares era o *Livro do Desassossego*, Caeiro é o paganismo. Isto quer dizer que tudo o que ele escreveu era doutrina e que a sua vida, o seu exemplo, constituía o elemento fundamental do seu ensinamento. Percebe-se cada vez mais a importância de considerar Caeiro um “filósofo à Grega”, porque isso só pode querer dizer que ele filosofava com o seu dia-a-dia – a sua filosofia era mesmo a sua vida (seguido o exemplo de Sócrates), nada mais ou menos do que isso; tanto que Caeiro nunca foi teórico do paganismo, esse papel caberá a uma personagem secundária, António Mora. Puro e intocável, o Mestre nunca poderia ser um teórico, mostrando antes que a *praxis* suplantava qualquer vontade ou sequer possibilidade de sistematização daquilo que acreditava ser a “maneira certa e natural de viver”.

Assim se entende melhor que Mora seja fundamental mas esvaziado de significado pelo próprio Pessoa. Isto mesmo sendo absolutamente inegável que Mora pré-existe a Caeiro, tal como a ideia

---

<sup>34</sup> Diga-se que esta visão não é partilhada por todos os investigadores Pessoaanos que se dedicaram à análise comparativa das personagens criadas por Pessoa. Por exemplo em *Teoria da Heteronímia*, os autores parecem dar pouca importância a Mora enquanto teórico do paganismo (págs. 92-93), enquanto em *Eu sou uma Antologia*, Mora é descrito enquanto a figura que, não chegando a heterónimo, teve a obra “mais original e conceptualmente mais apurada” (pág. 450).

<sup>35</sup> *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, - 95.

<sup>36</sup> Teresa Rita Lopes, *Pessoa Inédito*, pág. 278.

<sup>37</sup> Fernando Pessoa, *Obras de António Mora*, pág. 115, INCM.

de um neopaganismo pré-existe ao poeta pastoral. Mora começa por aparecer em 1910 num diálogo localizado numa casa de saúde mental<sup>38</sup> (chama-se o diálogo *Na Casa de Saúde de Cascais*, curiosamente um dos títulos ponderados por Pessoa para mais tarde reunir toda a sua produção heteronímica) e é caracterizado como um louco que vagueia pela casa vestido de toga, à Romana, declamando textos da antiguidade e discutindo ideias revolucionárias acerca da degenerescência das sociedades modernas. A principal culpada dessa degenerescência segundo Mora? A religião cristã, que trouxe os conceitos de igualdade, fé e a humanidade; consubstanciados numa nova visão que derrubou antigos e primordiais princípios de acção individual em favor de uma colectividade sem nome.

A discussão sobre o porquê do paganismo – ou melhor, neopaganismo – enquanto pilar essencial da obra Pessoa, deve ser, pelo que se disse antes, coordenada com a pré-discussão sobre religião em Pessoa. A importância da religião enquanto elemento integrante do que se chama uma civilização, levará a que a discussão em torno da implementação de uma nova civilização obrigue a uma discussão prévia sobre a implementação de uma nova religião (ou um elemento moralmente identificado como elemento religioso).

Mas porque é a religião tão importante dentro de uma civilização?

Há sobretudo uma razão ligada à vitalidade (negritos nossos):

A nossa vida sem ideais nenhuns, toda quotidiana, quer no presente quer pelo pensamento do futuro. **Perdendo a religião, nada reavemos para a substituir; nem arte, porque a arte é, como religião, para muito poucos; nem ciência, que é para menos ainda, nem filosofia, que é para quase nenhuns.**

Não me refiro à conducta mas a ideais. **Uma sociedade nunca pode ser grande nem pura sem ideais**, porque na moral que nasce (...), na moral para uso quotidiano e de quotidiana origem, caberá uma certa decência, uma honestidade (...), razoáveis instintos humanitários, mas não uma nobreza de qualquer espécie, não uma grandeza de carácter. E o ponto importante é este. O ideal é a vida; vamos perdendo o ideal, e a nossa vitalidade vai diminuindo tristemente (...)<sup>39</sup>

Que leva a que a religião seja “um mal necessário” (negritos nossos):

A religião é um mal necessário. Nenhum país pode viver sem religião, pela simples razão que a religião é a vida superior e (...) da plebe, e nenhum país pode viver sem plebe.

**Que o sociólogo deve buscar é reduzir esse mal necessário às suas mínimas proporções.** Essa redução obtém-se da seguinte, fácil, maneira: (1) procurando agir sobre a plebe de modo a que ela tenha a religião menos emocional e (a) **menos emocionalmente pregada possível**; (2) procurando limitar quanto possível a acção do fenómeno religioso à plebe, e, não só assim limitá-la, mas também dar-lhes as diversas formas precisas, no que aplicável à plebe, às classes médias e à aristocracia; (3) **procurando nacionalizar a religião - isto é, fazer com que ela perca o carácter internacionalizado e humanitário, que sempre tende a ter - porque é uma metafísica, no fundo - e criar-lhe alicerces de nacionalismo.**<sup>40</sup>

E um mal que não pode ser substituído pela ciência, sem que ela própria corra o risco de se tornar outro tipo de religião (neste caso Pessoa mostra-se novamente à frente do seu tempo):

É mesmo duvidoso se se deva proibir o ensino religioso. Deve criar-se uma atmosfera de cultura científica que o vá lentamente fazer caducar. A ciência, não um legislador científico, não pode proceder violentamente contra uma religião, por 3 razões: (1) porque não sabe em absoluto se ela é errónea, ou, pelo menos, inteiramente errónea; (2) porque os processos de propaganda da ciência são incompatíveis com violências, próprias só dos fanáticos religiosos que há entre os homens de ciência, que fazem da ciência uma religião; (3) porque toda a violência levanta uma reacção.<sup>41</sup>

O desdém pelo sentimento religioso não se traduz, assim, como um desdém por todo o tipo de sentimento religioso, mas porventura apenas por aquele que reduz o homem e lhe tira a sua força vital. Esse identifica-se sobretudo com o sentimento religioso cristão de base judaica, localizado na experiência geográfica desse mesmo povo, que é, para todos os outros, estranha. É com esse sentimento que Fernando Pessoa identifica as causas estruturais da queda da civilização no seu tempo, da degenerescência de valores que levam a uma multiplicidade de efeitos negativos no todo

<sup>38</sup> Fernando Pessoa, *Obras de António Mora*, pág. 93-105.

<sup>39</sup> Pessoa por Conhecer, 51.

<sup>40</sup> Pessoa por Conhecer, 64.

<sup>41</sup> Pessoa por Conhecer, 396.

da sociedade moderna. Pessoa marca também de maneira exacta o início dessa queda civilizacional – a queda do próprio Império Romano com o início do domínio Cristão, da moral cristã. Roma já era substancialmente ordem e não cultura, essa cultura era Grega, no entanto tudo rui com a moral cristã, que conquista Roma mesmo antes dos bárbaros do norte da Europa.

Ao planejar um renascimento, Pessoa tem de começar pela Grécia, pela herança Helénica que chega a Portugal pela transmissão Romana pelo sentido do domínio territorial e pela língua e história, ambas também de origem latina. A intenção parece ser expurgar o elemento cristão, enquanto elemento estranho – se bem que isto não leve necessariamente a expurgar por exemplo o elemento “Cristo” enquanto elemento filosófico gnóstico e oculto. Há aqui, mais do que um aparente sentimento anti-semita, uma vontade de regresso ao absoluto imediato das coisas, ou como Pessoa o coloca:

Para o pagão cada coisa tem o seu génio ou ninfa, cada coisa é uma ninfa cativa ou uma dríade apanhada pelo olhar; por isso cada objecto tem para ele uma espantosa realidade imediata, e com cada coisa ele está em convívio quando a vê, e em amizade, quando lhe toca.<sup>42</sup>

É este materialismo absoluto que leva à recusa do sentimento religioso cristão, que é visto como místico e falso, isto embora lhe possa tolerar a superstição e a alegria celebratória, ambas meramente simbólicas e pouco ameaçadoras. Neste sentido começamos a entender que o regresso ao paganismo é um regresso filosófico que não se fica pela admiração das coisas antigas, sequer em termos tradicionais; mas antes uma vontade férrea de transformação dos objectos do conhecimento e do método para obter esse conhecimento – uma simplificação.

A prova mais evidente desta honestidade intelectual de Pessoa surge precisamente no terceiro artigo que produz enquanto crítico e que contém esta surpreendente passagem (negritos nossos):

Ora, de ser a nossa nova poesia absorventemente metafísica há uma conclusão a tirar. **Poesia metafísica implica emoção metafísica; emoção metafísica é simplesmente sinónimo de religiosidade.**

A actual poesia portuguesa é, pois, uma poesia religiosa. Prova-o materialmente o seu uso de expressões tiradas do culto religioso — com outra religiosidade usadas, claro está — como ungir, sagrar, etc. É de todo religioso o tom geral e imediatamente perceptível da nossa actual poesia. — Há mais: a religiosidade da nossa actual poesia é uma religiosidade nova, que não se parece com a de nenhuma outra poesia, nem com a de qualquer religião, antiga ou moderna. Contrasta-se nisto com o simbolismo, que não tem religiosidade própria; e não a tem porque a que tem é católica ou quase-católica; vem do passado, é morte-ponto de capital importância, porque mostra nitidamente o carácter degenerativo e mórbido do simbolismo.

**Mas que religião nova é essa que se adivinha na nossa nova poesia? Não de todo, mas aproximadamente, vai mostrar-nos a análise, em que vamos entrar, da metafísica da nova poesia portuguesa.**<sup>43</sup>

Devo dizer que os artigos que Pessoa publicou na revista *Águia* em 1912 sempre me fascinaram por nunca ter percebido exactamente o seu objectivo. Foi só quando os comecei a enquadrar numa visão filosófica mais alargada que eles começaram a fazer sentido – e este sentido está estritamente ligado à noção (repetida neste volume) da filosofia vista enquanto *praxis* poética. A filosofia em Pessoa detalha-se e vive-se enquanto poesia e apenas enquanto poesia pode ser totalmente e amplamente conhecida e explicada. Não é portanto de estranhar que Pessoa escreva, tão cedo quanto 1912, da poesia enquanto “poesia metafísica”, pois ele sabe já, pelo menos em teoria, que será através da prática poética que melhor se desenvolverá o seu novo sistema religioso pagão e – em continuidade – o resto do seu sistema filosófico e de conhecimento. A poesia assume-se enquanto linguagem filosófica primária e neste ponto Pessoa inova de forma extraordinária, porque evita, porventura sem o saber completamente, problemas fundamentais colocados a outros tipos de linguagem usados em filosofia. A poesia, enquanto linguagem do inefável, daquilo que não pode ser dito, é a única linguagem que poderá escapar ao escrutínio dos objectivistas do pós-guerra; mas não queremos adiantar-nos. Por agora basta que voltemos ao tema do paganismo e de António Mora, mas agora já enquadrado nesta discussão religiosa mais ampla.

O paganismo (como mais tarde o Sebastianismo) deve ser abordado enquanto teoria religiosa – ou pelo menos “espiritualmente religiosa” – que vem substituir um pensamento decadente e

<sup>42</sup> *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, 286.

<sup>43</sup> «A Nova Poesia Portuguesa no seu Aspecto Psicológico» in *Águia*, 1912.

ultrapassado que se baseava no ensinamento judaico-cristão que já de si decaíra da interpretação Romana face à herança helénica de base. Pessoa pretende depurar o pensamento prevalente de qualquer influência falsa (Romana e Cristã) de forma a recuperar o “psiquismo” original dos Gregos, que ele vê como base da civilização Europeia original. Para tal é necessário expurgar a presença do misticismo Romano-Cristão para que se recupere o espírito estoíco original – a ideia de Pessoa é que a herança Grega é essencialmente tributária da realização do homem enquanto participante-espectador na natureza e não enquanto centro do universo natural. Trata-se de uma missão que é tudo menos fácil, o que é evidente quando se lê algumas passagens fundadoras escritas por Mora:

A calma, a paz e o domínio de si-próprio são o nosso objectivo e o que propomos a cada qual que queira estar connosco; o afastamento do sonho e da sensualidade, da religiosidade interior, dos instintos humanitários, (...) Só numa reconstituição do paganismo dos helenos se pode encontrar o bálsamo para a febre das nossas almas.<sup>44</sup>

Mas não é em Mora que achamos o significado tri-partido do que será o Paganismo Pessoaano, mas antes interpretando-o enquanto partes de um todo heteronímico. Em Caeiro o Paganismo é ortodoxo, calma e estoicismo, mas em Reis ele é consciência da presença do *Destino* como coisa superior aos Deuses e ao Homem, sendo finalmente em Campos a realização plena de não podemos entender a natureza por querermos ser como ela. Às três camadas anteriores há ainda de fixar a necessidade da intervenção racionalizante do Pessoa-ele-próprio, com a assunção de um elemento residual deixado pelo Cristianismo – a figura do Cristo enquanto *logos* ou “intermediário racional”.

Embora pareça contraditório, o Paganismo é concebido em Pessoa enquanto sistema de liberdade que, perdendo o foco na religião e na humanidade, se recentra no objectivo simultaneamente mais abstracto e mais concreto da civilização. Falamos em liberdade porque o Paganismo liberta o homem dos limites da moral judaico-cristã e liberta-o igualmente da necessidade de repensar sequer a religião – os deuses existem enquanto realidade paralela à realidade humana, os deuses são eles próprios um elemento humanizante suficiente. Por outro lado, o estoicismo reforçará a inevitabilidade de aceitarmos o *Destino* enquanto a força fundamental por detrás da natureza e dos próprios deuses, que a ele têm de se submeter como nós. Isto torna-nos como eles, presentes no mesmo plano mesmo que com funções diversas. Campos e Pessoa-ele-próprio, porventura os menos ortodoxos dos pagãos no panteão Pessoaano, não parecem degenerar das suas convicções senão adicionam elementos heterodoxos a elas. Campos admira a paz de Caeiro mas não a consegue atingir porque se coloca no extremo oposto da calma do seu Mestre – elemento oposto mas não contraditório, porque o seu acesso à verdade é pela negativa. Já Pessoa-ele-próprio, incapaz de aceitar sem pensar como Caeiro, faz a sua melhor tentativa descendo Cristo da cruz, deixando-o apenas figura simbólica que lhe possibilita um figurativo acesso à verdade intelectual de todas as coisas.

Resumimos o que poderá ser o Paganismo Pessoaano, mas a ele voltaremos mais tarde. Por agora regressemos ao que dizíamos sobre os artigos de *A Águia* apenas para lembrar rapidamente, fechando este ciclo, que o Paganismo não poderia deixar de ser um “movimento” espiritual baseado em cultura, porque todo o movimento nacional é cultural. Assim o diz Pessoa:

*Teses Fundamentais do Neo-Paganismo Português*

I. Não há profundo movimento nacional, movimento nacional profundamente renovador, que não seja um movimento cultural.

II. Não há profundo movimento cultural que não seja um movimento religioso.<sup>45</sup>

Penso que se torna agora mais fácil de entender porque é Pagão o único “heterónimo” filósofo e porque é também o mestre dos heterónimos, Caeiro, o próprio neopaganismo. Na base do seu pensamento Mora tem objectivos culturais mais vastos, que se alinham com o facto de Pessoa querer pensar metafisicamente a própria sociedade à sua volta. A sua forma de intervir só pode ser cultural – porque quer ser nacional e mesmo internacional – e na base da mudança cultural está a religião, neste caso a religião original, limpa, preparada para ser alicerce de algo maior sem

<sup>44</sup> Fernando Pessoa, *Obras de António Mora*, pág. 142.

<sup>45</sup> Fernando Pessoa, *Obras de António Mora*, pág. 151.

o perigo de poluir esse objectivo final. Caeiro é o porta-estandarte deste pensamento no seu dia-a-dia e Mora, nas sombras, o escriba anónimo que sistematiza as suas ideias. E embora seja claro que Caeiro nunca iria querer mudar a sociedade, já Mora poderá permitir-se à veleidade de o imaginar – sobretudo pode permitir-se a liberdade de estabelecer pelo menos as bases para essa própria mudança, que poderá, mais tarde, ser desenvolvida pelos outros heterónimos “menos puros”, como Campos, Reis ou mesmo Pessoa-ele-próprio.



## PARTE IV

### UM POETA ANIMADO PELA FILOSOFIA

*Eu era um poeta animado pela filosofia, não um filósofo com faculdades poéticas. Eu adorava admirar a beleza das coisas, delinear – imperceptivelmente através do assombrosamente pequeno - a alma poética do universo.*

*Diário, 1910*

A influência da filosofia na obra de Pessoa é clara se conseguirmos ver de que forma a sua admiração por algumas escolas de pensamento depois se reflecte no que será sobretudo o seu método (revelado inteiramente no *Livro do Desassossego*, como já referimos numa obra anterior com a necessária profundidade<sup>46</sup>). Um exemplo claro é a forma como o impressionou a filosofia de Kant, nomeadamente a distinção entre fenómeno e númeno. Mas como Pessoa não procurou desenvolver uma via filosófica *stricto sensu*, toda a influência fluiu para dentro da sua poesia. Em nenhuma outra passagem isto é mais evidente do que neste fragmento sobre a filosofia de Kant, escrito por volta de 1906:

A matéria não existe – *como matéria*. Apenas existe *como* matéria por meio dos *nossos sentidos*. Para um rústico, uma árvore é uma árvore; para um poeta é mais do que uma árvore. É de algum modo desta forma que vemos a matéria através da deficiência da nossa percepção espiritual.<sup>47</sup>

Para quem conhece a obra de Pessoa e nomeadamente os seus *ismos*, o texto anterior assume de imediato grandes semelhanças com o que ele, anos mais tarde define como sendo o “Sensacionismo”:

Princípios do [Sensacionismo]

1. Todo o objecto é uma sensação nossa.
2. Toda a arte é a conversão duma sensação em objecto.
3. Portanto, toda a arte é a conversão duma sensação numa outra sensação.<sup>48</sup>

Desde já é importante que fixemos dois princípios básicos do que será o sistema filosófico Pessoaano: 1) é um sistema baseado em filosofia e que se torna uma filosofia, mas não é fundado numa filosofia; 2) é um sistema que, ao procurar a verdade, não ignora mas antes integra o significado difuso e subjectivo da própria realidade. A interpretação da realidade em busca de significados é feita, na filosofia Pessoaana, pelo uso da arte – no sentido em que a arte pode ser definida enquanto processo de interpretação da própria realidade através da poesia, dizendo que é impossível de dizer através de qualquer outra forma de linguagem.

Estamos a antecipar conceitos, mas propositadamente, porque é essencial que compreendamos que esta filosofia se terá de opor (ou idealmente sobrepor) a uma filosofia dominante na actualidade, que é uma filosofia de base objectiva. Ora, como bem indicava Pessoa já há tantos anos atrás – opinião que é confirmada pelos mais aprofundados estudos científicos actuais – a realidade não é unívoca e nem parece mesmo existir enquanto realidade senão quando é observada pelos nossos sentidos. Isto quer dizer que a realidade poderá existir apenas “dentro de nós” e a nossa compreensão da sua forma e conteúdo dependeria apenas da nossa “percepção espiritual”.

Esta pequena introdução serve-nos para abordar um texto que dá título a este capítulo, texto que é muitas vezes citado<sup>49</sup> para afirmar que Pessoa nunca se considerou verdadeiramente um filósofo (negritos nossos):

**Eu era um poeta animado pela filosofia, não um filósofo com faculdades poéticas.** Eu adorava admirar a beleza das coisas, delinear – imperceptivelmente através do assombrosamente pequeno - **a alma poética do universo.**

A poesia da terra nunca morre. É possível dizermos que as eras passadas foram mais poéticas, mas podemos dizer (...)

**Há poesia em tudo** — na terra e no mar, nos lagos e nas margens dos rios. Há-a também na cidade — não o neguemos — facto evidente para mim enquanto aqui estou sentado: há poesia nesta mesa, neste papel, neste tinteiro; há poesia na trepidação dos carros nas ruas em cada movimento ínfimo, vulgar, ridículo, de um operário que, do outro lado da rua, pinta a tabuleta de um talho.

**O meu sentido interior de tal modo predomina sobre os meus cinco sentidos que** — estou convencido — **vejo as coisas desta vida de modo diferente do dos outros homens.** Existe para mim — existia — um tesouro de significado numa coisa tão ridícula como uma chave, um prego na parede, os bigodes de um gato. Encontro toda uma plenitude de sugestão espiritual no espectáculo de uma ave doméstica com os seus

<sup>46</sup> Cf. Nuno Hipólito, *Uma Vida Sonhada*, disponível em [www.umfernandopessoa.com](http://www.umfernandopessoa.com)

<sup>47</sup> in Fernando Pessoa, *À Procura da Verdade Oculta*, págs. 44-45, Europa América

<sup>48</sup> Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Ática, 1966., - 168.

<sup>49</sup> Por exemplo em Richard Zenith no seu artigo “Um poeta vacinado pela filosofia: Fernando Pessoa e a cultura Alemã”, Portal Pessoa, 2006. Disponível em [www.umfernandopessoa.com](http://www.umfernandopessoa.com)

pintainhos que, com ar pimpão, atravessam a rua. Encontro um significado mais profundo do que os terrores humanos no aroma do sândalo, nas latas velhas jazendo numa montureira, numa caixa de fósforos caída na valeta, em dois papéis sujos que, num dia ventoso, rolam e se perseguem rua abaixo. E que poesia é espanto, admiração, como de um ser tombado dos céus em plena consciência da sua queda, atônito com as coisas. Como de alguém que conhecesse a alma das coisas e se esforçasse por recordar esse conhecimento, lembrando-se de que não era assim que as conhecia, não com estas formas e nestas condições, mas de nada mais se recordando.<sup>50</sup>

Para quem nos acompanhe desde o início da nossa análise Pessoaana, será fácil observar porque Pessoa se considera primeiro um poeta e não um filósofo. Para quem não nos acompanha, basta compreender o que ele quer dizer com “Há poesia em tudo”. O significado desta frase aparentemente simples é muito mais abrangente do que poderíamos pensar e dá-nos uma ponte para acedermos de imediato à maneira de pensar a realidade em Pessoa. A poesia na filosofia Pessoaana ocupa o papel central enquanto forma de compreender a realidade – é a tal “arte” de que ele falará mais tarde quando elabora o Sensacionismo. É através da poesia que se pode descobrir a verdadeira realidade e também a verdade na realidade; essencialmente porque toda a realidade sem poesia é inacessível e uma mera ilusão dos sentidos. Como Pessoa dizia, um “rústico” ao olhar para uma árvore só vê uma árvore, mas um poeta pode ver muito mais do que apenas uma árvore. Não se trata de uma contraposição entre materialismo (ver apenas os objectos pelo que eles são) e o subjectivismo (considerar os objectos enquanto sujeitos da nossa interpretação pessoal do que eles podem ser para nós), mas antes considerar que toda a realidade imanente é uma fraquíssima representação de si mesma se nos deixarmos pela mera observação dos seus componentes através dos sentidos.

O problema óbvio do materialismo é a incapacidade de saber se o que estamos a observar é verdadeiro ou não. Esta dúvida fundamental, que resiste até hoje, levou a que cada vez mais os sistemas filosóficos declinados da forma original do pensamento Britânico do pós-Guerra reduzissem o alcance da própria filosofia enquanto sistema de acesso ao conhecimento, nomeadamente em termos de análise da própria linguagem – a última e derradeira redução da percepção ao intelecto.

Pessoa, ao dizer que era um “poeta animado pela filosofia”, não está a dizer que não é um filósofo, mas apenas nos diz que a poesia é a base da sua forma de olhar a realidade e que a filosofia se introduz nesse pensamento de forma a organizá-lo e dinamizá-lo. De outra forma Pessoa não conseguiria colocar-se – ou ao seu pensamento – de forma original perante os desafios colocados à filosofia no final do Séc. XX e princípio do Séc. XXI; sendo que o desafio principal é aumentar novamente, de forma fundamentada, o alcance da filosofia e fazendo-o de forma sustentada e com possibilidade de escalar este alcance *ad infinitum* até colocar esta disciplina no lugar que lhe é devido como base de toda a investigação humana.

Claro que Pessoa – mais focado na sua poesia *in toto* do que nas ferramentas ou consequências articuladas dessa mesma poesia, não tem, pelo menos no imediato, noção da forma como nasce uma filosofia da sua obra poética. É certo que a obra que ele realiza não é, numa primeira dimensão, filosófica, mas sim poética. Repetimos uma citação anterior que esclarece o que dizemos:

Na obra de Alberto Caeiro há mais uma filosofia do que uma arte. **Reaparece nele a primitiva grega forma de filosofar pela poesia.**<sup>51</sup>

O que é poesia, o que é arte e o que é filosofia em Pessoa?

A pergunta é importante por uma simples questão de simplificação ou esquematização da sua escrita. Só desta forma podemos conceptualizar e escalar esses conceitos para pilares fundadores de um pensamento. Diremos então que em Pessoa – na nossa perspectiva – tudo é poesia, mas nem tudo é arte ou filosofia. O discurso – a linguagem, se quisermos – é sempre poética, isso é inegável, estando portanto na base de tudo o que lemos de Pessoa o uso estrito e pessoal desse instrumento linguístico. Tudo o que Pessoa diz é poético, seja no sentido que for. É importante compreendermos isto por dois motivos básicos: 1) A integração de argumentos positivos e negativos não significa que existam necessariamente contradições insanáveis, 2) O filtro de quem lê é, muitas vezes,

<sup>50</sup> Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, pág. 47.

<sup>51</sup> Teresa Rita Lopes, *Pessoa Inédito*, pág. 278.

essencial para compreender – querendo dizer que a leitura literal se torna praticamente impossível (muito para além de ser meramente redutora).

Se tudo em Pessoa é poético (ou poesia), a arte aparece na dimensão em que os conceitos ou a (tradução da realidade em símbolos) exige um esforço comunicativo particular que não se esgota em escrever e em ler. A arte é – associada à poesia – um artifício da linguagem simbólica que permite a tradução da literalidade do objecto à subjectividade do entendimento humano. Ou seja, a poesia não existe como “coisa em si”, desligada da necessidade de ser multidimensional e manipulável pela “arte” de quem a utiliza. Se não fosse assim, qualquer um de nós conseguiria ser um poeta, o que não é verdade; se bem que todos nós podemos usar, se bem que num grau inferior, a linguagem poética ou pelo menos lê-la e entendê-la.

O que é então filosofia na obra de Pessoa?

Eu diria que a filosofia é o método. Se tudo é poético e tem de existir a arte para se transformar a realidade objectiva no conteúdo subjectivo da poesia finalizada, a filosofia não é senão o estabelecer de regras que permitem que a arte funcione na realidade de forma a transformá-la em conteúdo poético. De entre estas “regras”, a maior será “o sonho”. Veremos que é a capacidade de “sonhar a realidade” que a consegue transformar em poesia de modo mais eficaz e rápido – é este sonhar que permite a Pessoa ultrapassar os próprios limites do conhecimento, na forma como ele entende em primeira mão e depois transmite esse entendimento a quem o lê.

Porque não é isto um sistema? Parece-me fácil de entender que, talvez até para o próprio Pessoa, seja quase impossível discernir para além da aparência exterior da poesia enquanto um todo que se basta a si mesmo. Para além disso, Pessoa parece também reconhecer que podem coexistir duas filosofias, as teorias básicas da filosofia tradicional e a nova visão da realidade através da atitude plácida (e sonhadora) perante todas as coisas. Neste sentido não é agora de estranhar que Caeiro apareça enquanto elemento fundador desta “sistema alternativo”. É Caeiro a base porque é Caeiro quem vê de forma mais clara as coisas, de forma mais simples. Curiosamente – como veremos – é deixando de pensar que se sonha e é Caeiro quem, essencialmente, deixa de pensar.

Mas antes de entrarmos mais profundamente no “Pessoa-Filósofo”, devemos antes perceber de que forma apareceu e se definiu o “Pessoa-Poeta”. Começemos por ver como Pessoa abordava a própria noção de poder ser poeta.

Na nota biográfica tardia, escrita no ano da sua morte, 1935, ele diz (negrito nosso):

*Profissão* : A designação mais própria será «tradutor», a mais exacta a de «correspondente estrangeiro em casas comerciais». **O ser poeta e escritor não constitui profissão mas vocação.**<sup>52</sup>

Curiosamente, alguns anos antes, em Setembro de 1932, no momento em que concorria à posição de conservador-bibliotecário do Museu-Biblioteca Condes de Castro Guimarães em Cascais ele dizia-se precisamente “escritor” (negrito nosso):

**Fernando Nogueira Pessoa, solteiro, maior, escritor**, residente em Lisboa, na Rua Coelho da Rocha, número dezasseis, primeiro andar, e provisoriamente em Cascais, na Rua Oriental do Passeio, porta dois, vem concorrer perante V.Exa ao lugar de conservador do Museu-Biblioteca Conde de Castro Guimarães, com os fundamentos seguintes, expostos no termo do artigo 6º e seus §§, do Regulamento do Museu-Biblioteca, conforme estão transcritos no anúncio inserto em O Século, de Lisboa, do dia 1 do mês corrente.<sup>53</sup>

Não foi sem luta que Pessoa sonhou ser escritor, porque a sua família nunca o aceitou enquanto tal (como já vimos atrás). Campos disse-o melhor, quando escreveu no poema Lisbon Revisited, em 1923:

Queriam-me casado, fútil, quotidiano e tributável?  
Queriam-me o contrário disto, o contrário de qualquer coisa?  
Se eu fosse outra pessoa, fazia-lhes, a vontade.  
Assim, como sou, tenham paciência!  
Vão para o diabo sem mim,

<sup>52</sup> Cf. Fernando Pessoa, *Cadernos, Diários e Escrita Automática*, pág. 130, Parceria A. M. Pereira

<sup>53</sup> Cf. Fernando Pessoa, *Álbum de fotos*, pág. 174, Parceria A. M. Pereira

Ou deixem-me ir sozinho para o diabo!  
Para que havemos de ir juntos?

Mas, no fim das contas foi Caeiro que melhor definiu a forma como Pessoa afinal se via poeta, quando disse no poema I do *Guardador de Rebanhos*:

Não tenho ambições nem desejos.  
Ser poeta não é uma ambição minha.  
É a minha maneira de estar sozinho.

A inesperada (e triste) realização de que ser poeta ou escritor lhe era impossível de assumir como profissão, trouxe-lhe, porventura, outra realização, pior e simultaneamente melhor porque o fazia assumir a poesia já não como distração mas como destino maior. A sua solidão contribuiu sobremaneira para ele se tornar um poeta melhor, de tal forma que, no raiar da impossibilidade e da loucura de estar tão sozinho, ele chega perto da compreensão de toda a humanidade depois de chegar à compreensão de si mesmo enquanto ser isolado de tudo. É o olhar impossível para o ser sem a influência do ser-para-outros.

É isto que ele ilustra num texto do *Livro do Desassossego*, que nos deixa muitas pistas para entender o papel do sonhar poético em Pessoa (negrito nosso):

O hábito único de sonhar deu-me uma extraordinária nitidez de visão interior. Não só vejo com espantoso e às vezes perturbante relevo as figuras e os décors dos meus sonhos, mas com igual relevo vejo as minhas ideias abstractas, os meus sentimentos humanos — o que deles me resta —, os meus secretos impulsos, as minhas atitudes físicas diante de mim próprio. Afirmo que as minhas próprias ideias abstractas, eu as vejo em mim, eu com uma interior visão real as vejo num espaço interno. E assim os seus meandros são-me visíveis nos seus mínimos.

**Por isso conheço-me inteiramente, e, através de conhecer-me inteiramente, conheço inteiramente a humanidade toda.** Não há baixo impulso, como não há nobre intuito que me não tenha sido relâmpago na alma; e eu sei com que gestos cada um se mostra. Sob as más-caras que as más ideias usam, de boas ou indiferentes, mesmo dentro de nós eu pelos gestos as conheço por quem são. Sei o que em nós se esforça por nos iludir. E assim à maioria das pessoas que vejo conheço melhor do que eles a si próprios. Aplico-me muitas vezes a sondá-los, porque assim os torno meus. Conquisto o psiquismo que explico, porque para mim sonhar é possuir. E assim se vê como é natural que eu, sonhador que sou, seja o analítico que me reconheço.<sup>54</sup>

Mais tarde, Pessoa-ele-próprio reforçava esta visão, falando de “ser poeta para si mesmo”, ou seja aplicando ao próprio entendimento retrospectivo a visão poética:

Eu sou uma antologia.  
Escrevo tão diversamente  
Que, pouca ou muita valia  
Dos poemas, ninguém diria  
Que o poeta é um somente.  
.....  
Depois para si o poeta  
Deve ser poeta também  
Se ele não tem a completa  
Diversidade  
Não é poeta, é só alguém.

Eu graças a Deus não tenho  
Nenhuma individualidade  
Sou como o mundo (...)

13/12/1932

Vemos que rapidamente cresce a vocação em complexidade, sendo que, no fundo, a tendência adivinhada apenas em talento na juventude se torna uma missão de vida. Ser poeta não é, para Pessoa, ser escritor, mas, a partir de certo momento, ser o veículo para um entendimento superior da realidade através do entendimento superior de si mesmo. É a visão múltipla de si mesmo que lhe permite depois a visão múltipla das coisas fora de si mesmo.

---

<sup>54</sup> *Livro do Desasoscego*, Tomo I, pág. 76.

Há uma confusão apenas aparente entre ser poeta (no sentido de vocação) e filósofo (no sentido de investigador da verdade). Na realidade as duas evoluem em paralelo e confluem uma na outra de diversas formas.

Em nenhum sítio isto é tão evidente como no texto em que Pessoa fala do processo de iniciação e o compara analogicamente ao processo da escrita poética (negritos nossos):

Uma comparação com coisas mais simples tornará isto mais claro, creio. **Suponhamos que o escrever grande poesia é o fim da iniciação.** O grau de Neófito será a aquisição dos elementos culturais com que o poeta terá de tratar ao escrever poesia e que são, grau a grau e no que se afigura ser uma analogia exacta: 0) gramática, 1) cultura geral, 2) cultura literária particular, 3) [incompleto no original, e a numeração salta] O grau de Adepto será, extraindo a analogia da mesma maneira 5) o escrever poesia lírica simples como num poema lírico comum, 6) o escrever poesia lírica complexa como em, 7) o escrever poesia lírica ordenada ou filosófica como na ode.

O grau de Mestre será, da mesma maneira: 8) o escrever poesia épica, 9) o escrever poesia dramática, **10) a fusão de toda a poesia, lírica, épica e dramática em algo para lá de todas elas.**

Ao leitor desta analogia literária ocorrerão três observações. A primeira é que se pode ser poeta sem os graus de Neófito, Adepto do primeiro grau de Adepto sem sequer se «tomar» o primeiro grau de neófito. A segunda é que a progressão descrita não corresponde à que habitualmente acontece na vida, seja ela a de um poeta ou a de qualquer outro homem. **A terceira é que a função de toda a poesia, lírica, épica e dramática, em algo que fica para além das três, é uma realização que excede a compreensão.**

Levei o leitor a fazer estas observações para que eu pudesse, replicando-lhes, completar a analogia com uma explicação.

Quanto à primeira observação: O primeiro grau de Adepto é, na verdade, o primeiro grau real da iniciação real. Um místico simples, que funde a sua fé e a sua vida, atingiu o começo da iniciação real, enquanto o neófito aperfeiçoado, no qual a fé (ou conhecimento) e a vida ainda estão separados, não a atingiu. Mas se o Adepto espontâneo tiver atingido o Quinto Grau sem ter passado pelos cinco primeiros (que incluem o grau Zero), terá de permanecer largo tempo à entrada da Câmara do Meio, onde se pode adequadamente dizer estar «colocado» o primeiro grau de Adepto. Para passar ao Sexto Grau ele terá, em certo sentido, de voltar ao princípio.<sup>55</sup>

A poesia é equiparada, sem qualquer engano, a um processo contínuo de aproximação à verdade iniciática, sendo que a arte não existe meramente enquanto arte.

Enquadra-se neste processo de alcançar a verdade a criação de personalidades distintas umas das outras que permitem a Fernando Pessoa, enquanto demiurgo, a exploração da diversidade que o faz poeta, sem a necessidade imanente dos “outros”. Ou seja, há aqui um fluxo bidireccional entre criar os heterónimos e ser um melhor poeta. Sem a criação daquelas personagens, Pessoa não seria o poeta que chegou a ser, mas para os criar tinha de o fazer poeticamente.

E fazendo-o, perdeu-se a si mesmo. Mas, novamente, antecipamos conclusões.

Temos antes (e agora) que passar a Pessoa-Filósofo. Para tal recordamos um texto de Álvaro de Campos, bastante extenso, que nos será imensamente precioso para a nossa análise (negritos nossos):

É costume dizer-se, desde que alguém começou a dizê-lo, que **para compreender um sistema filosófico, é preciso compreender o temperamento do filósofo.** Como todas as coisas com ar de cenas, e que se espalham, isto é asneira; se o não fosse, não se teria espalhado. Confunde-se a filosofia com a formação dela. O meu temperamento pode levar-me a dizer que dois e dois são cinco, mas a afirmação de que dois e dois são cinco é falsa independentemente do meu temperamento, seja ele qual for. Pode ser interessante saber como é que eu vim a afirmar essa falsidade, mas isso nada tem com a própria falsidade, tem que ver somente com a razão do seu aparecimento.

O meu mestre Caeiro era um temperamento sem filosofia, e por isso a filosofia dele - que a tinha, como toda a gente - não é susceptível sequer destas brincadeiras do jornalismo intelectual. Não há dúvida que, sendo um temperamento, isto é, sendo um poeta, o meu mestre Caeiro exprimiu uma filosofia, isto é, um conceito do universo. Esse conceito do universo é, porém, instintivo e não intelectual; não pode ser criticado como conceito, porque não está lá, e não pode ser criticado como temperamento, porque o temperamento não é criticável.

As ideias organicamente ocultas na expressão poética do meu mestre Caeiro tentaram definir-se, com maior ou menor felicidade lógica, em certas teorias do Ricardo Reis, em certas teorias minhas, e no sistema filosófico - esse perfeitamente definido - do António Mora. Tão fecundo é Caeiro que cada um de nós três, devendo todos

---

<sup>55</sup> “Ensaio sobre a Iniciação” in *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética - Fragmentos do espólio*, Presença, 1985.

o pensamento da alma ao nosso mestre comum, produziu uma interpretação da vida inteiramente diferente da de qualquer dos outros dois. Verdadeiramente, não há direito de comparar a minha metafísica, e a do Ricardo Reis, que são meras vaguidades poéticas tentando esclarecer-se (ao contrário de em Caeiro, onde a alma era de certezas poéticas não buscando esclarecer-se), com o sistema de António Mora, que é realmente um sistema, e não uma atitude ou um remexer. Mas, enfim, ao passo que Caeiro afirmava coisas que, estando todas certas umas com as outras (como todos percebíamos) numa lógica que excede - como uma pedra ou uma árvore - a nossa compreensão, não eram contudo coerentes na sua superfície lógica, tanto o Reis, como eu (não falemos no Mora, por nosso superior em qualidade nesta matéria) tentávamos encontrar uma coerência lógica no que pensávamos, ou supunhamos que pensávamos, a respeito do Mundo. E isso, que pensávamos ou supunhamos que pensávamos, a respeito do mundo, isso devíamos a Caeiro, descobridor das nossas almas, colonizadas depois por nós.

Pessoa-Álvaro de Campos começa por falar de Caeiro. A filosofia de Caeiro (como a sua obra), é sempre equiparada à sua vida, sendo que Pessoa realça o facto de ele não ser um escritor (ou um fazedor de ideias ou conceitos) mas apenas alguém que, através dos seus actos, marcava a sua convicção da forma mais indelével possível. É neste sentido que Pessoa fala das “ideias organicamente ocultas na expressão póstica” - Caeiro não expressa ideias mas sim acções poéticas que se definem por ideias subjacentes. A poesia de Caeiro é, devemos sempre lembrar, uma *poiesis*, de si mesma no sentido em que forma o próprio homem num dever-ser contínuo e construtivo desse mesmo ser. Sem poesia Caeiro não existe, mas ao existir ele é a sua própria poesia; num ritmo sequencial entre expressar e existir.

Caeiro não define nada ele mesmo - ele não tem uma filosofia, muito menos um sistema de ideias. Ele apenas é. Apenas existe. São depois os seus discípulos que tentam definir este sistema, sobretudo Mora. Neste sentido é compreensível que Caeiro seja o paganismo mas não seja pagão, muito menos um doutrinador pagão. A forma mais pura da expressão do paganismo exige essa purificação, essa contrição exagerada no facto de Caeiro não pensar a sua própria vida. Trata-se, ao fim ao cabo, de uma espécie de santidade, em que o poeta não se suja com a realidade porque a torna sua, enquanto se torna natural com ela. A aproximação à natureza das coisas, a esta pureza inicial, é essencial para a determinação absoluta e convicta deste sistema (que em rigor só existe depois da própria morte de quem o iniciou e acaba por exigir a morte jovem de Caeiro).

Caeiro apresenta “certezas poéticas” que não são criticáveis ou sequer analisáveis. Ele tinha a certeza absoluta daquilo em que acreditava e isso não se pode derrubar porque quem vive assim, vive num grau de pureza intelectual que já é poético e não racional. Neste sentido apenas Caeiro vive a sua convicção poética ao mais alto grau - é ele o santo-dos-santos, o local mais sagrado da poesia Pessoaana, onde não vive a dúvida ou a incerteza. Os pensamentos dos seus discípulos, por outro lado, são já “atitudes”, não convicções absolutas. Eles duvidam e querem entender, não se vivem absolutamente nas suas ideias primárias e completas. Caeiro não quer entender nada, ele não quer a verdade, porque a verdade habita-o no seu desconhecimento dela, nessa naturalidade.

É de profunda importância o que acabámos de dizer, sobretudo porque tudo o que nasce de Caeiro, nasce estropeado e falso, menor.

Como diz Pessoa-Álvaro de Campos, o que os seus discípulos pensavam acerca do mundo deviam a Caeiro, que lhes tinha “descoberto as almas”, mas estas, depois tinham sido “colonizadas” de forma independentemente de Caeiro, como um pai que abandona os seus filhos depois de morto, sem hipótese de os guiar ou educar. Na realidade é ainda pior do que a figura do pai morto ou ausente, porque sentimos que Caeiro mesmo vivo nada serviria de pedagogo, porque nenhum deles poderia ser outro Caeiro - o mestre existe também enquanto figura impossível para quem o segue e que sabe nunca o poder replicar em exemplo. As almas que o seguem perdem-se porque nunca serão como ele, senão no seu exemplo oposto - acabam apenas por, atormentadas, confirmarem a sua incapacidade de viver na tranquilidade bendita do mestre morto jovem e calmo, como as plantas, como as árvores e as pedras, os rios e os montes.

É o que ele diz de seguida (negritos nossos):

Propriamente falando, **Reis, Mora e eu somos três interpretações orgânicas de Caeiro. Reis e eu, que somos fundamentalmente embora diversamente poetas, interpretamos ainda com sujidades do sentimento. Mora, puramente intelectual, interpreta com a razão;** se tem sentimento, ou temperamento, anda disfarçado.

A base da obra poética (e filosófica) em Pessoa é necessariamente vaga mas pura. Caeiro estabelece o dogma impossível de replicar por quem se segue e é morto por causa disso mesmo. É necessário que ele morra, como Jesus, para que o seu mito sobreviva. Reis, Mora e Campos, tal como Pessoa-ele-próprio, são variações sujas do seu mestre; são “os que se seguem”, nada mais. Os heterónimos (e o ortónimo), poetas, pensam pois “com a sujidade do sentimento” as coisas das suas próprias vidas. As personagens como Mora, escondidos sob o pretenso racionalismo do seu carácter, escondem o sentimento com a razão.

O conceito da vida, formado por Ricardo Reis, vê-se muito claramente nas suas odes, pois, quaisquer que sejam os seus defeitos, **o Reis é sempre claro. Esse conceito da vida é absolutamente nenhum, ao contrário do de Caeiro, que também é nenhum, mas às avessas.** Para Ricardo Reis, nada se pode saber do universo, excepto que nos foi dado como real um universo material. Sem necessariamente aceitarmos como real esse universo, temos que o aceitar como tal, pois não nos foi dado outro. Temos que viver nesse universo, sem metafísica, sem moral, sem sociologia nem política. Conformemo-nos com esse universo externo, o único que temos, assim como nos conformariamos com o poder absoluto de um rei, sem discutir se é bom ou mau, mas simplesmente porque é o que é. **Reduzamos a nossa acção ao mínimo, fechando-nos quanto possível nos instintos que nos foram dados, e usando-os de modo a produzir o menos desconforto para nós e para os outros, pois tem igual direito a não ter desconforto. Moral negativa, mas clara.** Comamos, bebamos e amemos (sem nos prender sentimentalmente à comida, à bebida e ao amor, pois isso traria mais tarde elementos de desconforto); a vida é um dia, e a noite é certa; não façamos a ninguém nem bem nem mal, pois não sabemos o que é bem ou mal, e nem sequer sabemos se fazemos um quando supomos fazer o outro, a verdade, se existe, é com os Deuses, ou seja com as forças que formaram ou criaram, ou governam, o mundo - forças que, como na sua acção violam todas as nossas ideias do que é moral e todas as nossas ideias do que é imoral, estão patentemente além ou fora de qualquer conceito do bem ou do mal, nada havendo a esperar delas para nosso bem ou até para mal nosso. Nem crença na verdade, nem crença na mentira; nem optimismo nem pessimismo. Nada: a paisagem, um copo de vinho, um pouco de amor sem amor, e a vaga tristeza de nada compreender e de ter que perder o pouco que nos é dado. Tal é a filosofia de Ricardo Reis. É a de Caeiro endurecida, falsificada pela estilização. Mas é absolutamente a de Caeiro, de outro modo: o aspecto côncavo daquele mesmo arco de que a de Caeiro é o aspecto convexo, o fechar-se sobre si mesmo daquilo que em Caeiro está virado para o Infinito - sim, para o mesmo infinito que nega.

**É isto - este conceito tão fundamente negativo das coisas - que dá à poesia de Ricardo Reis aquela dureza, aquela frieza, que ninguém negará que tem,** por mais que a admire; e quem a admira - pouca gente - é por essa mesma frieza, aliás, que a admira. **Nisto, de resto, Caeiro e Reis são iguais, com a diferença que Caeiro tem frieza sem dureza; que Caeiro, que é a infância filosófica da atitude de Reis, tem a frieza de uma estátua ou de um píncaro nevado, e Reis tem a frieza de um belo túmulo ou de um maravilhoso rochedo sem sol nem onde haver musgos.** E é por isto que, sendo a poesia de Reis rigorosamente clássica na forma, é totalmente destituída de vibração - mais ainda que a de Horácio, apesar do maior conteúdo emotivo e intelectual. A tal ponto é intelectual, e portanto fria, a poesia de Reis, que quem não compreender um poema dele (o que facilmente sucede, dada a excessiva compressão) não lhe apreende o ritmo.

Reis, como vemos na parte do texto descrita em cima, é a declinação de Caeiro em termos filosóficos mas corpóreo de forma distinta do seu mestre. Reis anula a vida, como Caeiro, mas não porque a torne sua - é o oposto, ele repudia-a. É um estóico estranho, demasiado contemplativo. Neste sentido devemos considerar Reis como o primeiro heterónimo filosófico no seguimento de Caeiro, porque a sua “filosofia” é a filosofia de Caeiro mas já sem Caeiro. Na incapacidade de aceitar a vida tal como ela é e de vivê-la inteiramente assim, Reis degenera para uma contemplação simbólica das coisas, pensando-as ao ponto de as retirar da sua natureza primordial. Reis não se prende a nada porque nada tem significado para ele. Ele é um estranho à vida.

Porquê? Porque depois de Caeiro nada se pode compreender. A verdade perde-se quando se começa a pensar nela - esta é, paradoxalmente, uma verdade em si mesma. Caeiro não pensava. Como Reis não sabe ser como Caeiro (porque, na realidade, ninguém pode ser como Caeiro), ele pensa e, pensando, arruína-se. A filosofia de Reis é assim, a filosofia de Caeiro “endurecida, falsificada pela esterilização”. Melhor que ninguém Campos a define enquanto uma “filosofia côncava”, fechada sobre si mesma, perante a “filosofia convexa” de Caeiro, aberta ao infinito.

Reis é então Caeiro sem a convicção absoluta de si mesmo. E isso faz toda a diferença. Porque Reis é já a expressão de uma filosofia perdida, dura, menos natural. A própria emoção em Reis é simbólica, mais simbólica do que a que estará presente em qualquer poesia estritamente clássica. A razão é que esta não é apenas uma poesia, mas uma poesia imensamente imbuída de filosofia e da noção de que a verdade está já fora do alcance do poeta. Reis parece mesmo transformar-se na sua forma de escrever, de se perder no seu formalismo exagerado; por substituir a natureza pela forma, por ter de substituir a natureza de Caeiro por algo que lhe seja a ele mais familiar.



Comigo o que se passou foi o mesmo que o que se passou com Ricardo Reis, com a diferença que foi o contrário. O Reis é um intelectual, com o mínimo de sensibilidade de que um intelectual precisa para que a sua inteligência não seja simplesmente matemática, com o mínimo do que ente humano precisa para se poder verificar pelo termómetro que não está morto. Eu sou exasperadamente sensível e exasperadamente inteligente. Nisto pareço-me (salvo um bocado mais de sensibilidade, e um bocado menos de inteligência) com o Fernando Pessoa; mas, ao passo que no Fernando a sensibilidade e a inteligência entrepenetram-se, confundem-se, interseccionam-se, em mim existem paralelamente, ou, melhor, sobrepostamente. Não são cônjuges, mas gémeos desavindos. Assim, expontaneamente formei a minha filosofia daquela parte da insinuação de Caeiro de que Ricardo Reis não tirou nada. Refiro-me à parte de Caeiro que está integralmente contida naquele verso, «E os meus pensamentos são todos sensações»; o Ricardo Reis deriva a sua alma daquele outro verso, que Caeiro se esqueceu de escrever, «as minhas sensações são todas pensamentos». Quando me designei como «sensacionista» ou «poeta sensacionista» não quis empregar uma expressão de escola poética (santo Deus! escola!); a palavra tem um sentido filosófico.

**Não creio em nada senão na existência das minhas sensações; não tenho outra certeza, nem a do tal universo exterior que essas sensações me apresentam. Eu não vejo o universo exterior, eu não oiço o universo exterior, eu não palpo o universo exterior.** Vejo as minhas impressões visuais; oiço as minhas impressões auditivas; palpo as minhas impressões tácteis. Não é com os olhos que vejo, mas com a alma; não é com os ouvidos que oiço, mas com a alma; não é com a pele que palpo, é com [a alma.] E, se me perguntarem o que é a alma, respondo que sou eu. **De aqui a minha divergência fundamental do fundamental intelectual de Caeiro e de Reis, mas não do fundamental instintivo e sensitivo em Caeiro. Para mim o universo é apenas um conceito meu,** uma síntese dinâmica e projectada de todas as minhas sensações. Verifico, ou cuido verificar, que coincidem com as minhas grande número das sensações de outras almas, e a essa coincidência chamo o universo exterior, ou a realidade. **Isso nada prova da realidade absoluta do universo porque existe a hipnose colectiva.** Já vi um grande hipnotizador obrigar um grande número de pessoas ver, positivamente ver, a mesma hora falsa em relógios que o não estavam. Concluo de aqui a existência de um Hipnotizador supremo, a quem chamo Deus, porque consegue impor a sua sugestão à generalidade das almas, as quais, contudo, não sei se ele criou ou não criou, porque não sei o que é criar, mas que é possível que criasse, cada uma para si mesma, como o hipnotizador me pode sugerir que sou outra pessoa ou que sinto uma dor que eu não posso dizer que não sinto, pois que a sinto. **Para mim ser «real» consiste em ser susceptível de ser experienciado por todas as almas; e isto obriga-me a acreditar num Hipnotizador Infinito, pois criou uma sugestão chamada universo capaz de ser experienciado por todas as almas, não só reais, mas até possíveis. À parte isto, sou engenheiro - isto é, não tenho moral, política ou religião independente da realidade real mensurável das coisas mensuráveis, e da realidade virtual das coisas imensuráveis. Também sou poeta, e tenho uma estética que existe por si mesma, sem ter que ver com a filosofia que tenho ou com a moral, a política ou a religião que sou ocasionalmente forçado a ter.**

Por fim Álvaro de Campos fala de si mesmo, para se opor a Reis. Se Reis expurga toda a sensibilidade da sua filosofia, Campos põe na sua filosofia toda a sua sensibilidade. Campos leva este princípio ao extremo, acreditando que toda a realidade verdadeira é apenas a realidade expressa em sensações – só o universo sentido é verdadeiro e isso quer dizer que o universo não é apenas o universo mas a nossa ideia do universo.

Campos é então um segundo grau de degeneração da filosofia instintiva de Caeiro. Ou, se quisermos, um primeiro grau lateral, se colocarmos Campos ao lado de Reis na forma como um degenera positivamente e outro negativamente quando os relacionamos com o seu mestre.

Campos também se revela porventura mais materialista que Caeiro – ele acredita apenas naquilo que sente tal como Caeiro apenas sabia aquilo que via e sentia. A diferença fundamental, no entanto, é que a sensibilidade de Campos é envenenada pela inteligência. Ele nunca se limita a sentir, senão sente com a imaginação enquanto forma de intelecto e, operando assim, transforma a própria realidade exterior sob a vontade do seu ser. Tudo o que é, é através dele.

António Mora, sim. Esse realmente, recebendo de Caeiro a mensagem na sua totalidade, se esforçou por traduzi-la em filosofia, esclarecendo, recompondo, reajustando, alterando aqui e ali. **Não sei se a filosofia de António Mora será o que seria a de Caeiro, se o meu mestre a tivesse. Mas aceito que seria a filosofia de Caeiro, se ele a tivesse e não fosse poeta, para a não poder ter.** Assim como da semente se evolva a planta, e a planta não é a semente magnificada, mas uma coisa inteiramente diferente em aspecto, assim do germen contido na totalidade da poesia de Caeiro saiu naturalmente o corpo diferente e complexo que constitui a filosofia de Mora. Vou deixar a exposição da filosofia de Mora para o trecho seguinte a este. Estou cansado de querer entender.<sup>56</sup>

Para o fim ficou Mora, porque Mora é o único a “receber a mensagem por inteiro” do mestre, mero veiculador e sistematizador dessa mesma mensagem, com pouca ou nenhuma individualidade. No entanto há em Mora uma falha monumental, que não escapa a Campos – a filosofia que Mora

---

<sup>56</sup> Pessoa por Conhecer, 372.

constrói em volta de Caeiro não é a filosofia de Caeiro, mas também ela uma forma degenerada daquela. Aliás, como bem diz Campos, nem sabemos sequer se podemos chamar à filosofia de Caeiro uma verdadeira filosofia, porque Caeiro não quer saber nada, apenas existe. Se entendermos a filosofia etimologicamente, enquanto descoberta e paixão pela verdade, o que dizer da filosofia de alguém que não pretende saber a verdade?

Parece que nos fica o entendimento que estabelece a impossibilidade de uma verdadeira filosofia para Caeiro, porque Caeiro poetiza a realidade e nisso tem a única filosofia possível.

Se regressarmos agora ao texto inicial, que em Pessoa se define enquanto poeta animado pela filosofia, podemos entender melhor o que ele queria dizer: de forma muito simples, o objectivo maior da Pessoa enquanto investigador da verdade das coisas é ignorar a necessidade de procurar a verdade. Trata-se do frio e negro postigo que leva ao grande salão dourado que são todas as filosofias humanas! Caeiro bastou-se com a vida e não quis saber de mais nada – isto se ignorarmos as pequenas dúvidas que nos mostraram os seus poemas inconjuntos. Ele foi inteiramente poeta, não só naquilo que escrevia mas sobretudo na forma como vivia. Só foi filósofo na dimensão em que a poesia lhe permitia viver a sua vida de forma mais completa, ficando-se aquém de um qualquer objectivo de saber ou descobrir qualquer espécie de verdade.

No entanto o que aconteceu de profundamente curioso com Pessoa foi a forma como ele encarou o fenómeno Caeiro de um ponto de vista filosófico. Porque é que Caeiro não foi suficiente para Pessoa? Qual a razão para a criação e desenvolvimento dos seus discípulos quando Caeiro já tinha atingido toda a filosofia possível na sua forma mais pura?

Este “erro” apresenta a sua natureza evidente se considerarmos algo que já dissemos – Pessoa não escreve filosofia mas sim poesia. É por esta razão que aparecem discípulos a Caeiro, quando Caeiro, só por si, se bastaria enquanto filósofo. Afinal, para que razão Caeiro precisaria de discípulos, senão para estender poeticamente (e de forma degenerada) as suas indicações filosóficas primárias? Habitado desde a sua infância a construir personagens imaginários, Pessoa não se conseguiu deixar ficar por Caeiro, imaginando-lhe logo discípulos que, o continuando, também lhe davam a completa amplitude para a exploração de toda uma nova poesia, aquilo a que nós próprios já chamámos a “invenção de uma nova literatura”<sup>57</sup>.

Um sinal adicional que acresce ao que dissemos é a frase do diário de 1906 (nove anos antes):

Tenho de ler mais poesia, para neutralizar de alguma maneira os efeitos da filosofia pura.

Poderá parecer que Fernando Pessoa reduziu a probabilidade de produzir um trabalho verdadeiramente revolucionário, mas este não é de todo o caso, como se compreenderá. O “plano” de Pessoa ir-se-á desenvolver progressivamente com a invenção, não só de uma literatura, mas com a invenção de todos os protagonistas da mesma – a primeira das substituições que Pessoa vai operar na sua própria realidade. Começando pela criação dos heterónimos principais, Fernando Pessoa, nesta altura da sua vida já profundamente isolado (embora nem sempre só), vai perceber rapidamente a possibilidade de usar este tipo de processos para algo ainda mais ambicioso: criar toda uma vida alternativa, num sentido intimamente simbólico (e filosófico). De todas as razões avançadas ao longo do tempo para a criação heteronímica, a mais plausível será finalmente a criação de uma realidade segura e familiar que Pessoa não conseguia alcançar na sua vida quotidiana. Esta criação começará com as personagens fictícias, mas não ficará por aí. Veremos de seguida como se estrutura este processo de transformação de uma realidade externa numa realidade interna simbólica, começando por discutir a base dessa mesma transformação: as sensações.

---

<sup>57</sup> Cf. *Uma Biografia do Íntimo, 1905-1915*, II. Edição disponível em [www.umfernandopessoa.com](http://www.umfernandopessoa.com)

## **PARTE V**

### **PRIMEIRA CERTEZA: A SENSACÃO**

*A filosofia aproxima a sensação e o objecto, busca investigar quais as suas íntimas relações.*

1916

Não é fácil perceber, pelo menos numa primeira abordagem, o que poderá estar na base da filosofia Pessoaana. Será esta filosofia baseada numa concepção materialista da realidade, num objectivismo absoluto de todas as coisas? Ou então, num aparente oposto, será a base da filosofia de Pessoa mais do que apenas a constatação estóica do que é dado aos sentidos, dando pleno e irreduzível uso à emoção na análise do mundo? Estará a sua essência numa mistura de tudo isto?

Já dissemos que Pessoa se bastaria como filósofo com a obra de Caeiro, porque em Caeiro é apresentada uma filosofia plenamente coerente, simples e directa. No entanto julgamos essencial perceber que, pelo uso da poesia, a filosofia em Pessoa não se pode ficar por Caeiro – agora por duas razões: porque a poesia vai além do (imediato) objectivo e porque além do objectivo estão Reis e Campos. É por Pessoa ser um filósofo-poeta que não lhe basta Caeiro e é não existir só Caeiro que traz uma verdadeira riqueza à filosofia de Pessoa, sobretudo na forma como nos apresenta uma solução à ultrapassagem dos limites da discussão de tudo aquilo que “não pode ser dito”. O que “não pode ser dito” não é dito por Caeiro – Caeiro é, neste sentido, o que podíamos considerar um filósofo da linguagem, embora aborde este problema não pela linguagem mas por uma aproximação à natureza absoluta das coisas. Caeiro diz-nos que todo o significado imanente das coisas está na sua natureza e nós quereremos compreendê-las é afastarmo-nos desse significado imanente. A compreensão – entendida nos termos da razão e emoção humana – destrói a possibilidade de alcançarmos uma verdade primordial que apenas se revela não se revelando, que apenas pode ser atingida quando não a procurarmos, por ser uma verdade insofismável e instintiva.

Mas, se é verdade que a realidade existe enquanto si mesma, sem ser interpretada, há um enorme problema na “teorização” de Caeiro: como sabemos se a realidade é verdadeira?

Este problema aparece muito cedo nos textos filosóficos de Fernando Pessoa, por exemplo neste texto de Charles Robert Anon:

Empirical investigation can lead to nothing, for it is based upon an illusion – on a coherent illusion, but nonetheless, an illusion. When I say can lead to nothing, I mean it cannot be made the basis of a philosophic system.<sup>58</sup>

*A investigação empírica não leva a nada, porque é baseada numa ilusão – numa ilusão coerente, mas mesmo assim, uma ilusão. Quando digo que não leva a nada, quero dizer que não pode ser construída como base de um sistema filosófico.*

É muito curioso que, mesmo antes do aparecimento de Caeiro, Pessoa já tenha em si mesmo a discussão filosófica que o assistimos ter, nestes exactos termos. Ele, antes de Caeiro, já se coloca a questão da existência da realidade empírica, materialista. Claro que esta é uma discussão antiga, trazida para a frente da batalha por Descartes, com o seu *cogito ergo sum*, mas é nestes termos modernos que se assume enquanto uma discussão plenamente cheia de sentido e, agora mais do que nunca, despida de qualquer religiosidade.

Talvez seja possível, então, entender a necessidade dos discípulos enquanto realização desta impossibilidade de ter a realidade enquanto base absoluta de um sistema filosófico. A obra de Caeiro, por muito perfeita que possa parecer, sofre de uma terrível falha, que a faz colapsar enquanto filosofia, mesmo que se mantenha igual enquanto poesia. O objectivo de Pessoa será, temos de o reforçar, aliar sempre a poesia a uma missão de atingir um conhecimento superior, nunca é um objectivo puramente literário.

Se aceitarmos que não conseguimos provar a realidade como sendo verdadeira ou falsa, temos de aceitar que a realidade é – ela própria – um resultado do nosso entendimento dela: é a “nossa” realidade, a realidade que sentimos e percebemos. Não quer isto dizer necessariamente que apenas a realidade percebida exista, mas quer certamente dizer que a realidade é diferente para as diferentes pessoas que a percebem, mesmo que apenas marginalmente. Essa diferença na constituição da realidade percebida coloca um problema inicial: como podemos definir um sistema de conhecimento se a primeira certeza varia de observador para observador?

---

<sup>58</sup> Charles Robert Anon, *On the limits of science*

Voltemos um pouco atrás e lembremos o que Pessoa considerava ser o principal problema da filosofia (negritos nossos):

«O problema central da filosofia é a filosofia que a si própria se põe como problema.» Por que precisamos de filosofia?

A ideia fundamental do ser, ou da realidade, ou da verdade, eis o que procuramos na Filosofia. A Filosofia é a demanda do ser. O **que é o Ser, o que é a realidade? Este é o problema da filosofia.**<sup>59</sup>

Só depois de colocar esta premissa é que Pessoa coloca sistematicamente os passos necessários para atingirmos alguma espécie de resultados no conhecimento de uma coisa. Segundo ele, a realidade apresenta-nos o desafio da relação entre sujeito (quem quer conhecer) e objecto (o que quer ser conhecido), sendo que entre ambos é apresentado o conceito de sensação. A sensação não é, no entanto, apenas a relação entre sujeito e objecto, pois a sensação incorpora o próprio objecto dentro si mesma.<sup>60</sup> Relembramos que Pessoa parece ter plena consciência que a filosofia, para ser útil, para sobreviver à ciência e não ser substituída por ela, tem de estabelecer a forma de combater o seu primeiro e maior inimigo: a necessidade de filosofar. Filosofar, no sentido operativo de usar os princípios da filosofia para atingir um grau de conhecimento sobre um determinado objecto, apenas será possível se conseguirmos aproximar o sujeito do objecto usando um método eficaz e sobretudo válido cientificamente.

Porque é que já não basta pensar?

A pergunta pode parecer descabida, mas o principal desafio trazido pela ciência é nada mais do que a colocação de limites ao pensamento pela análise objectiva da realidade imanente. A ciência também pretende aproximar sujeito e objecto de forma a obter conhecimento, mas a ciência não procura a “relação íntima” entre sujeito e objecto, a sua forma e natureza, mas antes o que de directos e pode retirar desta relação.

Pessoa apresenta-nos as relações entre sujeito e objecto de três formas essenciais:

Científica, onde o objecto está distanciado do sujeito e pode ser analisado sem ele (e sem a sensação).

Filosófica (e metafísica), onde o objecto e sujeito se aproximam o máximo possível e onde a sensação é tomada em conta.

Artística, onde o objecto e o sujeito se podem confundir com a própria sensação, que está na própria base da expressão artística.

A escola de pensamento dominante no tempo de Pessoa é ainda predominantemente filosófica e metafísica, mas isso rapidamente mudará com a Segunda Guerra Mundial. Após o segundo grande conflito mundial, o pensamento europeu vai virar-se para a ciência, restringindo a filosofia no seu alcance como nunca o tinha feito antes. Não que antes não tenham existido escolas objectivas de pensamento, mas o facto é que agora a ciência pode finalmente assumir plenamente o lugar antes proposto apenas à filosofia, a uma filosofia que – ao longo de séculos – parece ter sempre falhado no que toca à questão do conhecimento.

Antes de avançarmos é preciso que se diga que a ciência não apresenta a resposta que a filosofia não conseguia apresentar, nomeadamente qual é a relação íntima do sujeito com o objecto, qual a natureza íntima das coisas na relação eu-coisa. A ciência “apenas” apresenta uma resposta relativamente ao objecto propriamente dito – sabe indicar a natureza restrita do objecto, medindo-o, comparando-o, mas não definindo-o de forma relativa ou necessariamente contextual na experiência humana. É importante lembrarmo-nos sempre desta “limitação” quando falamos da ciência enquanto pretendente a ocupar o lugar da filosofia. A ciência restringiu sempre o seu escopo e objectivo – pretendeu sempre analisar apenas o objecto enquanto objecto e dar-nos o conhecimento restrito do objecto. A filosofia pretendeu sempre dar-nos a relação do objecto com

---

<sup>59</sup> Fernando Pessoa, *À Procura da Verdade Oculta*, Europa-América, pág. 52.

<sup>60</sup> Cf. *À Procura da Verdade Oculta*, Europa-América, pág. 78.

o sujeito, de forma contextualmente relevante. A forma como esse contexto se revela é a forma como podemos construir teorias materialistas ou idealistas, presas a uma realidade imanente dos sentidos ou a uma realidade imperceptível das ideias. Neste sentido parece haver uma clara fronteira entre o que é a compreensão científica objectiva, restringida ao estudo do objecto e nada mais do que isso e a compreensão mais alargada (pelo menos teoricamente) no campo filosófico e artístico.

Um leitor mais atento poderá no entanto objectar que, por muito que a filosofia e a arte pretendam alargar o campo do que pode ser conhecido, isso de nada vale porque nós continuamos sem acesso à “verdade das coisas”, ao significado inteiro da íntima relação entre sujeito e objecto. Esta objecção é de extrema importância, porque não basta realmente quereremos ampliar o que pode ser conhecido, devemos, claramente, abordar os problemas que surgem com essa ampliação, para que consigamos de facto realizá-la de forma correcta e final. Um dos grandes problemas da filosofia (e, em menor grau da arte) foi sempre a ambição de conhecer sem o cuidado de regulamentar devidamente a ampliação desse desejo de conhecimento através de regras que nos permitam saber como alcançaremos devidamente essa ampliação.

De forma redutora – mas eficaz, a meu ver – o único problema que se coloca na ampliação do conhecimento humano é a forma como abordamos a sensação.

Já vimos anteriormente que não podemos discutir a validade do conhecimento científico, isto se aceitarmos – e não podemos senão aceitar – que esse conhecimento será sempre restrito, será sempre um conhecimento limitado do objecto isolado em si mesmo. A única ampliação possível do conhecimento humano vem da consideração da validade contextual do objecto – se quisermos colocar a questão em termos filosóficos diríamos: qual o significado transcendente da realidade imanente? Qual o significado do objecto no seu contexto humano? Não nos interessa nenhum outro contexto, porque somos humanos; é no contexto humano que nos interessa compreender as coisas dentro e fora de nós. Se verificarmos com cuidado, todas as grandes questões filosóficas são questões do significado contextual (transcendente) dos objectos. O que somos? Quem nos criou? Qual a utilidade da vida? Existe uma moralidade absoluta no nosso comportamento? Porque é que algo é belo? Porque é que algo é útil? O que é uma vida bem vivida? O que é a felicidade? O que é a morte? Todas estas perguntas podem, em maior ou menor grau, ser respondidas por “simples” análise científica. No entanto essas respostas serão, sem excepção redutoras, porque o conhecimento científico é um conhecimento inerentemente redutor devido à sua objectividade.

A intromissão da sensação no processo do conhecimento parece ser a chave que pode desvendar a possibilidade de conhecermos para além do objecto isolado de tudo o resto.

No entanto devemos desde já avisar para o facto de que a sensação não é o único elemento na filosofia Pessoaana que deve ser revelado de forma a entendermos o sistema que pretendemos coeso e inteiro. Trata-se apenas do primeiro passo, mas sendo o primeiro, é o passo fundador.

Mas o que é final a sensação? Se lermos tudo o que Fernando Pessoa escreveu sobre este tema e mais amplamente sobre o Sensacionismo (que ele considera uma teoria ou “atitude” literária fundada na noção da sensação), não encontraremos nenhuma definição estrita de sensação. Pessoa diz muitas coisas sobre a sensação. Diz que ela é “tudo”, é a “realidade essencial”, a “quarta dimensão das coisas”, que “está na base de toda a arte”, que a “arte é a personalização da sensação”, que para ser transmitida deve ganhar “um cunho estético (artístico)”, que “devemos sentir tudo de todas as maneiras”.<sup>61</sup>

O texto essencial sobre a sensação é bastante breve, mas torna-se essencial reproduzi-lo agora:

1. Tudo é sensação.
2. Sensação compõe-se de objecto sentido e da sensação, propriamente dita.
3. Perante este fenómeno basilar da vida psíquica, a humanidade tem três atitudes: a ciência, a filosofia (a metafísica) e a arte.

---

<sup>61</sup> Consultar, sobre a Sensação e o Sensacionismo: *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, págs. 785 e segs.

4. A ciência cinde sensação e objecto — e, ou se ocupa do objecto independentemente do que a sensação dele vale (ciências físicas, naturais, (...)) ou da sensação independentemente do objecto (psicologia).
5. A filosofia aproxima a sensação e o objecto, busca investigar quais as suas íntimas relações.<sup>62</sup>

Se “tudo é sensação”, não há como definir o que é uma sensação. Mas, de modo generalista, uma sensação aparenta ser tudo aquilo que é apreendido pelos nossos sentidos. No entanto veremos que a sensação não pode viver directamente como nos vem pelos sentidos, ela tem de ser processada pela razão (negritos nossos):

1. A base de toda a arte é a sensação.
2. **Para passar de mera emoção sem sentido à emoção artística, ou susceptível de se tornar artística, essa sensação tem de ser intelectualizada.** Uma sensação intelectualizada segue dois processos sucessivos: é primeiro a consciência dessa sensação, e esse facto de haver consciência de uma sensação transforma-a já numa sensação de ordem diferente; é, depois, uma consciência dessa consciência, isto é: depois de uma sensação ser concebida como tal — o que dá a emoção artística — essa sensação passa a ser concebida como intelectualizada, o que dá o poder de ela ser expressa. Temos, pois:
  - (1) A sensação, puramente tal.
  - (2) A consciência da sensação, que dá a essa sensação um valor, e, portanto, um cunho estético.
  - (3) A consciência dessa consciência da sensação, de onde resulta uma intelectualização de uma intelectualização, isto é, o poder de expressão.
3. Ora toda a sensação é complexa, isto é, toda a sensação é composta de mais do que o elemento simples de que parece consistir. É composta dos seguintes elementos: a) a sensação do objecto sentido; b) a recordação de objectos análogos e outros que inevitável e espontaneamente se juntam a essa sensação; c) a vaga sensação do estado de alma em que tal sensação se sente; d) a sensação primitiva da personalidade da pessoa que sente. A mais simples das sensações inclui, sem que se sinta, estes elementos todos.
4. Mas, quando a sensação passa a ser intelectualizada, resulta que se decompõe. Porque — o que é uma sensação intelectualizada? Uma de três coisas: a) uma sensação decomposta pela análise instintiva ou dirigida, nos seus elementos componentes; b) uma sensação a que se acrescenta conscientemente qualquer outro elemento que nela, mesmo indistintamente, não existe; c) uma sensação que de propósito se falseia para dela tirar um efeito definido, que nela não existe primitivamente. São estas as três possibilidades da intelectualização da sensação.<sup>63</sup>

Notemos que a transformação da sensação “sem sentido” em “emoção artística” tem por único objectivo a visão deste processo como um processo de linguagem – há aqui algo a ser transmitido, informação a ser comunicada não só entre entidades separadas como dentro de uma própria entidade solitária, se quisermos, uma hétero-reflexão e uma auto-reflexão.

Como a “sensação é tudo” torna-se aparentemente complexo entender como ela pode ser a resposta à nossa dúvida inicial – da transição entre compreensão científica para compreensão filosófica. Mas não é bem assim. Vejamos. A sensação ser tudo é apenas uma constatação objectiva de que tudo o que existe é tudo o que nos chega pelos sentidos. Até a nossa imaginação depende dos sentidos, pois sem eles não teríamos objectos para o sonho. Mas não podemos dizer que basta definirmos assim a sensação para conseguirmos perceber inteiramente o seu lugar na filosofia de Pessoa. O passo seguinte é o passo que se torna essencial: o passo da transformação da sensação em emoção artística. Isto porque ninguém consegue filosofar de forma inteiramente pura, através apenas de sensações. Quer dizer, ninguém com a excepção de Alberto Caeiro... e ele não filosofava, segundo a sua próprias palavras:

Se a alma é mais real  
Que o mundo exterior, como tu, filósofo, dizes,  
Para que é que o mundo exterior me foi dado como tipo da realidade?

Na verdade Caeiro não acredita senão na exterioridade das coisas e isso impede que as possa conhecer (ou o desejo). O acesso à sensação pura impede qualquer tipo de conhecimento. Se Caeiro é o modelo maior do filósofo “à grega”, também é o maior exemplo de como o conhecimento objectivo se limita a si mesmo. Caeiro não sabe, sente apenas. Com isto basta-se, mas isto não basta a Pessoa, porque Pessoa deseja conhecer.

Se o consegue ou não, é uma questão posterior que não nos interessa desde já responder.

Talvez até erremos quando dizemos que Pessoa quer conhecer, porque a sua missão de vida pode muito bem ser expressa por um conceito pré-compreensivo. Podemos perfeitamente aceitar que

<sup>62</sup> Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, Vol. II, -181.

<sup>63</sup> Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, -192.

Pessoa pretende elaborar atitudes artísticas, esteticamente inovadoras, que depois, isso sim, nos vão permitir descobrir o mundo de uma outra forma. Pessoa pretende talvez, antes de compreender, expressar o seu próprio entendimento do mundo. Esta atitude é, estranhamente, uma atitude estética, como veremos mais à frente, mas continua a ser uma atitude ligada ao conhecimento íntimo das coisas. Toda a atitude artística é, podemos defendê-lo, uma tentativa de compreensão do mundo através das nossas sensações dele. A arte aparece então enquanto produto original deste processo linguístico estranho, em que nada parece ser comunicado objectivamente a quem observa e no qual o resultado muitas das vezes é menos evidente do que o seu início.

Mas não será inevitável entender deste modo a interferência da sensação enquanto emoção artística? Nós vemos o mundo e a nossa visão do mundo é científica, objectiva. Ela deixa de ser objectiva quando operamos sobre a sensação, quando a queremos tornar comunicável. Desta forma compreende-se desde já a forma como a própria filosofia se pode enredar nos seus próprios processos quando chega a um ponto em que alguém questiona o tipo de operações que se aplicam ao que é uma sensação. Por exemplo: eu olho o horizonte. Isto é uma sensação imediata. Algo que bastaria a Alberto Caeiro. Mas eu posso questionar-me: quem criou o horizonte? Esta é uma operação racional que transforma a sensação em emoção artística? Esta questão é mais complexa do que parece. Vejamos porquê.

Pessoa diz-nos também que a teoria construída por cima da sensação, que ele chamou de Sensacionismo, não procura validar a sensação como fonte de conhecimento absoluto.

Para ele o Sensacionismo apresenta-se como teoria do absurdo, porque, se não é possível compreender o Universo (a verdade), mais vale que o compreendamos não o compreendendo. Isto apenas faz sentido se virmos a realidade imanente como incompreensível (como de facto ela é) e considerarmos a única atitude filosófica como sendo uma atitude de regressão à perspectiva individual (a sensação). Nunca vamos compreender o Universo, mas podemos compreender as nossas sensações dele – em grande medida, este Universo será o “nosso” Universo, a nossa verdade pessoal (e imaginada).

Eis o texto que nos revela a dimensão gnosiológica do Sensacionismo (negritos nossos):

1. A sensação como realidade essencial.
2. A arte é personalização da sensação, isto é, a subacção da sensação é ser em comum com as outras.
3. 1ª regra: sentir tudo de todas as maneiras. Abolir o dogma da personalidade: cada um de nós deve ser muitos. A arte é aspiração do indivíduo a ser o universo. O universo é uma coisa imaginada: a obra de arte é um produto de imaginação. A obra de arte acrescenta ao universo a quarta dimensão de supérfluo. (?????)
4. 2ª regra: abolir o dogma da objectividade. A obra de arte é uma tentativa de provar que o universo não é real.
5. 3ª regra: abolir o dogma da dinamicidade. A obra de arte visa a fixar o que só aparentemente é passageiro.
6. São estes os três princípios do Sensacionismo considerado apenas como arte.
7. **Considerado como metafísica, o Sensacionismo visa a não compreender o universo. A realidade é a incompreensibilidade das coisas. Compreendê-las é não compreendê-las.**<sup>64</sup>

O que quer dizer “incompreender as coisas”?

Apenas que as coisas são, devido à sua própria natureza, incompreensíveis. A filosofia Pessoa não é – devemos reforçar este ponto – uma filosofia da compreensão do mundo, mas sim uma filosofia do desejo de compreensão do mundo pelo indivíduo. A grande distinção é, não tanto a introdução da sensação no processo filosófico, mas a introdução da subjectividade nesse mesmo processo, mas de uma forma em que a subjectividade não impede o avanço do processo (e o retrocesso do processo para a sua forma mais básica e objectiva, a da ciência).

A sensação é subjectiva e por isso nunca dará acesso a uma verdade universal. No entanto a sensação, na base de tudo, tem de ser encarada também como a base de toda a tentativa de compreensão de tudo. Mas para quê querer compreender quando não se pode aceder à verdade universal das coisas? Curiosamente aqui volta a ser importante a presença (e o exemplo) de Caeiro. Ele ensina-nos a aceitar as coisas como elas são, na sua falsidade ou verdade. Para o Sensacionismo,

---

<sup>64</sup> Pessoa *Inédito*, -141



a falsidade das sensações, devido à sua subjectividade, não se torna um impedimento para a construção de um outro tipo de verdade com base nelas. Veja-se que até a própria existência, o próprio ser, se baseia na sensação de nós próprios, portanto na nossa própria subjectividade. Há que dizer, no entanto, que esta filosofia apresenta, mesmo assim, o acesso a uma verdade, embora não à verdade universal das coisas. A verdade de que falamos é a “verdade do indivíduo”, construída com o acesso a diversas ferramentas de método, que esclareceremos de seguida.

Por agora deixemos claro que a filosofia Pessoaana se nos apresenta como uma verdadeira e própria filosofia pessoal e individual. É uma filosofia apta, pode dizer-se, à época para a qual se revela – trata-se sem dúvida de uma atitude filosófica que separa o indivíduo da comunidade e que dá preponderância à visão individual face à importância da visão colectiva. Pensamos até que esta filosofia cai em extremos absolutos, como veremos, nomeadamente na forma como pede a solidão de pensamento e o arredar de comportamentos de grupo ou associação – trata-se, assustadoramente, talvez até da filosofia mais adequada a porventura destruir a sociedade tal como a conhecemos, tal o poder que pretende dar à visão deslocalizada do eu no mundo. Todos estes problemas serão, obviamente, discutidos a seu tempo. Há apenas que realçar desde já que esta individualidade exige a solidão mas igualmente reforça a necessidade de termos a noção exacta de que a existência de diversas experiências individuais é basilar para o seu cerne – este é o único significado imanente da expressão “sentir tudo de todas as maneiras”. São todos os indivíduos que sentem “à sua maneira” e que, no conjunto das suas experiências, podem usufruir de todas as maneiras de sentir. Este desejo de universalidade é, porém, impossível, pois todos estes indivíduos apenas sentem dentro de si mesmos, construindo a sua própria versão de uma realidade que se torna não-partilhável com alguém, a menos que se use um particular artifício de uma nova linguagem.

A desmultiplicação que está no centro da experiência heteronímica Pessoaana diz muito da importância deste “sentir tudo de todas as maneiras” e é a única forma que Fernando Pessoa tinha de aceder no imediato às sensações de outros que não ele próprio. Quanto mais sentirmos de maneiras diferentes, mais perto estaremos da verdade. Por isso é imperioso destacar a importância, não só da desmultiplicação heteronímica, mas igualmente da presença da arte enquanto conduto preferencial para o acesso às sensações alheias. É pela arte, nas suas variadas formas, que os indivíduos comunicam com outros as suas sensações, com recurso a uma linguagem que transforma a sensação crua em emoção artística. Pessoa via ainda a literatura como arte preferencial enquanto veículo de comunicação das sensações, pois é claro de ver que a literatura (a arte da escrita) se coaduna idealmente com o necessário poder de descrição e detalhe necessários a essa mesma linguagem Sensacionista ideal. Não é pois de estranhar que o Sensacionismo seja, na sua dimensão principal, uma atitude artística literária.

Não é claro que Pessoa tenha considerado o Sensacionismo enquanto mais do que uma atitude literária, sendo que ele o opôs algumas vezes à própria filosofia. O que nos parece óbvio é que ele pode certamente ter esse papel na visão contemporânea do que é a própria filosofia enquanto fonte e transmissão de conhecimento individual. O nosso desejo é poder retirar um sistema filosófico da obra Pessoaana, mesmo quando esse sistema está desconectado de si próprio, como em algumas ocasiões o conseguimos adivinharmos estar. O nosso trabalho não é apenas de o organizar, mas em algumas partes de o completar e ligar a si próprio. É o que faremos sem medo de falhar.

## **PARTE VI**

### **O MÉTODO: SONHO & INACÇÃO**

*Há só duas realidades: a Consciência e a Matéria.*

António Mora

Se não existe uma verdade universal, mas um número ilimitado de verdades individuais, que melhor forma de avançarmos na representação simbólica dessas mesmas verdades do que as enquadrando no único contexto em que elas podem fazer plenamente sentido: o do sonho.

O conceito de “sonho” é particularmente importante em Fernando Pessoa, senão mesmo decisivo. Veremos que este conceito é basilar e operativo, apresentando-nos o caminho que parte da observação da natureza pela sensação até à compreensão da natureza através da recusa da realidade absoluta advinda dessa mesma observação. Trata-se de um caminho naturalmente difícil de entender por quem o veja pela primeira vez mas que curiosamente nunca mais do que agora parece ganhar importância. E por duas simples razões. Primeiro porque se tornou claro que as limitações da ciência se devem sobremaneira ao pouco ou nenhum peso dado ao observador, segundo porque esse mesmo observador é parte do sistema que pretende compreender e nunca o poderá compreender minimamente excluindo-se completamente dele.

Uma das principais causas do descrédito da filosofia surge precisamente do facto de não considerarmos que o conhecimento não se pode reduzir ao conhecimento objectivo (ou “do que pode ser conhecido”, se quisermos ser linguisticamente rigorosos) sem que se reduza igualmente o objecto desse mesmo conhecimento. Ou seja, não podemos dizer que a filosofia é inútil se lhe reduzimos o objecto – em verdade somos nós que a tornámos inútil. A única justificação para a inutilidade da filosofia é precisamente a sua pretensa incapacidade em gerar conhecimento. No entanto como se pode gerar conhecimento reduzindo o objecto da própria análise? Pessoa aparece enquanto fonte importante de respostas para esta mesma pergunta, agitando não só as águas paradas das correntes analíticas, como questionando a própria natureza da realidade. O que é na verdade o ser? O que é a realidade? Estas perguntas fundadoras devem ser respondidas, não com uma recusa objectiva que nos diz que as perguntas não fazem sentido, mas antes com uma alternativa subjectiva que contextualmente se enquadra perfeitamente na própria relação entre mente e matéria.

Curiosamente, a discussão sobre a natureza subjectiva da realidade surge com o desenvolvimento científico, nomeadamente com o aparecimento da mecânica quântica. Ocupando-se com a análise pormenorizada da realidade invisível ao olho humano, a mecânica quântica considera a realidade no seu grau mais ínfimo, revelando, nesse processo, novas ideias que colocaram em causa a própria estabilidade da ciência enquanto forma unívoca de revelação objectiva do que nos rodeia. Existem dois conceitos quânticos, entre outros, que nos levam a questionar a própria realidade objectiva da natureza – ou seja, que põem em causa que um objecto possa ser intrinsecamente objectivo e entendido enquanto uma tal entidade sem qualquer perturbação por parte de quem o observa. A objectividade observada é – sem dúvida – o ponto fixo de suporte da questão do conhecimento do mundo natural e quando é posta em causa, pode ser posto em causa tudo o resto; nomeadamente o papel que a subjectividade pode novamente desempenhar no conhecimento dos fenómenos naturais. Os dois conceitos a que nos referimos são o princípio da incerteza e o entrelaçamento quântico. O primeiro conceito diz-nos que não podemos observar uma partícula subatómica sem afectarmos a sua posição ou velocidade enquanto observadores. O segundo demonstra que duas partículas subatómicas podem estar afastadas e uma alteração numa delas reflecte-se instantaneamente na outra, independentemente da distância entre ambas. Ambos os conceitos são profundamente não-intuitivos e sobretudo restritivos à propriedade infinita da própria ciência enquanto fonte de conhecimento. O princípio da incerteza, mais do que um princípio da física, torna-se um princípio filosófico que determina a redução do objecto da ciência...

Não temos muito a dizer quando à natureza subatómica da realidade. Neste momento interessa apenas compreender que a ciência está ela também limitada no seu objecto e nesse aspecto ela não se pode apresentar como o oposto da filosofia. Há um limite para o conhecimento científico, tanto pela própria natureza do objecto observado quanto pela influência do papel do observador no processo de averiguação da verdade; levando a que a ciência se torne, ao longo do tempo, probabilística e falsificável. Quanto mais quisermos conhecer, mais difuso será o nosso conhecimento, porque a própria aproximação à verdade científica torna os dados obtidos cada vez menos precisos. É como se a própria natureza se tornasse subjectiva quando a observamos no seu mais ínfimo pormenor. E este sentimento lembra-nos algo de familiar...

Penso que seja de grande importância considerarmos o que é o “conhecimento necessário das coisas” em confronto com o “conhecimento absoluto das coisas”.

Numa primeira dimensão nós precisamos de um grau de conforto no que toca ao conhecimento da realidade. Para a esmagadora maioria das pessoas, esse conhecimento é muito básico, resume-se ao necessário para a operação do quotidiano – as necessidades ditas vitais, relacionadas com operações cognitivas básicas. No entanto adicionaremos a estas necessidades básicas, necessidades idiomáticas ligadas à imaginação – esperança, felicidade, etc. Nós todos precisamos de saber operativamente como nos comportarmos para sobreviver no mundo exterior, mas precisamos igualmente de sustentar uma procura da felicidade que se baseia em ideias e não em factos observáveis no imediato. Eu chamaria ao conjunto das capacidades operativas e idiomáticas, no grau suficiente, o “conhecimento necessário das coisas”. É o que nos torna, por definição, humanos.

O “conhecimento absoluto das coisas”, embora também ele ligado ao sensível e ao idealizado, não pode ser considerado dentro do grau suficiente das capacidades necessárias. Nós não necessitamos do conhecimento absoluto das coisas para sobreviver, nem sequer para sermos felizes. Aliás, a esmagadora maioria das pessoas ignora sequer a existência de um tal conceito e essa ignorância não os impede, pelo contrário, de perseguir a sua felicidade pessoal ou colectiva. No entanto isso não torna menor a importância do conhecimento absoluto das coisas, visto que sempre resistirá enquanto objectivo impossível e possivelmente revelador até de aspectos misteriosos acerca da nossa própria existência.

Agora imagine-se que seria possível reconciliar ambos os conceitos, do necessário e do absoluto, numa teoria que, não refutando a ciência, consegue distinguir entre conhecimento objectivo e subjectivo, não limitando nenhum aspecto do processo de descoberta da verdade.

Vimos que a sensação, como princípio basilar, não pode, no entanto, ser estrutural pela própria natureza dos objectos que se lhe colocam como “observados”. Aliás, Pessoa diz-nos mesmo que devemos abraçar essa característica absurda da realidade – compreender o universo é aceitar que não o podemos compreender, porque, em essência, o universo não existe senão enquanto um conceito abstracto e não-observável quer na sua natureza restrita ou completa. Pessoa leva, por esta ordem de pensamento, a dúvida Cartesiana um passo mais longe e parece indicar-nos que nada pode ser conhecido, nem a própria existência. Mas não fica por aqui. O que ele diz verdadeiramente não é que nada pode ser conhecido, mas apenas que a realidade exterior não pode ser conhecida. Se aceitarmos o absurdo de vivermos numa realidade que não podemos conhecer, talvez possamos abordar de forma original a questão da dúvida absoluta.

Quais são neste momento as nossas opções, se considerarmos que nada é verdadeiro?

1. Podemos optar por uma falsificação absoluta de todo o conhecimento – dizendo que nada pode ser conhecido e reduzindo o objectivo do próprio conhecimento, tornamo-lo inteiramente utilitário e restrito ao que nos é absolutamente necessário. Este conhecimento nem é sequer conhecimento, mas apenas a viabilidade utilitária do que temos de saber para pouco mais que sobreviver.
2. Podemos optar por uma falsificação parcial do conhecimento – reduzindo o conhecimento ao que considerarmos ser o conhecimento objectivo, ou “científico”, podemos considerar que estamos o mais perto possível da verdade das coisas se especular sobre elas. O facto de a filosofia não ter conseguido responder de forma satisfatória à procura da verdade absoluta de todas as coisas pode justificar plenamente esta opção.
3. Podemos optar por uma falsificação absoluta do conhecimento exterior – parecendo apenas uma ligeira variação ao ponto 1., na verdade estamos a construir algo de iminentemente original, dizendo que se a realidade não pode ser conhecida, essa realidade é essencialmente uma realidade exterior a nós mesmos, podendo e devendo existir uma realidade interior que se lhe opõe positivamente.

Não é claro que haja na história da filosofia alguma escola de pensamento que se aproxime da revolução epistemológica que indicamos no ponto 3. Isto embora, numa primeira abordagem,

possa parecer que estamos igualmente a operar uma redução do objecto do conhecimento, tal como a redução sugerida pelo ponto 2.

E o que é sequer a “realidade interior”?

Para o entendermos, devemos entender quem na obra de Fernando Pessoa melhor define este conceito ao ponto de o viver absolutamente: Bernardo Soares. É ele que escreve (negritos nossos):

**Sou um homem para quem o mundo exterior é uma realidade interior. Sinto isto não metafisicamente, mas com os sentidos usuais com que colhemos a realidade.**

Parerá a muitos que este meu diário, feito para mim, é artificial de mais. Mas é de meu natural ser artificial. Com que hei-de eu entreter-me, depois, senão com escrever cuidadosamente estes apontamentos espirituais! De resto, não cuidadosamente os escrevo. É, mesmo, sem cuidado limador que os agrupo. Penso naturalmente nesta minha linguagem requintada.

A nossa frivolidade de ontem é hoje uma saudade (constante) que me rói a vida.

Há claustros na hora. Entardeceu nas esquivanças. Nos olhos azuis dos tanques um último desespero reflecte a morte do sol. Nós éramos tanta coisa dos parques antigos; de tão voluptuoso modo estávamos incorporados na presença das estátuas, no talhado inglês das áleas. Os vestidos, os espadins, as perruques, os meneios e os cortejos pertenciam tanto à substância de que o nosso espírito era feito! Nós quem? O repuxo apenas, no jardim deserto, água alada, onda já menos alta no seu acto triste de querer voar.<sup>65</sup>

A natureza do *Livro do Desassossego* é, já o dissemos anteriormente, a de um verdadeiro e próprio método do sistema filosófico Pessoaano. Tudo o resto é – se virmos o sistema de uma forma simbólica e concêntrica – exterior ao *Livro*, deixando-lhe o lugar central, sagrado e fundador. Isto porque não é a sensação que se ergue enquanto ponto de Arquimedes de todo o pensamento Pessoaano, mas antes o sonho e o *Livro* não existiria sem o sonho.

Quando Soares diz que a sua realidade exterior é interior, não está simplesmente a dizer que sente excessivamente as coisas do mundo exterior como se fossem todas suas. Não é uma expressão dramática da sua personalidade, senão algo de muito mais profundo, de muito mais revolucionário. Na verdade Soares/Pessoa exclama – sem ser compreendido – a mais profunda frase do pensamento Ocidental desde Homero, quando nega a importância ao mundo exterior em favor do mundo interior.

A “realidade interior” é um conceito gnosis-ontológico que podemos definir enquanto a realidade que, através de um processo transformativo do que é exterior, constrói uma verdade única ao individuo que depois a vive enquanto única realidade possível. A compreensão da realidade interior é absoluta – e uma pista disso mesmo está na parte final do excerto que colocámos acima, em que Soares descreve o que vê de forma profundamente poética, ao ponto da linguagem poética se tornar quase incompreensível para quem esteja demasiado preso a uma visão objectiva da realidade. Sim, podemos desde já afirmar que a visão de Soares é essencialmente subjectiva (e poética) e por isso mesmo uma escolha deliberada em que ele decide acreditar na possibilidade do acesso à verdade, mas apenas numa dimensão pessoal.

A crítica imediata a esta tomada de posição pode tomar diversos ângulos.

Pode dizer-se que se trata meramente de uma alienação e que é impossível recusar a realidade exterior porque nós só existimos exteriormente.

A isto podemos contrapor que a experiência ontológica da obra Pessoaana não pode ser considerada, no essencial, apenas enquanto uma experiência de alienação. Mesmo que aceitemos que inicialmente Pessoa ache algum ânimo em construir o seu “destino” em volta da sua escrita, isto não retirar mérito ao facto de ele construir e não apenas intuir este sistema. Atirado a um estado “forçado” de alienação, sem família e amigos próximos, Pessoa, inicialmente apenas alienado é mais tarde muito mais do que apenas isso, na medida em que descobre as dimensões escondidas da possibilidade de ver a alienação enquanto porta de acesso a um método filosófico desconhecido até então. É também inegável que a existência humana é uma existência material e

---

<sup>65</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 105.

por isso mesmo exterior. Mas isso não quer dizer, pelo contrário, que existamos apenas exteriormente – aliás, podemos mesmo argumentar que existimos muito menos exteriormente e muito mais interiormente; pois seremos sempre muito mais dentro de nós (em termos de ideias, esperanças, pensamentos irrealizados...) do que alguma vez conseguiremos ser fora de nós. A realização desta mesma pobre comparação entre dentro e fora estará até na raiz da necessidade de considerar em que medida a nossa vida interior tem de estar sempre diminuída face à nossa vida exterior. Dentro de nós somos tudo o que quisermos ser e fora de nós, quase nada.

Outra crítica possível tem a ver com o conhecimento que obtém apenas interiormente.

Se é inegável que não temos acesso à verdade absoluta das coisas exteriormente, conseguiremos conhecê-las melhor interiormente?

Contrapomos que a questão está mal formulada. A realidade interior não é constituída pelas mesmas “coisas” que existem na realidade exterior, mas por coisas superficialmente semelhantes a elas, mas transformadas pela operação da linguagem poética (ou artística, se preferirmos). A realidade interior é a forma como comunicamos as sensações a nós mesmos e a arte a forma como as comunicamos aos outros. Pode parecer absurdo o que dizemos, mas não se considerarmos que a realidade exterior é, em si mesma, profundamente absurda porque não a podemos conhecer. O conhecimento das coisas que imaginamos e sonhamos nossas é inteiro enquanto o conhecimento de tudo em que somos imaginados não é nada, nem sequer incompleto.

Mas como se vive na imaginação?

Não se vive completamente na imaginação a menos que sejamos, então, plenamente alienados e loucos. O que Pessoa propõe não é a loucura, mas algo aproximado, em que as ligações “naturais” das coisas se degradam e a própria realidade se autodestrói perdendo o seu significado intrínseco. É como se ele nos dissesse para abandonarmos as coisas que antes tomávamos por únicas porque essas coisas nunca nos serão familiares; nada nos é alguma vez familiar a menos que façamos essa coisa nossa inteiramente pela imaginação dela em nós.

Repare-se que Soares continua a viver a sua vida exterior. Tem um emprego e uma rotina. Mas a sua vida exterior é – ironicamente – vivida numa espécie de estado de sonho, sem consistência de realidade e é dentro dele, na sua imaginação e no seu sonho das coisas que realmente ele discorre o que é importante e significativo. Para que a sua imaginação enriqueça, ele continuamente diminui a importância da sua vida exterior, mantendo-a no mínimo necessário para que continue a alimentar o seu mundo interior, que, desmesurado, cresce para onde ele desejar que cresça. É por isto que ele diz que “sente o mundo exterior como uma realidade interior” pelos sentidos normais e não metafisicamente.

A ordem de pensamento que reordena as prioridades individuais leva a que se proclame uma atitude para com a vida que se alicerça na primazia do ser-para-si-mesmo perante o ser-para-o-mundo e o ser-no-mundo. É neste sentido que Soares/Pessoa escreve (negritos nossos):

**Vive a tua vida. Não sejas vivido por ela.**

Na verdade, e no erro, no gozo e no mal-estar, **sê o teu próprio ser. Só poderás fazer isso sonhando porque a tua vida real, a tua vida humana é aquela que não é tua, mas dos outros.** Assim, substituirás o sonho à vida e cuidarás apenas em que sonhes com perfeição. Em todos os teus actos da vida real, desde o de nascer até ao de morrer, tu não aches: és agido; tu não vives: és vivido apenas.

**Torna-te para os outros, uma esfinge absurda. Fecha-te, mas sem bater com a porta, na tua torre de marfim. E a tua torre de marfim é tu próprio.**

E se alguém te disser que isto é falso e absurdo não o acredites. Mas não acredites também no que eu digo, porque se não deve acreditar em nada.<sup>66</sup>

Trata-se de uma afirmação profundamente desconcertante. O que Pessoa sugere – enquanto escreve, lembre-se, só sobre a sua própria experiência – é que o homem pode recusar à sua vida exterior e fundar a sua realidade apenas no seu mundo interior, fechando-se completamente em redor de uma “aparência de si mesmo”, numa “esfinge absurda”. Mas será realmente assim tão desconcertante esta proposição? Na verdade nós todos somos já senão só aparências de nós

---

<sup>66</sup> Livro do Desasocego, Tomo I, pág. 48.

próprios perante os outros. O que revelamos de nós é sempre uma pequena percentagem de quem somos e os outros aceitam-nos nessa parcialidade desconhecida, tal como nós os aceitamos a eles.

Esta espécie de “não-existencialismo” – no sentido que é dado um passo mais além na afirmação do indivíduo enquanto centro de todos os universos possíveis e imaginários, deixando de ser necessário que ele “seja exteriormente real” – já seria suficientemente estranho para quem nos lê. Teremos no entanto de afirmar que Pessoa não fica apenas por aqui. Há, depois da afirmação da realidade interior através do sonho do mundo exterior outra atitude inesperadamente forte e terminal. Pessoa propõe algo que chama de “inacção”. Será necessário prestarmos muita atenção a estes dois pontos do discurso filosófico Pessoaano e como eles se terão de coordenar entre si para que esse mesmo discurso possa ser plenamente revelado.

## O SONHO

A ideia do sonho tem de começar por um início primordial. Escolhemos começar então por uma visão do sonho enquanto “sonho criador” (negritos nossos):

1. Não conhecemos senão as nossas sensações. O universo é pois um simples conceito nosso.
2. O universo porém — ao contrário de e em contraste com, as nossas fantasias e os nossos sonhos — revela, ao ser examinado, que tem uma ordem, que é regido por regras sem excepção a que chamamos leis.
3. À parte isso, o universo, ou grande parte dele, é um «conceito» comum a todos os que são constituídos como nós: isto é, é um conceito do espírito humano.
4. O universo é considerado objectivo, real — por isso e pela própria constituição dos nossos sentidos.
5. **Como objectivo, o universo é pois o conceito de um espírito infinito, único que pode sonhar de modo a criar. O universo é o sonho de um sonhador infinito e onnipotente.**
6. Como cada um de nós, ao vê-lo, ouvi-lo, etc., cria o universo, esse espírito infinito existe em todos nós.
7. Como cada um de nós é parte do universo, esse espírito infinito, ao mesmo tempo que existe em nós, cria-nos a nós. Somos distintos e indistintos dele.
8. A Causa imanente, como é definida, tem que, ao criar, criar infinitamente. Em si mesma é infinita como uma, extra-numericamente; nos seres é infinita como inúmera, numericamente. Num caso é o indivisível, no outro infinitamente divisível. As almas são pois em número infinito.
9. Tudo o que é criado é infinito, pois a Causa Infinita não pode criar senão infinito. Por isso tudo material, se tudo de natureza oposta à Causa Infinita, é infinitamente divisível e multiplicável (eternidade do tempo, infinidade do espaço). Só pode criar finitos em número infinito. Por isso tudo espiritual, isto é, não-espacial, como é da natureza da Causa, é indivisível. É portanto imortal.<sup>67</sup>

O primeiro sonho é o sonho infinito que criou o universo.

Embora o texto anterior seja iminentemente metafísico, interessa-nos considerar sobretudo a importância do sonho enquanto veículo de criação de uma realidade (ao sonhar, o ser cria algo). Tal como o sonho de um ser infinito pode criar um universo exterior, o sonho de um ser finito pode criar – presumivelmente – um universo interior. A criação do sonhador finito não é semelhante à do ser infinito pela limitação advinda da sua própria natureza finita: ele, ao imaginar, não consegue criar materialmente, mas apenas imaterialmente. No entanto, em ambos os casos o sonho resiste enquanto resiste a natureza do sonhador. Um tempo infinito no primeiro caso, um tempo finito no segundo.

Será mesmo assim?

Há um texto curioso de Pessoa que nos pode fazer pensar sobre a possibilidade da criação material do sonhador finito. É este o texto a que nos referimos:

Grande homem é o que impõe aos outros o seu próprio sonho, os seus próprios sonhos. Para lhes impor os seus próprios sonhos tem, por isso, que sonhar sonhos que eles tenham, de certo modo, entressonhado para que deveras eles possam recebê-los.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *Textos Filosóficos*. Vol. II. Fernando Pessoa. (Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho.) Lisboa: Ática, 1968. - 181.

<sup>68</sup> *Livro do Desassossego*. Vol. I. Fernando Pessoa. (Organização e fixação de inéditos de Teresa Sobral Cunha.) Coimbra: Presença, 1990. - 227.

De certo modo, o sonho aparece como algo que funcionalmente cria toda a realidade, porque mesmo dentro da realidade material, é necessário que algo tenha de ser sonhado (imaginado, idealizado) para que se crie. A mesma coisa se aplica quando existem grandes mudanças na sociedade, mudanças historicamente significativas – neste caso os grandes homens, como Pessoa lhes chama, são figuras que sonham a realidade imanente cientes da sua capacidade de a transformar pelas suas ideias (pelos seus sonhos). Eles sonham uma realidade diferente daquela que existe e é a sua capacidade de sonharem de forma a “impor” o seu sonho, que os torna grandes. Mas não apenas isso, pois é necessário que os seus sonhos possam ser recebidos, que sejam sonhados na altura e momento certo, que sejam, em essência, sonhos comuns aos que os vão receber enquanto sonhos próprios.

Estas duas dimensões do sonho são ainda, em grande medida, materiais e universais. Não existe nelas grande determinação individual, mas apenas algo de iminente pessoal. Alguém que nos sonha ou que sonha por nós e nada mais do que isso...

O sonho individual parte do princípio de que nada nos pode ser imposto. Pessoa di-lo claramente em dois textos principais e complementares, sobre “a maneira de bem sonhar”:

Adia tudo. Nunca se deve fazer hoje o que se pode deixar de fazer também amanhã.  
Nem mesmo é necessário que se faça qualquer coisa, amanhã ou hoje.  
Nunca penses no que vais fazer. Não o faças.  
Vive a tua vida. Não sejas vivido por ela.  
Na verdade, e no erro, no gozo e no mal-estar, sê o teu próprio ser. Só poderás fazer isso sonhando porque a tua vida real, a tua vida humana é aquela que não é tua, mas dos outros. Assim, substituirás o sonho à vida e cuidarás apenas em que sonhes com perfeição. Em todos os teus actos da vida real, desde o de nascer até ao de morrer, tu não ages: és agido; tu não vives: és vivido apenas.  
Torna-te para os outros, uma esfinge absurda. Fecha-te, mas sem bater com a porta, na tua torre de marfim. E a tua torre de marfim és tu próprio.  
E se alguém te disser que isto é falso e absurdo não o acredites. Mas não acredites também no que eu digo, porque se não deve acreditar em nada.  
.....  
Despreza tudo, mas de modo que o desprezar te não incomode. Não te julgues superior ao desprezares. A arte do desprezo nobre está nisso.<sup>69</sup>

Cuidarás primeiro em nada respeitar, em nada crer, em nada (...)  
Guardarás da tua atitude ante o que não respeites, a vontade de respeitar alguma coisa; do teu desgosto ante o que não ames o desejo doloroso de amar alguém; do teu desprezo pela vida guardarás a ideia de que deve ser bom vivê-la e amá-la. E assim terás construído os alicerces do edifício dos teus sonhos.  
Repara bem que a obra que te propões fazer é no mais alto de tudo. Sonhar é encontrarmo-nos. Vais ser o Colombo da tua alma. Vais buscar as suas paisagens. Cuida bem pois em que o teu rumo seja certo e não possam errar os teus instrumentos.  
A arte de sonhar é difícil porque é uma arte de passividade, onde o que é de esforço é na concentração da ausência de esforço. A arte de dormir se a houvesse, deveria ser de qualquer forma parecida com esta.  
Repara bem: a arte de sonhar não é a arte de orientar os sonhos. Orientar é agir. O sonhador verdadeiro entrega-se a si próprio, deixa-se possuir por si próprio.  
Foge a todas as provocações materiais. Há no início a tentação de te masturbares. Há a do álcool, a do ópio, a do (...). Tudo isso é esforço e procura. Para seres um bom sonhador, tens de não ser senão sonhador. Ópio e morfina compram-se nas farmácias — como, pensando nisto queres poder sonhar através deles? Masturbação é uma coisa física — como queres tu que (...)  
Que te sonhes masturbando-te, vá; que em sonhar talvez fumando ópio, recebendo morfina te embriagues da ideia do ópio (...) da morfina dos sonhos — não há senão que elogiar-te por isso: estás no teu papel áureo de sonhador perfeito.  
Julga-te sempre mais triste e mais infeliz do que és. Isso não faz mal. E mesmo, por ilusão, um pouco escadas para o sonho.<sup>70</sup>

Pessoa considera que “viver a própria vida” é adiá-la e sonhá-la plenamente. Chama a essa atitude um “desprezo nobre”.

Diz depois que se guardam sensações sublimadas de tudo o que conhecemos. Este é o primeiro passo transformativo da realidade exterior num mundo interior. Pessoa considera sonhar uma “arte” (mais uma vez reforçando o aspecto operativo da mesma), dizendo no entanto que é também uma “arte de passividade”. Há que compreender aqui que Pessoa quer dizer que o sonhar é, em si

<sup>69</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 48.

<sup>70</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 49-50.



mesmo, o contrário de ser; que o sonho é a forma de deixarmos de existir na vida para começarmos a existir na nossa ideia de nós próprios na vida. Sonhar é não existirmos fora de nós mesmos e é neste sentido que podemos falar numa filosofia não-existencialista em Pessoa.

## INACÇÃO

Num dos textos que em cima destacámos, Pessoa falava claramente sobre a acção em vida dizendo:

Adia tudo. Nunca se deve fazer hoje o que se pode deixar de fazer também amanhã.  
Nem mesmo é necessário que se faça qualquer coisa, amanhã ou hoje.  
Nunca penses no que vais fazer. Não o faças.  
Vive a tua vida. Não sejas vivido por ela.

Ora, isto é, em síntese o que se poderá chamar “inacção”. Pessoa concretiza o conceito:

A inacção consola de tudo. Não agir dá-nos tudo. Imaginar é tudo, desde que não tenda para agir. Ninguém pode ser rei do mundo senão em sonho. E cada um de nós, se deveras se conhece, quer ser rei do mundo. Não ser, pensando, é o trono. Não querer, desejando, é a coroa. Temos o que abdicamos, porque o conservamos, sonhando, intacto eternamente à luz do sol que não há, ou da lua que não pode haver.<sup>71</sup>

Só “não fazendo” podemos plenamente “imaginarmos” tudo. Isto, claro, desde que não imaginamos algo que tenda para a acção. Este ponto é particularmente importante porque define, de certa forma, as fronteiras da imaginação enquanto sendo um campo para todas as ideias mortas, para qualquer ideia que não “tenda para agir”.

Existem, por toda a obra de Pessoa, diversos termos que podemos equiparar à inacção, sendo que este conceito acaba por cristaliza-los a todos de uma forma impecavelmente simbólica. Termos como “desprezo”, “renúncia” ou “intervalo” acabam por fluir para a inacção para achar um significado mais abrangente, dentro de uma lógica de pensamento mais estruturada e final.

Algumas vezes Pessoa identifica a inacção como uma sensação física que lhe impede a vontade – nesse sentido é uma sensação que o impede de escrever ou sequer de fazer a mais comum das tarefas<sup>72</sup>. Ligada à inacção estão outras sensações que se podem confundir, nomeadamente o tédio. O tédio é algo profundamente ligado às correntes existencialistas que podemos mais facilmente conectar, por exemplo, à escrita do *Livro do Desassossego*. No entanto o tédio em Pessoa tem muito mais a ver com a inacção – com um método lógico – do que a uma sensação relativa apenas ao mundo exterior. Pessoa diz-nos que “o tédio é, sim, o aborrecimento do mundo, o mal-estar de estar vivendo, o cansaço de se ter vivido; o tédio é, deveras, a sensação carnal da vacuidade prolixa das coisas”<sup>73</sup>. Na frase anterior devemos fixar a nossa atenção na análise das “coisas” e do facto das coisas serem essencialmente vazias – ou seja, a objectividade das coisas é, se as considerarmos apenas enquanto coisas e não enquanto coisas observadas, vazia de conteúdo.

Ou seja, Pessoa considera que as coisas vistas no seu imediato são desprovidas de conteúdo – o significado das coisas só se atinge se estivermos plenamente envolvidos nelas, sendo esta uma metáfora perfeita para a própria atitude do observador pleno perante a vida. Nada tem significado se não for nosso, e a vida não tem significado para Pessoa porque ele não a consegue tornar dele. Mais do que isso, vemos que o seu tédio (e depois a sua inacção) nasce de uma convicção perigosa de que as coisas são inerentemente falsas porque não são produzidas pela nossa imaginação ou pelo nosso intelecto e isso apenas pode querer dizer que nunca deixarão de ser falsas. A sua atitude de observador das coisas exteriores fá-lo-á renegá-las em absoluto e ele deixará, por continuidade, de ser também uma das coisas exteriores. É esta continuidade entre a assunção da falsidade das coisas exteriores e o afastamento entre o interior e o exterior que servirá de base a toda a filosofia de Pessoa, que afinal nada mais é do que uma justificação racional para a sua inadaptação à realidade quotidiana. Como outros artistas do seu tempo, a sua reacção materializou-se numa obra

---

<sup>71</sup> *Livro do Desasoscego*, Tomo I, pág. 428.

<sup>72</sup> Ex. na carta a João Gaspar Simões datada de 22 de Outubro de 1932.

<sup>73</sup> *Livro do Desasoscego*, Tomo I, pág. 397.

que é rica nesse sentimento de nos distanciarmos das coisas fazendo com que elas deixem de fazer sentido. Esta intelectualização, que se tornou ao longo do tempo uma das principais características atribuídas à obra de Fernando Pessoa, não é verdadeiramente uma característica mas uma necessidade advinda da própria natureza do autor, como bem se pode compreender pelo que dissemos até agora.

## O MÉTODO

Se o Sensacionismo nos dá pistas para uma possível metodologia ou *pathos* da execução ritual da filosofia Pessoaana, essa metodologia deve ser encarada como multipartida e por isso mesmo necessariamente desconexa. O Sensacionismo ajuda-nos a perceber que o método é lógico e comunicativo – sabemos que existe um intencional uso de uma linguagem particular, a linguagem poética, como forma de interpretar a realidade imediata dos sentido e a transportar para símbolos representativos dessa mesma realidade. Sabemos também que essa mesma linguagem é usada, não só para transportar os símbolos de um observador a outro, mas para uma acção muito mais elevada – para a construção de uma realidade interior alternativa, que vai concorrer com a realidade exterior através do Sonho. Sabemos finalmente que, juntando a linguagem poética ao Sonho, o observador tem a realização plena do seu afastamento e por isso mesmo um pleno sentimento da “vacuidade prolixa das coisas”, porque as coisas deixam de ter sentido em si mesmas quando as deixamos de considerar nossas. Relativamente a essas “coisas” o observador nunca poderá ter acção positiva, apenas acção negativa (apenas interior) ou seja, inacção.

A atitude Pessoaana perante a realidade exterior funciona assim de forma tripartida e na procura de um conhecimento intrínseco da verdade do Universo. No entanto o alcance dessa verdade torna-se complexo na medida em que é um conhecimento do absurdo. Pessoa sabe desde cedo que nunca terá acesso a nenhuma verdade essencial das coisas e isso quer dizer que as coisas são em si mesmas absurdas porque não têm um significado intrínseco – sobretudo quando não as conseguimos fazer nossas. Isto leva-o a uma atitude absurda perante a vida e isso reflecte-se no que poderemos chamar do seu método.

“Vive a tua vida, não sejas vivido por ela” é um *slogan* revolucionário do *Livro* mas bem poderia ser um slogan revolucionário de uma qualquer atitude estética pós-moderna que tem o seu ênfase absoluto no individuo e na luta deste com o significado da sua vida. Mas também implica que o observador deixe – literalmente – de viver a sua vida como a vivia até então.

O que significa realmente isto?

Pessoa não foi um teórico, como se pensa. Ele pôs em prática esta atitude individualista como nenhum filósofo antes ou depois dele. O seu individualismo é tão extremo que levou à destruição da sua própria existência exterior, pois para ele nada interessava mais do que o seu sonho das coisas, a sua idealização de como as coisas podiam ser. E as coisas podiam ser o que ele quisesse na sua imaginação. Uma vida plenamente estética é algo de assustadoramente inovador, ainda mais quando considerarmos que não se trata de uma atitude de choque, uma atitude puramente artística. Aliás, para os seus contemporâneos esta atitude passou completamente despercebida, ainda mais porque o *Livro* nem estava sequer publicado senão em trechos mínimos e incompletos. Ninguém podia desconfiar do que Pessoa estava a fazer porque tudo se passava no seu íntimo e o nosso íntimo é desconhecido por todos, porque em certa medida é impossível comunicar o que é esse íntimo e as implicações desconexas das nossas próprias decisões interiores. Não é descabido pensar que Pessoa ele mesmo seria porventura incapaz de conectar todos os pontos de todas as suas teorias e atitudes individuais numa linha coerente de pensamento. Não por incapacidade do seu intelecto, mas apenas porque ele era o primeiro e o último exemplo delas, e, como tal, não serviria senão de exemplo para alguém que se lhe seguisse e o conseguisse analisar de fora.

Quero de seguida propor que Pessoa teve, a partir de certa altura, uma existência plenamente estética e que essa existência foi uma existência em conformidade com o seu pensamento.

## **PARTE VII**

### **UMA EXISTÊNCIA PLENAMENTE ESTÉTICA**

*Vivo-me esteticamente em outro.*

Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*

Porventura apenas existe um outro grande filósofo no cânone moderno que se assemelha a Fernando Pessoa na forma como a sua filosofia se confunde com a sua própria vida. Esse filósofo foi Wittgenstein. Tal como Pessoa incorporou a sua vida na sua filosofia e vice-versa, também Wittgenstein se regeu sempre por princípios fixados pela sua própria investigação filosófica.

Pessoa vivia, pelo que sabemos de todos os testemunhos que nos chegaram, uma vida relativamente passiva, embora contactasse com muitas pessoas de diversos campos de actividade, tivesse uma ocupação profissional, tivesse até “seguidores” e uma namorada conhecida. Longe do mito do poeta completamente afastado da realidade exterior, vemos que ele frequentava cafés, convivia minimamente com amigos e colegas e visitava familiares. No entanto, a impressão de que dele ficamos depois de rever os factos da sua vida é a de alguém que a vive de forma indiferente. Não queremos dizer que ele pretendesse sempre fazê-lo, mas certamente é inegável, pelas próprias circunstâncias, que ele se afastou do que seria uma “vida normal”, para uma vida paralela dentro de si mesmo enquanto a sua outra vida continuava a decorrer. Tudo o que na vida exterior o poderia chamar de forma concreta foi recusado por medo ou incapacidade – a promoção no emprego ou o amor por Ophélia. A tal ponto Pessoa se afastou da realidade exterior que podemos dizer que a deixou de viver, confundindo neste ponto a sua filosofia com a sua própria vida: aparecia por vezes incorporando os seus heterónimos, sobretudo (mas nem sempre) quando alcoolizado, em momentos de confronto pessoal ou íntimo. Revela tudo isto uma sombria intromissão da investigação mórbida não-existencialista na sua vida corrente, ao ponto das duas se confundirem e sobrepuarem.

Sabemos, porque ele próprio o disse, que nunca teve um amigo íntimo. Sá-Carneiro, morto jovem, foi o que mais se assemelhou a isso, mas estava sempre distante e preso à sua própria tragédia. Família teve-a sempre afastada também e ele afastou-se sempre cada vez mais dela, sobretudo depois da morte da sua mãe, a morte decisiva que o lançou para o estado de solidão definitivo.

A criança que brincava já com personagens imaginárias pouco depois da morte do pai, sentindo então o choque sísmico desse desaparecimento como uma espécie de premonição relativamente à sua própria morte ainda jovem, nunca cresceu para ser um adulto ajustado na sociedade que ele sempre imaginou dever ser diferente. Não foi ele que se ajustou a ela, mas ela que nunca se ajustou a ele como esperado. Desde início a condenação parece advir de um excesso de imaginação, se fossemos realmente justos na avaliação patológica da causa de morte do seu corpo físico.

A sua obra é, se a quisermos sintetizar, uma escavação arqueológica em camadas em que no fim não encontramos nada, só um túmulo vazio. Onde esteve ele realmente este tempo todo de uma vida?

O que propomos é que Pessoa viveu uma existência que se aproximou de uma vida plenamente estética. Era ele que vivia mas ninguém o conhecia intimamente e ele convenceu-se que a melhor vida a ser vivida seria então uma vida de pleno afastamento, tentando descobrir o que isso pode ter de nobre.

Esta vivência estética é, assustadoramente, investigada e aplicada pelo pensador e poeta ao seu quotidiano. Na forma como ele evita situações ou pessoas, familiares ou estranhas, e também na forma como ele impede que a sua vida saia do controlo fechado das suas mãos.

Se é a inércia, o tédio, que o leva a escrever no *Livro*, é esse tédio que, levado um passo mais além, o leva a cancelar a sua própria existência exterior. Nenhum homem pode ser inteiramente imaginado e viver inteiramente na sua imaginação de si mesmo, mas Pessoa não deixou de o tentar e a sua imaginação de si mesmo chama-se a sua obra. O que defendemos é que tudo o que ele escreve é a justificação tremenda do seu quotidiano imaginado – ele escreve tanto porque vive proporcionalmente pouco exteriormente.

Ao seu afastamento ele chamou liberdade:

“A liberdade é a possibilidade do isolamento. És livre se podes afastar-te dos homens, sem que te obrigue a procurá-los a necessidade de dinheiro, ou a necessidade gregária, ou o amor, ou a glória, ou a curiosidade, que no silêncio e na solidão não podem ter alimento”<sup>74</sup>

Esse afastamento, traduzido pelo sonho, leva a que a vida exterior se dilua completamente (negritos nossos):

Estou quase convencido de que nunca estou desperto. Não sei se não sonho quando vivo, se não vivo quando sonho, ou se o sonho e a vida não são em mim coisas mistas, interseccionadas, de que meu ser consciente se forme por interpenetração.

As vezes, em plena vida activa, em que, evidentemente, estou tão claro de mim como todos os outros, vem até à minha suposição uma sensação estranha de dúvida; **não sei se existo, sinto possível o ser um sonho de outrem**, afigura-se-me, quase carnalmente, que poderei ser personagem de uma novela, movendo-me, nas ondas longas de um estilo, na verdade feita de uma grande narrativa.<sup>75</sup>

Se lermos atentamente a obra de Pessoa podemos ver que ela se torna progressivamente num grande tratado da inutilidade das coisas exteriores. É um processo lento mas inevitável para a negação da existência no mundo (do que poderemos chamar o ser-para-o-mundo) em favor da postulação da existência plena num outro mundo interior (no que poderemos chamar o ser-para-si-mesmo). E não somos só nós que desaparecemos, mas também os outros:

“Os outros não são para nós mais que paisagem, e, quase sempre, paisagem invisível de rua conhecida”.<sup>76</sup>

Os outros são coisas? Não necessariamente, mas, no âmbito que nos interessa, estritamente gnosiológico, eles bem podem ser apenas coisas; porque os outros são inalcançáveis para o nosso conhecimento íntimo das coisas. A única coisa que podemos conhecer intimamente é o nosso próprio interior.

A certa parte do *Livro Pessoa* diz “vivo-me esteticamente em outro”<sup>77</sup> e sabemos agora que toda a sua obra é uma teorização dessa possibilidade. Os seus heterónimos são formas de conhecer a verdade através da experiência de todas as sensações possíveis mas também – e talvez sobretudo – a possibilidade de Pessoa viver fora de si mesmo, criando corpos imaginários em que depositava as suas emoções até ao ponto que nada restava dele mesmo. Neste sentido lembro-me instantaneamente da carta sobre a génese dos heterónimos em que ele escreve a certo ponto, já depois de explicar a natureza e plano de publicações das suas personalidades fictícias:

Pensar, meu querido Casais Monteiro, que todos estes têm que ser, na prática da publicação, preteridos pelo Fernando Pessoa, impuro e simples!

Veremos que a vida de Pessoa é esse alto e baixo objectivo de desaparecer intimamente para os outros, de não se deixar sucumbir às emoções ou a outras tentações, para que enfim tudo se conjugue para a sua existência plenamente estética. Para esse objectivo ele renuncia ao dinheiro e ao amor. Para esse objectivo ele renuncia a tudo o que poderia ter no lado oposto da celebridade. Mas a que custo? E de que forma?

Vimos anteriormente que a única filosofia plausível é a de Caeiro. Mas o problema é que só alguém como Caeiro é que a pode aplicar. E mesmo Caeiro parece falhar... Isto leva Pessoa a considerar que nenhuma filosofia pode ser verdadeira na *práxis* de si mesma, porque o homem é um estranho a todas as realidades fora dele mesmo. A filosofia, enquanto procura do conhecimento essencial das coisas, falha sempre e falha porque procura esse conhecimento fora de onde ele reside. Esse local é o íntimo do homem. A verdade reside dentro de nós mesmos, mas é uma verdade, com perdão do necessário pleonasma, apenas nossa, não uma verdade de “todas as coisas” que possa incluir a verdade acerca de nós mesmos – ou seja, é uma verdade conceptualmente metafísica, porque ideal, mas objectiva porque inclusiva apenas do próprio objecto individual. Se a realidade exterior é falsa não nos resta senão a construção de uma realidade interior verdadeira. A filosofia só não falha quando a procura da verdade é interior e individual.

---

<sup>74</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 434

<sup>75</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 350

<sup>76</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 380

<sup>77</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 35

Para que esta procura seja possível, é necessário que o indivíduo renegue a sua vida exterior, mas que não esqueça que essa vida exterior é a fonte da matéria-prima para a construção da sua vida interior (negritos nossos):

Esforcei-me porque todos os meus pensamentos, todos os capítulos quotidianos da minha experiência me fornecessem apenas sensações. **Criei à minha vida uma orientação estética. E orientei essa estética para puramente individual. Fi-la minha apenas.**<sup>78</sup>

As sensações são apreendidas no imediato – sem filtro racional – e isso é uma pista essencial para compreendermos que elas são apenas materiais puros para outra coisa qualquer. Essa coisa pode ser, num primeiro grau, símbolos linguísticos que permitem descrever tudo sem limitações a alguém que compreenda esses símbolos, ou então, em último grau os tijolos e a argamassa para a construção de civilizações, planetas e universos interiores.

O melhor exemplo do que falamos, o exemplo supremo da existência plenamente estética, intitula-se “O Amante Visual” ou “Anteros”. O amor aparece como algo iminentemente “perigoso” para o esteta pleno, pois será eventualmente aquilo que mais pode prender os homens à realidade exterior, tanto em termos de perseguição como de apagamento do elemento racional tão necessário à filosofia Pessoaana que aqui descrevemos. Como tal, Pessoa fala muito do amor e da sua perspectiva sobre o amor.

ANTEROS — O Amante Visual

Tenho do amor profundo e do uso proveitoso dele um conceito superficial e decorativo. Sou sujeito a paixões visuais. Guardo intacto o coração dado a mais irreais destinos.

Não me lembro de ter amado senão o «quadro» em alguém o puro exterior — em que a alma não entra para mais que fazer esse exterior animado e vivo — e assim diferente dos quadros que os pintores fazem.

Amo assim: fixo, por bela, atraente, ou, de outro qualquer modo, amável, uma figura, de mulher ou de homem — onde não há desejo, não há preferência de sexo — e essa figura me obceca, me prende, se apodera de mim.

Porém não quero mais que vê-la, nem olho nada em que mais houvesse que a faculdade de vir a conhecer e a falar à pessoa real que essa figura aparentemente manifesta.

Amo com o olhar, e nem com a fantasia. Porque nada fantasio dessa figura que me prende. Não me imagino ligado a ela de outra maneira porque o meu amor decerto [...] Não me interessa saber que é, que faz, que pensa a criatura que me dá para ver o seu aspecto exterior.<sup>79</sup>

Anteros parece ser uma designação propositada que dá a entender uma antecipação do acto amoroso na sua essência com a substituição desse sentimento por uma contemplação e não pelo acto em si mesmo. Neste estado amoroso, o amante é visual, reservando o seu coração para “mais irreais destinos”.<sup>80</sup>

Pessoa chega mesmo a colocar Anteros numa linha de sucessão com outros sentimentos amorosos:

Outra explicação, esta desnecessária. Os dois poemas citados formam, com mais três, um pequeno livro que percorre o círculo do fenómeno amoroso. E percorre-o num ciclo, a que poderei chamar imperial. Assim, temos: (1) Grécia, *Antinous*; (2) Roma, *Epithalamium*; (3) Cristianidade, *Prayer to a Woman's Body*; (4) Império Moderno, *Pan-Eros*; (5) Quinto Império, *Anteros*. Estes três últimos poemas estão inéditos.<sup>81</sup>

É fácil de entender como este sentimento-maior se apresentou como desafio a alguém que pretende viver apenas esteticamente. O facto é que Pessoa, apesar da sua atitude estética, continua a ser um corpo que come e respira, com obrigações e deveres, a que falam e com quem contactam. Por muito que ele se afaste do mundo exterior para o seu mundo interior, a ameaça vem sobretudo de sensações que não são apenas sensações, mas sentimentos; ou seja, sensações com conteúdo não-intelectual e dificilmente apenas interiores.

<sup>78</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 483-84

<sup>79</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 131

<sup>80</sup> Lembra sem dúvida a passagem da carta de ruptura com Ophélia em que Pessoa diz: “ meu destino pertence a outra Lei, de cuja existência a Ophelinha nem sabe, e está subordinado cada vez mais à obediência a Mestres que não permitem nem perdoam.” (carta datada de 29 de Novembro de 1920).

<sup>81</sup> Carta de Fernando Pessoa a João Gaspar de Simões datada de 18 de Novembro de 1930.

Podemos questionar a possibilidade de sucesso de uma atitude estética como a que nos é proposta (de forma difusa é certo) por Pessoa. Afinal quem é que poderia viver desta forma uma vida inteira, dedicado apenas à contemplação das coisas mas sem acções concretas no mundo, sem se envolver emocionalmente em nada mas reservando tudo apenas para o seu mundo interior? Certamente que esta filosofia é uma filosofia falhada como foi a filosofia de Caeiro! Não será tão difícil ser natural como ser antinatural? Esta é uma questão a que deveremos tentar responder de imediato.

Temos, para começar, provas do temperamento de Pessoa por parte de quem o conheceu:

O seu discreto temperamento ajudava-nos pouco o desejo de lhe fazermos qualquer pergunta mais familiar, mais íntima. Como inquirir-lhe da saúde, sem ter medo de magoá-lo em qualquer parte da alma? Era difícil, sabe? Quanto mais perguntar-lhe: Que faz esta noite? Aparece amanhã? Chegava a ter a impressão de devassar-lhe a intimidade, quando o encontrava, às vezes, na rua...

Quando ia só, ou como se o fosse, apesar de não ser o que se chama, em linguagem doméstica, um abstracto ou distraído (pois a sua atenção, por mais repartida que estivesse, era sempre suficiente para apreender o que se passava à sua volta), costumava aflorar aos seus lábios estreitos o sorriso de quem lê uma carta confidencial, amiga e interessante.

Nada em si afastava quem o procurasse; antes pelo contrário - a não ser, a alguns dos mais orgulhosos ou tímidos dos seus amigos, a certeza de que você era incapaz, sem fortes razões justificadas, de procurar fosse quem fosse.<sup>82</sup>

-

(...) vivia só, de costas viradas para o mundo que o rodeava e apenas preocupado com o seu grande universo interior:

Daí o deficiente nível económico em que o poeta viveu, apenas atenuado pelo carinho de alguns parentes e a bondade de alguns amigos, Meu pai conserva, com ternura, a hoje relíquia de alguns avales à caixa» que o poeta se via obrigado a passar quando as necessidades materiais apertavam».<sup>83</sup>

Pelos amigos e conhecidos, Pessoa era descrito como afável e cordial. No entanto rapidamente o passam a descrever também, e na mesma medida, como reservado e distante no que respeita ao seu íntimo. Sabemo-lo igualmente muito tímido, sobretudo junto das mulheres; isto embora com Ophélia esta característica da personalidade não se confirme (talvez a excepção que entretanto confirma a regra).

Ophélia Queiroz, a pessoa que talvez melhor o conheceu, declara-o sensível, apaixonado, ternurento e com um grande sentido de humor presente sempre que se encontravam. Tinha momentos em que a sua timidez desaparecia e em que era dado a momentos de paixão assolapada ou a excentricidades; mas era sempre muito reservado com a sua vida pessoal com todos em seu redor. Sabemos também por ela que Pessoa vivia isolado e frequentemente se sentia triste e desanimado. Nesses momentos de tristeza, duvidava que Ophélia pudesse realmente gostar dele.<sup>84</sup>

Parece claro que Pessoa teve duas fases na vida e que a partir de certa data, que coincide de certa forma com a morte da mãe e o fim da relação com Ophélia, há o recolher para dentro da sua própria realidade interior de forma absoluta. É na segunda fase que ele se dedica mais à sua obra, renunciando quase por completo a qualquer tentativa exterior de felicidade.

No entanto, desde jovem que Pessoa se começa a isolar de todos para o seu mundo interior. A sua solidão reflecte o seu estado psicológico mas rapidamente é algo diferente, é algo formado enquanto pensamento organizado de forma poético-filosófica e depois, numa fase mais tardia filosófico-poética.

Aqui de nada nos servem os testemunhos de quem o conheceu, porque ninguém o conheceu verdadeiramente nesta dimensão interior. Podemos apenas intuir que depois da quebra com Ophélia, embora antes esses sentimentos já estivessem latentes, Pessoa decide interiorizar de forma definitiva a sua vida, transformando-se apenas num actor dela no exterior.

---

<sup>82</sup> Carlos Queiroz, sobrinho de Ophélia in *Presença*, nº 48, Julho de 1936

<sup>83</sup> L. P. Moitinho de Almeida, *Fernando Pessoa no cinquentenário da sua morte*, Coimbra Editora, 1986

<sup>84</sup> Ophélia Queiroz, *O Fernando e Eu*.

Nunca isso é mais claro do que na figura do guarda-livros que ele encarna no *Livro do Desassosego* (negritos nossos):

Ah, compreendo! O patrão Vasques é a Vida. A Vida, monótona e necessária, mandante e desconhecida. Este homem banal representa a banalidade da Vida. **Ele é tudo para mim, por fora, porque a Vida é tudo para mim por fora.**

**E, se o escritório da Rua dos Douradores representa para mim a vida, este meu segundo andar, onde moro, na mesma Rua dos Douradores, representa para mim a Arte.** Sim, a Arte, que mora na mesma rua que a Vida, porém num lugar diferente, a Arte que alivia da vida sem aliviar de viver, que é tão monótona como a mesma vida, mas só em lugar diferente. Sim, esta Rua dos Douradores compreende para mim todo o sentido das coisas, a solução de todos os enigmas, salvo o existirem enigmas, que é o que não pode ter solução.<sup>85</sup>

A vida de escritório é o que define realmente a dimensão estética da existência exterior de Pessoa. É ele empregado de escritório que melhor define o limite absurdo da existência quotidiana de todos os homens – partindo desse exemplo pouco lustroso do ajudante de guarda-livros, subordinado e mais observador do que agente do seu próprio futuro. Se nada faz sentido, porque não conhecemos nada da vida, tudo faz sentido se nos entregarmos ao absurdo de estarmos comprometidos com ela; mas apenas se o fizermos ao mesmo nível absurdo. A existência plenamente estética tem a ver com esse absurdo inteiro das acções (e das inacções). É o acreditar que ser ajudante de guarda-livros e não ter mais ambições do que isso, é uma vida perfeita para quem quer apenas contemplar a vida e não fazer parte dela. Ter ambições é fazer parte da vida, não do lado de fora mas do lado de dentro e isso é inaceitável para Pessoa.

O escritório é a vida exterior e a casa a vida interior. Uma revelada e pública, outra escondida e privada. Uma limitada e previsível, outra infinita e sonhada.

Nada é mais claro para confirmarmos isso mesmo que a seguinte passagem:

Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar. O ajudante de guarda-livros pode sonhar-se imperador romano; o Rei de Inglaterra não o pode fazer, porque o Rei de Inglaterra está privado de ser, em sonhos, outro rei que não o rei que é. A sua realidade não o deixa sentir.<sup>86</sup>

O grande “drama” do escritório desenrola-se como se Pessoa falasse não de um escritório mas da casa que nunca teve, porque cedo perdeu a unidade familiar e não construiu nenhuma só dele.

Colocar nestas coisas mundanas significados mais altos é também retirá-los de si mesmo, é deixar de sentir e deixar de viver. Ter sentimentos por coisas, que não os retribuem, é a forma segura de deixar de ter sentimentos por sentir que eles nunca serão retribuídos.

Curiosamente há no que dissemos antes uma grande contradição porque Pessoa simultaneamente vê-se enquanto grande génio literário, embora perceba que será sempre incompreendido em vida. Neste sentido talvez acompanhasse a opinião de Caeiro, que odiava qualquer forma de ambição.

Vemos que este homem, rumando pelos escritórios sem que o conheçam bem – alguns sabem que escreve mas não sabem bem o que escreve – e que se deita a debates pelos cafés, ouvindo mais do que falando, tendo um episódico e curto amor a que não deu seguimento por medo, sem ambições terrenas e esperando só que o futuro se chegue a ele vendo-o de longe mas nunca o querendo conquistar, não poderia senão ter a vida que teve. Essa vida revela-se, no entanto, para além da aparente tristeza decadente, pois ele reflecte sobre ela e maximiza o vazio que ela lhe traz. É bastante claro que – por reacção ou defesa – Pessoa sentiu a necessidade constante de considerar a vida que levava não como um peso ou uma condenação mas como um destino estranho que lhe coube em sorte. A sua filosofia é a sua razão erudita a operar sobre a sua solidão.

---

<sup>85</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 350.

<sup>86</sup> *Livro do Desasocego*, Tomo I, pág. 351.



## PARTE VIII

### A NECESSIDADE DE UM PÓS-OBJECTIVISMO

*Deus está morto. Deus permanece morto. E fomos nós a matá-lo. Como nos confortaremos a nós mesmos, assassinos de todos os assassinos? O que foi mais sagrado e poderoso em todo o mundo sangrou até à morte à mercê das nossas facas: quem limpará este sangue de nós? Que água existe que nos possa limpar? Que festivais de perdão, que jogos sagrados teremos de inventar? Não é a enormidade deste gesto demasiado grande para nós? Não teremos nós mesmos de nos tornar deuses só para sermos merecedores dele?*

Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, §125

Tendo definido, da melhor forma possível, o que seriam os princípios de uma filosofia Pessoaana, passaremos brevemente a tentar enquadrá-la na história da filosofia contemporânea.

O nosso período de análise inicia-se em 1882, embora o evento que marcou esse ano estivesse em maturação há já demasiado tempo para que se tenha uma noção clara da sua primeira origem. Neste ano, o filósofo Alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), com 38 anos, lança um livro intitulado no original *Die fröhliche Wissenschaft* (comumente traduzido em Português para *A Gaia Ciência*, embora uma tradução mais fiel seja *A Ciência Alegre*), onde anuncia pela primeira vez “a morte de Deus”<sup>87</sup>. Este evento terá uma grande repercussão em toda a Europa nos anos seguintes, dando continuidade a uma obra filosófica iminentemente polémica que terá o seu apogeu em obras como *Assim Falou Zaratustra* (1883) e *O Anticristo* (1888).

Seguindo as tradições Platónica (428 – 347 a.C.) e Aristotélica (284 – 322 a.C.), a filosofia sempre se tinha separado em dois campos opostos: idealismo e objectivismo; metafísica e física. Isto embora, e em rigor, Platão tenha já em si mesmo ambas as escolas, defendendo Sócrates a posição de pragmatista no sistema Platão-Sócrates.

Esta visão dualista é a visão definitiva em filosofia. Como já vimos, existirão sempre duas espécies de conhecimento, um conhecimento objectivo (em que o objecto do conhecimento é restrito de forma a que possa ser conhecido) e um conhecimento subjectivo (ou metafísico, em que o objecto do conhecimento é infinito, mas indefinido).

A base do conhecimento objectivo é o homem (a ciência), enquanto a base do conhecimento subjectivo é Deus (a metafísica).

Quando Nietzsche “mata” Deus, retira, de certa forma, as bases fundadoras dos sistemas idealistas, que incluem não só escolas de pensamento baseadas na religião como as baseadas em princípios morais absolutos. O objectivo de Nietzsche não era “simplesmente” matar Deus, mas sim renovar o poder do homem sem Deus, tornando-o mais forte e mais ciente das suas escolhas presentes e futuras, no entanto o resultado final da sua filosofia acabou por ficar resumido a esta decisão.

A “morte de Deus” é importante por duas principais razões:

- 1) Põe em causa a moralidade absoluta das acções humanas;
- 2) Retira as bases das escolas de pensamento idealista.

Ambas as razões confluem num resultado inesperado. O homem não parece sair fortalecido da morte de Deus, como desejava Nietzsche, mas antes fica perdido como nunca esteve antes. Este é um pensamento que, embora seja verbalizado por Nietzsche, já percorria a Europa no fim do Século XIX, com a gradual substituição da crença religiosa (subjectiva) pela crença científica (objectiva).

Na verdade o filósofo Alemão não é senão o produto do seu próprio tempo e o sentimento anti-religioso não é mais do que uma reacção natural ao aparecimento de ferramentas tecnológicas que punham em causa de forma sucessiva a necessidade de termos a religião na base do comportamento em sociedade através do medo ou do desconhecimento das coisas. Trata-se, por isso e na sua base, de um problema gnosiológico, de conhecimento.

Nietzsche acreditava na força do homem (na sua liberdade de ser tudo o que pode ser) e pensava que o homem sairia reforçado desta perda metafísica. No entanto a perda da crença em Deus não foi resolvida de forma satisfatória pelas escolas filosóficas subsequentes, nomeadamente pelo existencialismo. Esta escola de pensamento, que acabou por incluir tanto Nietzsche como Kierkegaard como proponentes originais, acaba por se focar não tanto nessa libertação do homem mas nos evidentes paradoxos com que ele se confronta, com a natureza profundamente ininteligível da vida.

---

<sup>87</sup> No entanto a ideia original da “morte de Deus” não pertence a Nietzsche, embora ele a tenha porventura manifestado de forma mais clara e directa. A ideia tinha sido lançada anteriormente tanto por Hegel como por Mainländer.

É neste sentido que autores da mesma escola, mas já no Século XX dão continuidade a um sentimento de aparente perda advindo da libertação plena do homem para a sua vontade absoluta. O homem livre é o homem angustiado com essa mesma liberdade.

O apogeu do existencialismo, com os franceses Sartre e Camus levou ao extremo estas ideias, relegando o homem ao destino irrevogável de ter de fazer as suas próprias escolhas e não poder escapar às consequências delas. A ansiedade deu lugar, de forma inevitável, uma visão absurda da vida, porque não sabemos que escolhas fazemos ou como as fazer.

Sejamos claros que o existencialismo, embora apreciado no fim da segunda guerra mundial, não constituiu nunca uma filosofia do pós-guerra. As ideias base do existencialismo são ideias anteriores a 1930 e mesmo anteriores a 1900. Apenas desta forma se pode entender que rapidamente o existencialismo é “atacado” no pós-guerra assim como todas as escolas de pensamento subjectivo (entenda-se individual), em favor de um pensamento mais racional e estruturado. Se a história da Europa nos revela um período de substancial avanço tecnológico desde a revolução industrial – que permite que se desenvolvam teorias que colocam o homem novamente como ponto central - as duas guerras mundiais farão muito para abater a visão desse mesmo homem enquanto ser capaz de tudo (de conhecer e fazer tudo).

Não muito distantes da realidade que acompanhavam, as escolas filosóficas do pós-guerra permitem-se apenas olhar para um homem reduzido ao essencial, em procura de uma segurança ilusória desde o início do Século XX. Seria inconcebível que o pensamento generalizado depois de 1945 fosse um pensamento que permitisse a existência duradoura de um homem perdido no absurdo de uma vida que desconhece e que o oprime.

Ora, as escolas objectivistas – nomeadamente as baseadas na lógica – que surgem no pós-guerra trazem essa mesma certeza usando a ciência e a matemática como bases das suas teorias. O que elas nos dizem é, de forma simples, que o homem não deve nem pode conhecer mais do que lhe é acessível conhecer, porque muito do conhecimento considerado como possível não o é.

Sejamos claros que o objectivismo instalou-se muito por culpa dos pensadores existencialistas não terem conseguido conciliar a moral com a “morte de Deus”, deixando o homem a um abandono metafísico insustentável.

Seja como for, o resultado foi evidente: a redução da possibilidade daquilo que podia ser conhecido. Ou, usando a famosa expressão de Wittgenstein (1889-1951): “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se manter o silêncio”<sup>88</sup>. A elaboração lógica de Wittgenstein é complexa, mas podemos resumi-la de forma bastante acertada ao dizermos que o objectivo dele era um objectivo de clarificação e de delimitação da linguagem (e da filosofia) ao que seria inteligível. Não quer isto dizer que não existam objectos metafísicos, apenas que eles estão fora do alcance da lógica e da linguagem (e da razão), não podendo por isso ser conhecido de forma tradicional.

Quando Wittgenstein nos diz que “os limites da linguagem são os limites do meu mundo”<sup>89</sup>, ele diz igualmente, por oposição, que o mundo não existe de forma compreensível para além dos limites da linguagem, ou seja, nada que eu não consiga expressar pela linguagem pode ser entendido, porque a linguagem é a base da minha compreensão do mundo. Isto é altamente problemático por duas simples razões: 1) eu não conheço os limites ou sequer as bases da linguagem; 2) o que acontece ao conhecimento das coisas “para além” da linguagem?

Não dizemos que Wittgenstein não terá razão em muito do que diz, nomeadamente na forma como tenta limitar analiticamente o alcance da linguagem a cada objecto, sendo que existem objectos naturalmente fora do alcance do nosso conhecimento. Não defendemos o alcance absoluto da linguagem, mas defendemos um alcance substancialmente alargado da linguagem – se entendermos que a nossa linguagem preferencial é a linguagem poética e não a linguagem “tradicional” considerada por Wittgenstein.

---

<sup>88</sup> Wittgenstein. *Tractatus*, 7.

<sup>89</sup> Wittgenstein. *Tractatus*, 5.6.

Porque é necessária uma visão pós-objectivista?<sup>90</sup>

Simplesmente porque a evolução do pensamento pós-Wittgenstein nos mostra que esse mesmo pensamento não é meramente baseado nas linguagens comuns que ele nos apresenta na sua análise. A linguagem poética deve ser considerada como uma linguagem filosófica, no sentido em que transmite características de objectos fora do reino físico mas que continuam a existir dentro de uma realidade individual. Ironicamente, a forma do trabalho de Wittgenstein é mais literário do que formalmente filosófico – aliás, o próprio autor o considerava quando primeiro propôs a publicação a um editor<sup>91</sup>. No entanto a sua forma não o leva a considerar importante reflectir sobre a poesia enquanto forma de linguagem, o que é uma pena. Sabemos, com a ajuda de Pessoa, que podemos construir realidades interiores sonhadas com base em realidades físicas anteriores e que essas realidades interiores sonhadas podem ser comunicadas através de poesia ou mesmo outras formas de arte.

A visão pós-objectivista não só é necessária como inevitável, se considerarmos que muitos (talvez mesmo a maioria) dos objectos do conhecimento não existem fisicamente mas antes numa condição transmutada pelo sonho em irrealidade física. Como poderíamos falar destes objectos senão pelo uso de uma linguagem apropriada, que não se funda nos mesmos princípios ou limites da linguagem tradicional? Aliás, qual será o propósito de querermos sequer limitar o objecto do conhecimento de uma linguagem que tem por objecto “coisas” sonhadas? Poder-se-ia dizer que esta linguagem é absurda, mas no entanto já a conhecemos há milénios e usamo-la continuamente no nosso dia-a-dia. Basta que consideremos que a poesia é mais do que apenas uma linguagem acessória, se podermos igualmente considerar que a teoria que desenvolvemos neste volume é coerente o suficiente para a suportar e lhe dar valor.

Não dizemos que teremos acesso a todo o conhecimento – realço este ponto. Em certa medida o limite da linguagem poética é o mesmo limite de que nos fala Wittgenstein – é o limite do mundo metafísico. No entanto, para o não-existencialismo que aqui apresentamos, esse limite é inconsequente, pois já vimos que foi essencial considerar que a nova filosofia seria uma filosofia do indivíduo, onde a necessidade do mundo exterior foi morta em favor da construção da realidade interior. Apenas o mundo interior é verdadeiro porque é nosso e dentro desse mundo interior todos os conceitos podem existir, mesmo aqueles que não encontram paralelo no mundo físico. Mas dentro do sentido dado à lógica da linguagem poética não podem existir expressões sem sentido, porque tudo é permitido.

A poesia, enquanto linguagem do inefável, quebra todos os limites e dá nova liberdade ao homem para se redefinir a si mesmo e redefinir a sua liberdade.

Derrotado Wittgenstein, no entanto, resta-nos um último problema: a solidão.

---

<sup>90</sup> Consideramos Wittgenstein um objectivista no sentido em que a sua filosofia se foca na importância da ligação entre a simbologia lógica da linguagem e o objecto físico no mundo.

<sup>91</sup> Cf. Marjorie Perloff, “Writing Philosophy as Poetry: Literary form in Wittgenstein” in *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, 2011.

## **EPÍLOGO**

### **PARA UMA FILOSOFIA DO AMOR**

#### **PARTE I**

##### **RECUSAR TODA A REALIDADE**

Face ao que foi a evolução das escolas filosóficas desde a origem do pensamento racional organizado nas sociedades modernas, podemos certamente entender as críticas colocadas à filosofia enquanto produtora de respostas satisfatórias para as principais questões da humanidade.

Retomando a questão de Fernando Pessoa – que, já vimos, é uma questão fundadora – “por que precisamos de filosofia?”; poderemos agora dizer que a necessidade da filosofia é uma necessidade de recolocação do homem perante a sua vida. Não num sentido antropomórfico, de importância, mas antes de perspectiva. O que somos perante as nossas vidas e quais devem ser as nossas prioridades e o nosso comportamento nelas? E na base destas questões está uma simples e enunciada verdade objectiva: nós não temos acesso ao conhecimento inteiro (ou até provavelmente parcial) das coisas. O único objecto do nosso conhecimento é a nossa experiência consciente da vida.

O que quer isto dizer?

Se as escolas filosóficas sempre se dividiram em dois campos, o da realidade imanente e o da realidade transcendente; vimos que nenhuma delas conseguiu, de forma satisfatória, responder a questões essenciais sobre o ser e a existência do ser no mundo. As escolas imanentes (lógicas ou não), providenciaram ferramentas e princípios redutores que, para assegurar algum grau de certeza, deixaram de providenciar um escopo suficientemente alargado para a nossa curiosidade. Por outro lado, as escolas transcendentistas ficaram desacreditadas face à falta de prova suficiente. Parece, a determinado ponto, que foi atingido um ponto sem retorno, em que nenhuma forma de questionar é suficiente, porque fica aquém ou além do que pretendemos para a certeza de uma resposta.

Vimos igualmente que a “meia-encosta” oferecida no pensamento de Fernando Pessoa, aliando um pensamento objectivo (do mundo e do ser-no-mundo) aliado ao pensamento subjectivo e transcendente (do “sonho do mundo” e do ser-para-o-sonho), traz problemas muito sérios de afastamento e solidão extrema. O homem no mundo de Pessoa consegue, de forma fantástica e mesmo inacreditável, o acesso a uma verdade individual inegável, mas essa conquista é tão frustrante que perde todo o peso do seu próprio sucesso – esse homem é como o alpinista solitário da montanha mais alta, sem ninguém ao seu redor que possa reconhecer o feito alcançado. A vida, mais do que feitos individuais, é sobretudo o reflexo desses feitos pelos outros em nós mesmos – o reflexo desses feitos é a forma eficiente deles existirem fora de nós, fora do nosso sonho deles e, por isso mesmo, projectados numa realidade verdadeira (embora ininteligível). O paradoxo parece, novamente, inultrapassável – se o homem solitário conhece finalmente a verdade, essa verdade é estranhamente vazia por muito que seja objectiva para ele, porque é vivida de forma dolorosamente solitária e nenhum homem quer viver uma vida completamente solitária.

Qual o significado das coisas só dentro de nós mesmos, na nossa condição individual?

Podemos argumentar que todos os conceitos perdem consistência quando não há mais ninguém além de nós mesmos que os possa viver. O homem solitário é um homem que perde a necessidade das ideias, da linguagem e da abstracção e tudo isso é o que faz o homem. Há suficientes provas antropológicas para entendermos que, nascido num ambiente solitário, o homem não terá o mesmo comportamento racional que é obtido num nascimento em civilização. Isto quer certamente dizer que todas as leis que desenvolvem o comportamento organizado provam ser desnecessárias quando não necessitamos dessa mesma organização. Em essência parece que, se todos os homens aceitassem a negação da vida comunal e regredissem para um comportamento puramente individual, poderiam cair eventualmente numa desnecessidade de organização social

por a esvaziar completamente de significado. O homem de Pessoa é um homem que, aceitando a sociedade não se compromete com ela na sua base mais importante – que é a base da continuidade. Se todos os homens fossem como Fernando Pessoa, a sociedade extinguir-se-ia.

A filosofia Pessoaana é, assim, essencialmente uma filosofia do suicídio colectivo.

A morte da sociedade, no entanto, não é mais do que o reflexo da morte do individuo na sociedade. Pessoa sofre com a sua inadaptação de uma forma absolutamente racional e a sua linha de pensamento leva-o à elaboração de uma “escola de pensamento” que justifica esse sofrimento na forma de ideias e conceitos objectivos. É possível viver assim, numa forma de sonho acordado, sem nunca ser verdadeiro para fora e apenas sincero para dentro? Pessoa parecia acreditar que sim e nós mesmos acreditamos que sim. Lentamente essa tornou-se a sua vida e ele aceitou a inevitabilidade dela, pela dificuldade dela poder ser algo de diferente. O problema – em termos filosóficos, esclareça-se – é que a filosofia de Pessoa não pode ser considerada apenas enquanto uma reacção desesperada a uma vida de inadaptado. Infelizmente (ou felizmente, dependendo da perspectiva), Pessoa parece ter encontrado uma forma de conciliar as escolas imanentes e transcendentais, formando uma escola imano-transcendente; em que o objectivo é o mundo exterior a nós (que desconhecemos, por não ser nosso) e o subjectivo o nosso sonho interior dele (que conhecemos, por ser nosso). Trata-se, não nos cansamos de repetir, uma genial concepção da realidade partida em duas, uma falsa presente e uma verdadeira transmutada.

Mas o preço para conseguir esta realidade é demasiado alto.

Primeiro, o preço exige a recusa de toda a realidade como falsa. E, se toda a realidade é falsa, isso significa igualmente que todas as coisas que fazemos nessa realidade são igualmente falsas, desprovidas de significado. A vida torna-se uma encenação falsa porque revelada enquanto encenação – o pano cai, literalmente, para revelar o mecanismo teatral que move a arte. Se queremos a verdade – e toda a filosofia tende para a verdade – teremos de aceitar que a realidade exterior nunca será verdadeira. Em vez de a aceitarmos parcial – enquanto ilusão – Pessoa diz-nos para a recusarmos completamente. Não temos, não devemos deixar de viver nela, mas devemos deixar de sermos vividos por ela. A diferença entre as duas atitudes é uma diferença de consciência – a partir do momento em que sabemos que a realidade é falsa, não poderemos dizer simultaneamente que ela é verdadeira, que os nossos sucessos e falhanços nela têm alguma espécie de significado.

A dramaturgia surge como grande símbolo para o que acabamos de dizer. Pessoa não segue senão outros autores nesta visão, da vida enquanto grande palco onde nós, homens, somos apenas actores com curtos papéis; mas ele leva a visão Shakespeariana mais longe, infinitamente mais longe, ao dizer que os actores podem representar o seu próprio papel em palco – podem, de forma *meta*, constituir abstracções do seu próprio comportamento abstracto, um fingimento fingido, se quisermos. São actores que sabem ser actores, usando essa desconstrução para o deixarem de ser, mas ficando, simultaneamente ainda mais perdidos porque perderam essa identificação comunal.

O acesso a toda a verdade aparece-nos, portanto, comprometido. A única forma de conhecermos a verdade é torná-la nossa mas isso quer também dizer que ela não pode ser partilhada senão de forma artística, não-intuitiva, não-comunal. A linguagem poética é o que mais próximo se nos apresenta enquanto esperança numa solução para estes problemas que acabamos de enunciar. Mas ela é, por muito que olhemos para ela, apenas uma linguagem, não é – em si mesma – a experiência directa do mundo, apenas a experiência comunicada.

Temos de conceder que o sistema filosófico Pessoaano é magnífico, mas perdido dentro de si mesmo, perdido para dentro de si mesmo; terrivelmente solitário e triste, horrivelmente vazio. Há ali uma verdade, é certo, mas não há uma verdade que nos faça felizes. E isso, a felicidade, será a razão pela qual teremos de avançar para além ou aquém do sistema que tentámos revelar. O homem deve ter uma verdade que o faça feliz. E essa verdade não pode ser a solidão em si mesmo.

## PARTE II

### ACEITAR TODA A REALIDADE DO OUTRO

Como Pessoa, todos nós nos sentimos perdidos num mundo que não fala conosco. Por não sabermos intuitivamente o nosso papel na grande peça que se desenrola mesmo sem nós, fingimos sabê-lo, representamos e – no seguimento desse fingimento – construímos quem somos, o nosso ser e a nossa existência.

Se a realidade imanente (exterior a nós) é falsa, a realidade transcendente (acima de nós) não pode ser provada e a realidade do sonho (dentro de nós) é demasiado solitária, o que resta?

Penso que o que resta é o que de início constitui toda uma outra realidade – a realidade de nós mesmos para o outro, ou o ser-para-o-outro. O mundo exterior não nos é nada porque não o criámos, mas há algo que criámos que não é necessariamente o mundo exterior e também não é apenas o mundo interior. Falo do nosso ser e da nossa existência enquanto projecção de quem somos exterior e interiormente, combinados no que é a nossa consciência, valores e comportamentos.

Se a verdade individual é demasiado dolorosa e sem significado porque apenas vivida por quem a constrói, não podemos senão perguntar se a experiência da realidade do outro pode ou não ser a adequada experiência que procuramos como essencial para resposta a todas as nossas necessidades, experienciais, de verdade, de comunhão.

Parece essencial reforçar que a construção da realidade individual não fica completamente anulada com esta nova hipótese, mas talvez até reforçada. O foco no “eu” continua a ser essencial, mas apenas reforçado com o foco no “outro” enquanto desenvolvimento desse foco inicial no eu. É a verdade individual que surge de certa forma reforçada com a existência do “outro”. Dizemos isto porque o passo entre o “eu” e o “outro” se faz pelo reconhecimento da expressão dessa verdade individual, de quem é o “eu” perante o “outro”. No entanto é importante dizer que essa verdade individual já não é uma verdade absoluta, que vale por si mesma, mas sim uma verdade que servirá de afirmação e de reconhecimento do “eu” perante o “outro”.

Aceitamos que o mundo é falso porque não sabemos quem o fez o que o constitui. Podemos igualmente aceitar que o “outro” é verdadeiro, porque ele se nos afigura enquanto “verdade individual do outro”. Trata-se de uma visão iminentemente romântica, é certo, mas não menos objectiva do que nada do antes tenhamos dito. Que o mundo seja agora o “outro” é uma transmutação tão justificada como a anterior transmutação do mundo exterior em “mundo sonhado”.

Ora, se o nosso mundo, o nosso universo, for o “outro”, o mundo exterior perde novamente todo o seu significado, imanente ou transcendente. A isto chamaremos uma filosofia do amor, no sentido em que o foco da atenção passa de algo interior (o “eu”) para algo exterior a nós (o “outro”). Acreditar na realidade do outro é deixar de aceitar a necessidade de ter de existir só dentro da nossa própria realidade interior, é tornar essa própria realidade interior algo comunicável em termos de experiência plena de si mesma, é amar e ser amado. O nosso sonho de nós mesmos pode ser validado pelo “outro” e nós podemos validar o sonho do “outro” na mesma medida.

Em certos momentos, toda a realidade pode ser mesmo o “outro” e a nossa realidade deixará de existir para acreditarmos que a verdade está no “outro” e nada mais existe do que essa mesma realidade. Essa é uma verdade conhecida e uma verdade acessível de forma inteira e plena, é simultaneamente a nossa verdade e a verdade do “outro”.

Acredito em plena consciência que apenas existe – para alguém como nós, com uma existência e conhecimento limitados – uma opção e essa opção é apostar numa verdade acessível, feliz e completa. Essa verdade só pode ser a verdade constituída pela presença de outro ser humano como nós. É fora de nós que reside parte importante da nossa felicidade, porque ela representa a possibilidade de não sermos apenas nós mesmos, apenas a nossa verdade interior solitária. É a experiência do “nós” que nos preenche o vazio essencial e que nos fala à verdade essencial das

coisas e essa experiência atinge o seu culminar no amor. O amor, enquanto sentimento verdadeiro e pleno sem obstáculos, apresenta-se assim enquanto solução para a dúvida da nossa própria existência inteira. Podemos (e devemos) chegar primeiro a nós mesmos, mas não podemos parar por aí, temos de encontrar o “outro” para atingirmos o “nós”. É esta experiência do “nós” que nos vai realizar inteiramente e nos vai permitir ter acesso ao todo da experiência humana.

Sim, o amor é falível e volúvel, mas é a nossa melhor hipótese de felicidade. Não iremos dizer que nele tudo se esgota e finaliza, pois há muito antes dele, mas pensamos que é o amor a melhor das respostas humanas às perguntas essenciais, do “quem somos” e o que “somos”, as perguntas sobre o ser e sobre a existência.

Nós existimos para nos conhecermos a nós mesmos perante e durante a nossa experiência no mundo, interior e exteriormente. Somos porque nos afirmamos perante nós mesmos e perante o mundo exterior, que de formas iguais confirmamos e negamos. Comunicamos estes sentimentos para os outros e junto deles achamos o fio final para completar o que nos resta do conhecimento possível da realidade imanente e transcendente. Imanente no sentido de que todas as experiências humanas nos chegam pelos sentidos, intuídos ou pensados e transcendente no sentido em que deixamos de acreditar apenas na realidade dentro de nós para fazermos nossa realidade dos outros que amamos e a quem permitimos o acesso ao nosso próprio mundo interior, aos nossos medos e desejos, aos nossos sonhos e ideias.

Amar é também aceder a algo fora de nós sem termos de aceitar o conceito clássico da dramaturgia fingida, é conhecer “tudo de todas as maneiras” porque não somos sozinhos nesse conhecimento. Teremos é de aceitar que não é uma busca sem fim de um conhecimento de “todas as coisas de todas as maneiras”, porque o conhecimento que procuramos é o conhecimento de nós mesmos e o conhecimento do outro que fizemos nosso universo. O conhecimento das todas as coisas é atingido quando nos conhecemos e quando conhecemos o outro.