

dessa virtualidade, a plenitude e perfeição do ser. A sua lei não é fatal, cega, inexpressiva, ianálógica à razão, é uma lei racional porque é uma razão imanente que preside a esse universal movimento, que se exprime nele, que nele palpita. Uma idéia instintiva lateja surdamente, como uma pulsão de vida, nesse universo que a ciência mede e pesa mas não explica: é a aspiração profunda de liberdade que abala os moles estelares como agita cada uma das suas moléculas, que anima o protoplasma indeciso como dirige a vontade dos seres conscientes”²⁸. A posição de Antero, antimecanicista, aceitando, se afirma nesse trecho como no ensaio todo com uma insistência sintomática. É que, adepto a logicidade histórica, Antero sente sobre essa mesma logicidade a ameaça da visão mecanicista e, por conseqüência, percebe o risco de uma concepção superdeterminada de universo.

Daf que tenha de postular à lógica da evolução a força do impulso da liberdade como fator complementar ao desenvolvimento rumo à plenitude possível. O rastreamento de Joel Serrão aponta para diversas cartas que não por mera coincidência tematizam o outro lado de Antero: o pessimismo, sobre o qual destacam-se estas linhas dirigidas a Fernando Leal:

“O Pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É a síntese das negações na esfera da natureza, a luz implacável caída sobre o acervo de ilusões das coisas naturais. Mas, para além da natureza, ou se quiser, escondido, envolvido no mais íntimo dela, está o mundo moral, que é o verdadeiro mundo, ao qual a harmonia, a liberdade e o optimismo são tão inerentes, como ao outro a luta cega, a fatalidade e o pessimismo. Afinal, não vivemos verdadeiramente senão na proporção do que partilhamos desse mundo íntimo e perfeito, ou, mais exactamente, da parte dele que desentranhamos de nós mesmos e fixamos nos nossos pensamentos, nos nossos sentimentos e nos nossos actos”²⁹.

A essas linhas em carta praticamente subsequente afirma:

“E, chegada a este ponto, a inteligência olha para trás, olha para a grande máquina da natureza, que o pessimismo lhe fez ver como uma coisa bruta e por si inexpressiva e sinistra, e pergunta a si mesma se aquele princípio que ela descobriu no homem, aquele núcleo não natural, desse ser aliás natural, não será também o princípio oculto da confusa natureza, se o universo não gravitará, obscuramente, inconscientemente, para onde gravita o homem com um pouco de luz e um pouco de consciência? Se não é assim, o universo é uma monstruosidade e a consciência humana a mais inexplicável de todas as ilusões: o que equivale a dizer, o Ser, sob todas as suas formas é um absurdo”³⁰

Em 1888 escrevia a Oliveira Martins sobre o mesmo tema: *“O progresso espiritual apresenta-se-lhe pois como negativo, e a última palavra da existência como uma vacuidade sem soluções e como que forçada. Se reflectir bem verá que não pode ser assim, sob pena de não serem o universo e a existência mais do que um absurdo. Se o*

²⁸ Antero de Quental, *Tendências Gerais*, p. 102.

²⁹ Antero de Quental *apud* Joel Serrão, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 12.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 13.

fenómeno é vão, é justamente porque para além dele está alguma coisa que não é vã, é justamente porque a liberdade é em si mesma uma realidade superior, e a verdadeira realidade, não negativa, por conseguinte, mas essencialmente afirmativa"³¹.

E finalmente em 1889, ano da escrita das *Tendências Gerais*, ele confessaria a M. Amália Vaz de Carvalho: "*O homem, minha nobre Amiga, esse famoso 'animal racional', aquilo que de justamente tem menos, é de racional, e enquanto se lhe falar só à inteligência consegue-se pouco dele. Veremos se uma filosofia mais profunda, que está incubando e apenas por ora se denuncia por certos sintomas esporádicos, é capaz de descobrir o caminho secreto das suas simpatias e da sua confiança*". E logo afirma: "*O Transcendentalismo tem se ser restaurado, de um feitio ou de outro. Só ele pode satisfazer, ou, pelo menos, iludir e entreter as desmedidas aspirações, as ambições e esperanças incorrigíveis do coração humano. Sem isso receio que, apesar de toda a ciência que já há, e da muita que se há-de ainda ir produzindo e acumulando (coisa aliás excelente e até indispensável), o bípede singular que inventou Deus e pôs a virtude, que se não vê nem apalpa, acima de todos os bens visíveis e palpáveis deste mundo, o bípede capaz destes sublimes paradoxos não tenha outra alternativa; para não cair numa soez mediocridade, senão a de uma maldade diabólica*"³².

Não há dúvida. O ensaio filosófico final de Antero resulta do esforço de superação do tema que as cartas na sua despreensão formal manifestam e de que os famosos poemas lúgubres, execrados por Antero, são a manifestação mais eloqüente. Entra aqui a célebre questão da exaustão poética de Antero que, com a publicação dos *Sonetos*, considerara-se finado para poesia mas não para filosofia. Na verdade esse mistério biográfico-literário tem uma explicação extremamente coerente na suas especulações estéticas. Basta lembrar os famosos ensaios em que ele vaticina o desaparecimento futuro da poesia e da música, que não mais atenderiam senão impulsos menores de ordem individual.

Ao se mostrar apto à tarefa filosófica (e nos seus termos científica), a partir da publicação dos sonetos, era fatal que considerasse encerrado o ciclo dos sentimentos "menores" (o termo é nosso), da emoção individualizada e sobretudo da visão obscurecida pela doença que o século lhe impunha: a descrença, o fatalismo.

Afinal qual a constante mais agudamente sensível às poesias lúgubres?

Sem dúvida contêm elas, ao lado da "Elegia na Sombra" de Fernando Pessoa, aquilo que de mais profundamente desalentador terá produzido a lírica portuguesa. O conjunto como um todo é uma espécie de radiografia brutal do que aos olhos analíticos de Antero num dado momento de hiperlucidez é dado a ver: o reverso da ordem do universo. Assim, à apologia à plenitude da liberdade Universal, o poema "Os Cativos" opõe o abismo e nada; à apologia do amor, o poema "Os Vencidos" contrapõe o desespero e o tédio; à apologia da luz, o "Hino da Manhã" maldiz a ilusão que dela provém. E sobretudo à apologia da vida os poemas constituem uma pessimista e asfisiada auto-elegia ("*A noite é erma como campo enorme-/Fitó-a com os olhos turvos de quem dorme / E responde: Bem sabes que estou morto!*").

³¹ *Idem, ibidem*, p. 15.

³² *Idem, ibidem*, p. 19.

Escritos em período imediatamente posterior à quarta série (1880-1884) da disposição cronológica dos sonetos feita por Oliveira Martins, como sobeja-se saber, Antero recusou aquelas poesias lúgubres tentando destruí-las todas. Alguém poderia então perguntar a que título eu as invoco neste momento desta exposição. É que é impossível não ligar o que sobrou daquelas poesias com as cartas indicadas por Joel Serrão na linhas acima. É como se estas últimas viessem a responder àquelas, apontando para o Antero dos anos que precederam os 80 - aquilo a que finalmente a razão, liberta de uma emoção com certeza doentia, conseguia afirmar. Não mais como poesia. Mas como filosofia. Não tanto como metafísica mas sobretudo como ética. O desequilíbrio entre Antero filósofo e Antero poeta reside sobretudo no fato curioso de que o autor das *Primaveras Românticas* acabou por reservar à produção poética o peso de seus dilaceramentos mais dramáticos confirmando a própria teoria de que a poesia era uma instância menos “digna” da “causa elevada” do que a filosofia. Isto não impediu que Antero insistisse até a exaustão na especulação metafísica pela poesia e que tenha logrado êxito na tarefa. Alguns de seus sonetos (vejam-se os conjuntos “Idéia” ou “Espiritualismo”) tanto resvalam à perfeição formal quanto constituem um modelo de elaboração metafísica, sem contudo deixar de atender àquele requisito da “pessoalidade” pressuposta, segundo o próprio Antero, pela poesia. E nesse contexto seja-me permitido transcrever o soneto que segue sendo testemunho fiel do que acabo de dizer e que acrescenta à reflexão sobre a consistência metafísica das “coisas” a inconfundível entonação anterior:

Contemplação

*Sonho de olhos abertos, caminhando
Não entre as formas já e as aparências,
Mas vendo a face imóvel das essências,
Entre ideias e espíritos pairando...*

*Que é o Mundo ante mim? fumo ondeando
Visões sem ser, fragmentos de existências...
Uma névoa de enganos e impotências
Sobre vácuo insondável rastejando...*

*E dentre a névoa e a sombra universais
Só me chega um murmúrio feito de ais...
É a queixa, o profundíssimo gemido*

*Das coisas, que procuram cegamente
Na sua noite e dolorosamente
Outra luz, outro fim só pressentido...*³³

³³ Antero de Quental, *Sonetos*, Org. António Sérgio, Lisboa, Sá da Costa, 1962. p. 207.

Não seria pouco se Antero tivesse se contentado em ser apenas o filósofo luminoso, mas o que ele foi, foi-o apesar disso. Coube-lhe fazer a obra mais densamente dramática de sua geração porque sua hiper-racionalidade metafísica sempre esteve sustentada por duas vertentes de energia : de um lado o impulso poético e de outro a exigência ética; unindo-os, essa espécie de elo entre a reflexão e um visceral compromisso humano. Tudo para Antero conduziria a uma intervenção sobre a história humana. (Um modo voluntarioso de superação dos grandes desequilíbrios da História). Mas como realizar essa intervenção sem o apelo à ação? A poesia para Antero representaria a seu modo uma de suas formas agudas de ação. Outras, conhecemo-las de sobejo em sua biografia.

Eduardo Lourenço chama atenção, num emocionado ensaio sobre o poeta, para a profunda musicalidade de seus versos e mesmo de seus ensaios, praticamente assumindo com isso a tese de que Antero foi na base, e acima de tudo, e, até o fim, poeta. Um estudo mais exaustivo dessa musicalidade em termos formais talvez viesse a comprovar o óbvio, isto é, o que nossos ouvidos já revelam no ato da primeira leitura dos textos em prosa de Antero. De fato, à semelhança dos sonetos, a prosa de Antero se assenta em primeiro lugar sobre um ritmo cadenciável como se tivesse sido escrita para ser lida em voz alta. Essa cadência é cada vez mais acentuada à medida em que o ensaio avança para seu cerne, e em que saindo da discussão mais conceitual Antero adentra o campo da ética, coisa sempre insistente em seus ensaios. Ritmo, regularidades sonoras, linguagem emocional, tudo isso acaba por mostrar que Antero “pronto para a Filosofia ” - destituído, portanto, da porção mais obscura, e em certa medida individualista de sua personalidade - é muito mais um anseio de pacificação do que a manifestação de um homem novo como estava a se a supor.

Alguém poderá questionar sobre essa afirmação perguntando se não estaríamos imaginando que o filósofo Antero, se efetivamente chegasse a existir, teria evitado a tragédia final. A questão não se coloca dessa forma, pois o filósofo Antero sempre foi uma ficção do poeta Antero. Uma espécie de utopia pessoal pela qual ele, purificado da dor cotidiana, se veria próximo da libertação. Ideal de ascese típico dos místicos era essa atração de Antero pelo verbo unívoco, pela translucidez máxima. Isto ele próprio o diria com lucidez nas páginas finais das *Tendências Gerais* :

“O eu limitado, refluindo, se assim se pode dizer, para o seu verdadeiro centro, dissolve-se nalguma coisa de absoluto, já não individualizado mas ainda ligado ao indivíduo: transição do ser para o não ser, que equivale, quanto cabe na realidade, à plenitude e perfeição do ser. É o que na linguagem (que para nós não pode ser senão simbólica) do misticismo se chama a união da alma com Deus: nós diremos simplesmente que é a união do eu com o seu tipo de perfeição ou, talvez, com maior simplicidade ainda, a realização na consciência do seu momento último e mais verdadeiro”³⁴.

Tais palavras escritas em pleno estado de lucidez assinalam uma espécie de retorno sutil do poeta às suas origens mais remotas, ao cerne de um componente místico que, travestido de modos os mais distintos, o poeta jamais abandonou. Concordo aqui

³⁴ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia*, p. 106.

plenamente com Eduardo Lourenço. Buscando o justo em determinado tempo, o belo em outro, a verdade em outro, ou todos ao mesmo tempo, Antero na verdade jamais conseguiu abrir mão da via intuitiva que é o fundamento de toda mística.

Qual a herança a Portugal que deixou esse homem enquanto figura emblemática de seu século? Qualquer resposta precisa poderá resvalar em sua própria negação. O legado de Antero na mais legítima acepção de vida oitocentista oscila, por isso mesmo, numa irreversível experiência da contradição. De uma concepção racional-positivista de um mundo criou as bases para uma utopia de um mundo sem sofrimento; em um universo sem Deus erigiu uma consistente visão teleológica da existência, mas também perdeu-se na luz radiosa da razão, dissolvendo nessa perda o próprio sentido iluminado da Razão. Como poeta sonhou a perfeição e a frieza apolínea da filosofia, mas como filósofo deixou-se comandar pela vocação rítmica emocionada da poesia. Como português sonhou a internacionalização de seu país, enquanto que sua mente cosmopolita não conseguiu afastá-lo do sentimento de pertinência a uma pátria falida.

Assim, quando morreu aos quarenta e oito anos de idade, Antero deixava a Portugal mais do que um exemplo de vida, ao qual seus parceiros parecem tê-lo vinculado, a explicitação dramática de um cruzamento de impasses. Uma comparação com as atitudes assumidas diante de todos os impasses pelos seus companheiros maiores, Eça e Oliveira Martins, dificilmente esclarecerá mais do que o óbvio: os três tinham distintas sensibilidades e distintos projetos de inserção na História.

A densidade reflexiva de Antero se achou, por vezes, dilacerada pelo peso de um pessimismo agudo em que só aparentemente o poeta se perdeu. Dificilmente se poderia, porém, denominá-lo contraditório ou, muito menos, inconsistente. O lugar comum da dualidade em que, após Antônio Sérgio, a crítica acabou por circunscrevê-lo oblitera o fato de que sua reconhecida “oscilação” decorre de um único e potente instrumento de corrosão dos limites entre as categorias fundantes de seu pensamento. Trata-se de sua inequívoca vocação analítica que, nos ensaios filosóficos, conforma-se ao interior das limitações objetivantes do próprio discurso filosófico. Nas cartas pessoais, mas sobretudo na liberdade subjetiva da linguagem poética, aquela vocação se mostra de forma dramática. Basta ver um soneto como “Anima Mea” cuja contradição dramática o poeta formula ao nomear como consumada a morte da própria alma, objeto de inquirição da Morte. Quem fala no poema se quem o faria já está morto? Situada num umbral impossível para a própria Morte, a alma que se lhe nega está de fato morta ou se recusa para um além-morte? Ou no poema “Hino da Manhã”, em que a qualidade da “Luminosidade”, por excesso, se torna obscurecedora e maldita.

Contradição de Antero? Não. Trata-se do resultado agudo de um processo de análise tão vertiginoso que é capaz de chegar àquele ponto em que o “sim é o não”, “início é o fim”, “o todo é o nada”.

E aqui a ligação com Pessoa é inevitável. Mas contenhamos o passo. O Antero, entrevisto até aqui, é uma espécie de porta-voz trágico de um certo Portugal e de uma certa Europa do século XX. Vivendo no limiar do que mais tarde, no rastro de W. Benjamim, se denominaria “modernidade”, apostou ele no sonho de uma Humanidade erigida como deus e cujas lágrimas teriam de ser mitigadas. Apostou por isso nos instrumentos que a inteligência produziu para a técnica e para a ciência, acreditando no

valor positivo do progresso, e apostou em consequência na coesão do binômio verdade-justiça. Seu fracasso, se o houve, não residiu numa de-sintonia dos problemas aos quais se mostrou mais do que sensível. Ele decorreu, na verdade, de um desajuste ético. A sua vontade de correspondência entre Verdade e Justiça fez dele cidadão de um estado que se mostrava cada vez mais impossível dentro da evolução contemporânea da sociedade humana.

Neste caso, já não conta mais a aproximação entre Antero e Pessoa. Embora ambos tivessem insistido em tópicos similares, há diferenças fundamentais entre eles.

Passemos a Pessoa. Como foi feito com Antero, vamos valer-nos, no caso deste, prioritariamente de sua obra de cunho filosófico, ligando-a com as de cunho político. A sua poesia, embora podendo relacionar-se com as mesmas questões, situa-se num outro plano e será objeto de discussão de outros ensaios. É simples estratégia de rastreamento discursivo esta pela qual separo aqui a discussão explícita sobre tópicos fundamentais do século XIX da sua reposição, digamos, menos programática tal como ocorre na poesia. Isto não confere nem à filosofia nem à poesia nenhuma superioridade particular, mas concede a cada coisa o lugar que lhe cabe no plano das condições discursivas. O homem poeta nem sempre corresponde ao homem político ou filosófico. Se isso é uma verdade latente em Antero, em Pessoa, é uma realidade dilacerante. Contudo, para não sermos amaldiçoados por contradizer a tradição crítica segundo a qual não existe um filósofo-Pessoa ou um pensador Pessoa que difira substancialmente de toda a ficção heteronímica, seja-me permitido, de um lado, postular a “existência” de um Pessoa-Pensador tão irreal ou real quanto os demais Pessoas, e, de outro, que seja ele, por isso, tratável com uma total independência em relação a uns heterônimos ou com relativa independência em relação a outros. Passemos a ele.

Nos *Textos Filosóficos* de Fernando Pessoa, editados por Pina Coelho e por este agrupados sob o título “O Problema Noético” (vol. II), ressalta um insistente raciocínio do poeta sobre a questão da verdade que, pelo modo pouco canônico com que ele a encara, acaba por se dispor como um peão estratégico para a compreensão inicial das posições de Pessoa perante sua época e perante o mundo. É que o modelo particular pelo qual alguém se preocupa em pensar a verdade parece estar sempre vinculado a um componente ético que, mesmo indiretamente, orientará o processo da sua própria formulação.

Assim, tomando por princípio que a “*verdade, seja ela o que for, e admitindo que seja qualquer coisa*”, Pessoa diz que “*se existe, existe ou dentro das minhas sensações ou fora delas ou tanto dentro quanto fora delas*”. “*Toda a metafísica é a procura da verdade, entendendo por Verdade, a verdade absoluta. Ora a Verdade, seja ela o que for, e admitindo que seja qualquer coisa, se existe existe ou dentro das minhas sensações, ou fora delas ou tanto dentro como fora delas. Se existe fora das minhas sensações, é uma coisa de que eu nunca posso estar certo, não existe para mim, portanto, é, para mim, não só o contrário da certeza, porque só das minhas sensações estou certo, mas o contrário de ser porque a única coisa que existe para mim são as minhas sensações. De modo que, a existir fora das minhas sensações, a Verdade é para mim igual a Incerteza e não-ser - não existe e não é verdade, portanto. Mas concedamos o absurdo de que as minhas sensações possam ser o erro, e o não-ser (o*

que é absurdo, visto que elas, com certeza, existem) - nesse caso a verdade é o ser e existe fora das minhas sensações totalmente. Mas a ideia Verdade é uma ideia minha; existe, por isso, dentro das minhas sensações: portanto, ou quero a Verdade Absoluta e fora de mim, ou verdade existente dentro de mim - contradição, portanto, erro consequentemente.

A outra hipótese é que verdade existe dentro das minhas sensações. Nesse caso ou é a soma delas todas, ou é uma delas, ou parte delas. Se é uma delas, em que se distingue das outras? Se é uma sensação, não se distingue essencialmente das outras; e, para que se distinguisse, era preciso que se distinguisse, essencialmente. E se não é uma sensação, não é uma sensação. - Se é parte das minhas sensações, que parte? As sensações têm duas faces - a de serem sentidas e a de serem dadas como coisas sentidas, a parte pela qual são minhas e a parte pela qual são 'coisas'. É uma destas partes que a Verdade, a ser parte de minhas sensações, tem de ser. (Se é de qualquer modo um grupo de sensações unificando-se ao construir uma só sensação, cai sob a garra do raciocínio que conduz à hipótese anterior). Se é uma das duas faces - qual? A face 'subjectiva'? Ora, essa face subjectiva aparece-me sob uma das duas formas - ou a da minha 'individualidade' una ou de uma múltipla individualidade 'minha'. No segundo caso, essa verdade é múltipla e diversa, é verdade - o que é contraditório com a ideia de Verdade, valha ela o que valer. Será então a face objectiva? O mesmo argumento se aplica, porque ou é uma unificação dessas sensações numa ideia de um mundo exterior - e essa ideia ou não é nada ou é uma sensação minha, e se é uma sensação, já fica refutada essa hipótese; ou é de um múltiplo mundo exterior, e isso reduz-se às minhas sensações, então pluralidade de modos é a essência da ideia de Verdade.

Resta analisar se a Verdade é o misto das minhas sensações. Essas sensações ou são tomadas como um ou como muitos. No primeiro caso voltamos à já rejeitada hipótese. No segundo caso a Verdade como ideia desaparece, porque se consubstancia com a totalidade das minhas sensações. Mas para ser a totalidade das minhas sensações, mesmo concebidas como minhas sensações, nuamente, a verdade fica dispersa - desaparece. Porque, ou se baseia na ideia de totalidade, que é uma ideia (ou sensação) nossa, ou não se apoia em parte nenhuma. Mas nada prova, mesmo, a identidade de verdade e totalidade. Portanto, a verdade não existe.

Mas nós temos a ideia...³⁵.

Na trilha das demonstrações lógicas, atendo-se sobretudo à forma de tais demonstrações, Fernando Pessoa aponta em primeiro lugar a "inconsistência" da hipótese de estar a verdade fora das "minhas" sensações. A seguir, o autor, apontando para uma face subjetiva e outra objetiva das sensações, conclui que a primeira aparece ou sob a face da "minha individualidade una" ou de "uma múltipla individualidade". Nesse caso a verdade é uma "sensação" "minha como outra qualquer". E se é como outra qualquer não é uma verdade. No segundo caso, a verdade é "múltipla e diversa",

³⁵ Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, Estabelecimento de textos e prefácio António Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1993, vol II. p. 218 e 219.

“é verdades”, o que é contraditório com a “idéia” de Verdade. Pessoa pergunta se não será a face objetiva. O raciocínio será basicamente o mesmo: ou a verdade é uma unificação das sensações numa “idéia” de mundo exterior ou é de um múltiplo mundo exterior. Em ambas as situações desfaz-se o pressuposto da univocidade do conceito.

Desenvolvendo praticamente esse mesmo procedimento, Pessoa indaga se a verdade é um misto das “minhas sensações” encarando-as como unidade ou pluralidade. Descartando a primeira hipótese (já registrada anteriormente), Pessoa afirma que, no segundo caso, a verdade “como idéia” *desaparece porque se consubstancia com a totalidade das “minhas sensações”*. O clímax do raciocínio está quando se constata a disjunção entre “verdade” e “totalidade”. Isto leva o autor a concluir que a “verdade não existe”.

Mas, continua ele, “*nós temos a idéia ...*”. Para explicar-se, Pessoa afirma que a verdade é uma idéia ou sensação nossa, portanto sem valor, como qualquer sensação nossa. Difere, portanto, de Realidade, que “significa qualquer coisa”.

Essa argumentação leva o poeta a descartar a consistência da verdade assumindo em seu lugar o de “realidade” - a que se remetem às sensações. Ora, logo acima ele havia dito que *uma* sensação nossa é desprovida de valor e de significado.

Há aqui algo que remete sem dúvida ao raciocínio dos céticos, digamos, com um certo cariz sofisticado. Pessoa esforça-se por demonstrar analiticamente a *inexistência* da verdade, ou melhor, sua inconsistência.

“Temos [a idéia], mas vemos que não corresponde a ‘Realidade’ nenhuma, suposto que Realidade significa qualquer coisa. A verdade é, portanto, uma ideia ou sensação nossa, não sabemos de quê, sem significado, portanto sem valor, como qualquer outra sensação nossa.

Ficamos portanto com as nossas sensações por única ‘realidade’, inútil que realmente tem aqui certo valor, mas é uma conveniência para frasear. De ‘real’ (que é uma sensação nossa) não significa nada, nem mesmo ‘significa’ significar qualquer coisa, nem sensação tem um sentido, nem ‘tem um sentido’ é coisa que tenha sentido algum. Tudo é o mesmo mistério. Reparo, porém em que nem tudo pode significar coisa alguma, um ‘mistério’ é palavra que não tem significação”³⁶.

Pessoa acaba por “aceitar” um único princípio sucedâneo da verdade-relativa, sem sentido, neste fragmento, mas do qual Pina Coelho nos apresenta o seguinte trecho escrito como nota:

“A única realidade para mim são as minhas sensações. Eu sou uma sensação minha. Portanto nem da minha própria existência estou certo. Posso está-lo apenas daquelas sensações a que eu chamo minhas.

A verdade? É uma coisa exterior? Não posso ter a certeza dela, porque não é um sensação minha, e eu só destas tenho a certeza. Uma sensação minha? De quê?

Procurar o sonho é pois procurar a verdade, visto que a única verdade para mim, sou eu próprio. Isolar-se tanto quanto possível dos outros é respeitar a verdade.”³⁷.

³⁶ Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos II*, p. 220.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 220n.

Ora, conhecida é a faceta dita sensacionista de Fernando Pessoa, à qual parece remeter esta última nota. Atenhamo-nos, por ora, à posição que acabamos de mostrar no manuscrito citado e que aparece sem indicação de data. No entanto, um manuscrito de 1906 sobre a idéia da verdade e um outro sobre agnosticismo idealista de escrita provável entre 1913 e 1914 levaram-nos a supor, porém, que o ceticismo pessoano (por ele denominado agnosticismo idealista) tem um percurso razoavelmente longo e só é de fato “abandonado” com o emergir e solidificação da via mística no poeta.

O que chama atenção, nos textos 20 e 21, páginas 198 e 199 deste mesmo volume, anotados por Pina Coelho, vem a ser explícito parentesco com o trecho que acabamos de considerar. Basta ver nas linhas que seguem a forma como Pessoa descarta a consistência da verdade para justificar, no fundo, a ausência de uma formulação definidora e definitiva sobre as coisas:

“A. Ceticismo absoluto ou negativo

B. Ceticismo relativo ou positivo

C. Ceticismo transcendental.

A. O que nega que se pode saber a verdade.

B. O que nega que a lógica nos leva à verdade, que a lógica seja critério da verdade. (Sendo o critério outro).

C. O que afirma que a lógica, ainda que não nos leve à verdade, leva-nos à verdade a que se pode levar.

Classificação

A. (...)

B. (a) O critério da verdade não é a lógica, mas é intelectual (i.e. opinião comum).

(b) O critério da verdade não é a lógica, mas qualquer coisa não intelectual (pragmat[ismo]).

(c) O critério da verdade não é a lógica, mas transcende-a (intuicionismo).

ou

(a) ...outra coisa intelectual.

(b) ...qualquer sentimento (fé).

(c) ...qualquer vontade ou coisa para a acção (pragmatismo).

C. (...)

A. O critério da verdade é a lógica, e essa desprova-se.

B. O critério da verdade não é a lógica.

C. O critério da verdade é a lógica mas essa vai além de si própria”³⁸.

E aqui reside um primeiro ponto de tensão dessa visão pessoana: o raciocínio ou a razão ou a lógica cuja forma poderia levar a inteligência humana à verdade esbarra na fragilidade da própria consciência.

Racionalista às avessas e por excesso, Pessoa, em textos datados de vários períodos, exercita o raciocínio até o seu reverso, ou seja, até chegar ao seu paroxismo.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 198 e 199.

Um fragmento exemplar nesse sentido é o que vem como número 52 e do qual transcrevemos a 1ª parte.

“A Inteligência nada pode conceber em absoluto.

Porque o absoluto é o indeterminado (o absoluto é em si determinado) - as palavras são sinónimas - e o que é indeterminado é inconcebível, porque a condição da conceitabilidade é a determinação de uma coisa.

Por outro lado (sobretudo) o que é inconcebível hoje, foi sempre e sempre será inconcebível. Porque, para o inconcebível se tornar concebível é para ele tornar-se determinado. Mas um ‘absoluto determinado’ já não é absoluto, uma contradição nos termos.

Suponhamos todavia que se tornou determinado. Então ou é determinado por si mesmo ou por nós, ou por alguma coisa, não nós e fora dele. Ser determinado por si mesmo é ser indeterminado. Ser determinado por um sujeito, é receber dele a sua determinação; isto é, a determinação reside no sujeito e não no objecto e o objecto longe de ser conhecido como número é conhecido como fenómeno”³⁹.

O fato de que esta visão, muito próxima dos cétricos, apareça desde cedo nos escritos filosóficos de Pessoa autoriza-nos a apontá-la como uma das balizas centrais de seu pensamento e da qual decorrem conseqüências nada desprezíveis. A mais espetacular delas é o modo pelo qual Fernando Pessoa vai enfrentar a herança humanitarista que tanto a tradição cristã quanto a herança mais recente das utopias sociais assumem não apenas como programa de ação mas como suposto ético.

Estou consciente de que entro aqui no território mais polêmico da personalidade de Pessoa e que serviu mais de uma vez para as não poucas condenações suas quer em termos políticos (seu reacionarismo elitista), quer em termos éticos (sua posição quase sempre moralmente heterodoxa, para não dizer amoral), quer em termos humanitários (seu quase horror às grandes massas, à pobreza, aos humildes).

A caricaturar Pessoa, se ele mesmo não o tivesse feito, seria ele um anti-Antero? Até certo ponto sim, se não formos às raízes profundas que alimentaram discursos nem sempre agradáveis aos nossos ouvidos e que não devem, por essa razão, ser marginalizados da sua produção mais reconhecida. Ao contrário. Mostram-nos eles um Pessoa muito mais sensível aos apelos de sua época do que ele mesmo parece ter admitido. Mostram-nos uma contundente resposta através da qual, mais do que o próprio Antero, ele acabou por exercer a crítica ao homem e a seu tempo.

Nos textos selecionados por Pina Coelho sob o título “O Problema Noético” (volume II) a visão cétrica parece evidente em textos que vão de 1906 a aproximadamente 1915. Mas, no volume I, há uma parte que nos interessa de perto para esta discussão da intersecção temática entre Antero e Pessoa: trata-se daquela intitulada “Problemas Antropológicos”, em que o organizador dispôs os textos mais particularmente ligados à discussão ético-existencial. Confirma-se neles em boa parte aquele fundamento cétrico citado nos textos sobre o problema noético. Assinalemos de

³⁹ *Idem, ibidem*, p. 237.

início que um trecho explícito sobre o ceticismo data já de 1908. Trata-se de uma página bastante fragmentária.

“O que o ceticismo põe em dúvida é se a razão (princípio de certeza) pode chegar a alguma conclusão, trabalhando sobre os dados sentidos.

As propriedades constituem uma substância?

Propriedades da mente: intensidade das sensações.

Tal corpo tal alma. Tal cérebro tal inteligência, tal inteligência tal cérebro. Tais músculos, tal força. A força não é material. O cérebro representa a inteligência assim como os músculos a força.

Ler, desenvolver a força do cérebro.

Materialista: a força actual sobre a matéria. Isto não é concebível, a não ser que se sustente que a matéria e a força são da mesma natureza. O diferente não pode actuar sobre o diferente.

Causa e origem.

Causa: igual sobre igual.

Origem: o desigual produz o desigual”⁴⁰.

Não resta dúvida de que, no rastro da maioria dos textos datados de 1906, o raciocínio pendular próprio dos céticos está aí manifesto. Algo que me chama a atenção para os textos daquele ano vem a ser que vários deles constituem alusões, outros comentários, outras ilações sobre o livro *Livre Arbítrio* de Schopenhauer. E, como não poderia deixar de ser, nesse caso, a questão básica nestes primeiros textos de Fernando Pessoa tem a ver com a noção de liberdade. Veja-se o trecho a seguir:

“Todo o mal vem da sensação de obstáculo, ou indo mais longe, do sentimento de limitação. Todo o mal, toda a infelicidade está em ser-se limitado, em ter-se limite. Toda a infelicidade é uma sensação da nossa deficiência.

Um argumento contra: o sentimento da minha excessiva depravação, por exemplo, que é o sentimento de um excesso, produz dor.

Resposta: Não; o que produz a dor é o sentimento da nossa falta de poder para controlá-la. O homem que é vicioso e não quer controlar essa depravação não é de modo algum infeliz.

Portanto, esse excesso, o mesmo nele que em mim, não é a causa de infelicidade. Se eu sou infeliz não é por causa dele.

Toda a dor é o resultado de limitação. O poeta é infeliz quando o seu pensamento por meio de palavras se torna imperfeito. O pensador é infeliz quando há um problema que ele não pode resolver: sentimento de obstáculo, de limitação.

Espaço e tempo são as condições da existência, da dor, da acção.

Uma relativa liberdade atenua a nossa dor. Mas como ninguém, como nada é perfeito no universo, um sentimento de auto-perfeição é um sentimento de perfeição de uma não-perfeição, isto é, tal sentimento, sendo falso, é em si mesmo uma imperfeição.

A limitação é, portanto, a qualidade não só de toda a infelicidade mas também de todo o mal.”⁴¹.

⁴⁰ Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos I*, p. 164.

⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 178 e 179.

Pessoa não deixa dúvidas: toda dor é o resultado de limitação e dela não escapam nem mesmo os “*interesseiros e os egoístas; seres dotados da auto suficiência de auto perfeição*”.

Esta posição é, de certo modo, “aperfeiçoada” dilatando-se nas considerações com que em 1915 Pessoa tenta balizar sua visão social. A visão do poeta aí é drástica e pode ser resumida no seguinte fragmento:

“1. A única realidade social é o indivíduo, por isso mesmo que ele é a única realidade. O conceito de sociedade é um puro conceito; o de humanidade uma simples ideia. Só o indivíduo vive, só o indivíduo pensa e sente. Só por metáfora ou em linguagem translata se pode aludir ao pensamento ou ao sentimento de uma colectividade. Dizer que Portugal pensa, ou que a humanidade sente é tão razoável como dizer que Portugal se penteia ou que a humanidade se assoa.

2. Sendo o indivíduo a única realidade social, não é todavia o único elemento social. Esse indivíduo vive em dois meios ambientes - um o ambiente físico, o outro o ambiente social, ou sociedade. É esse o valor do elemento sociedade - é o meio, um dos meios, em que o indivíduo vive. O sábio realismo de Aristóteles viu isto bem; e assim se assentou a tese política grega - que a sociedade existe para o indivíduo, que não o indivíduo para a sociedade.

Sendo o indivíduo a única realidade social, é o egoísmo a única qualidade real, embora, por disfarces vários e artifícios diversos se construíssem, no decurso da evolução social (não digo do progresso, porque não sei - nem ninguém sabe - se existe progresso) sentimentos altruístas, afinamentos dos instintos.

Para que o indivíduo possa ter uma vida social que lhe seja um elemento de desenvolvimento, ou, em outras palavras, para que a sociedade seja um ambiente favorável ao desenvolvimento do indivíduo, é forçoso que se faça assentar essa sociedade num conceito egoísta. Assim se formam naturalmente nações. A nação é o segundo elemento social primário. Os homens não se agrupam fraternitariamente senão por oposição. Sempre nos unimos para nos opormos. Isto é, aliás, um princípio lógico: definir é limitar.

Assim como o egoísmo e a vaidade são as qualidades determinantes da vida humana - pois o homem só deveras age para seu proveito ou para suplantar os outros, sendo a guerra a essência de toda a vida (o que já Heráclito havia dito) - assim o egoísmo e a vaidade são as qualidades determinantes dos egoísmos espontâneos chamados nações.”⁴².

Embora Pessoa invoque mais de uma vez a noção de vontade em Schopenhauer (tal como vem formulada no *Livre Arbítrio*), há algo surdamente nietzscheano nessa formulação cuja decorrência lógica vem a ser neutralização da noção de “humanidade”. Isto aparece no fragmento sem data e de modo contundente aparecerá no seguinte trecho de 1928:

“1. O homem é um animal irracional, exactamente como os outros. A única diferença é que os outros são animais irracionais simples, e o homem é um animal irracional complexo. É esta a conclusão a que nos leva a psicologia científica, no seu actual estado de desenvolvimento. O subconsciente, incosciente, é que dirige e impera, no homem como

⁴² Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos I*, p. 198 e 199. O fragmento traz como data possível o ano de 1915.

no animal. A consciência, a razão, o raciocínio são meros espelhos. O homem tem apenas um espelho mais polido que os animais que lhes são inferiores.

2. *Sendo assim, toda a vida social procede de irracionalismos vários, sendo absolutamente impossível (excepto no cérebro dos loucos e dos idiotas) a ideia de uma sociedade racionalmente organizada, ou justiceiramente organizada, ou, até, bem organizada.*

3. *A única coisa superior que o homem pode conseguir é um disfarce do instinto, ou seja, o domínio do instinto por meio de um instinto reputado superior. Esse instinto é o instinto estético. Toda a verdadeira política e toda a verdadeira vida social superior, é uma simples questão de senso estético, ou de bom gosto.*

4. *A humanidade, ou qualquer nação, divide-se em três classes sociais verdadeiras: os criadores de arte; os apreciadores de arte; e a plebe. As épocas maiores da humanidade são aquelas em que sobressaem os criadores de arte, mas não se sabe como se realizam essas épocas porque ninguém sabe como se produzem homens de gênio.*

5. *Toda a vida e história da humanidade é uma coisa, no fundo, inteiramente fútil, não se percebe para que há, e só se percebe que tem que haver.*

6. *A plebe só pode compreender a civilização material. Julgar que ter automóvel é ser feliz é o sinal distintivo do plebeu.*⁴³

Pessoa assume, portanto, que é de um princípio de individuação que decorre o natural egoísmo do ser humano.

Para os intérpretes de Pessoa, pode-se colocar aí uma questão importante: a definição de uma posição cética e anti-humanitária parece estar totalmente explicada até os anos 16/17, quando se inicia o primeiro ciclo místico do poeta. Mas, surpreendentemente, os manuscritos editados sob números 3 (1926-1928?) e 29 (1928?), embora de data hipotética, marcam a persistência, apesar de tudo, da mesma posição de descrença.

A persistência de tal atitude, mesmo após a entrada do poeta no que se poderia chamar de via mística, embora pareça incoerente, é de todo explicável. Em primeiro lugar porque em momento algum pode-se considerar que a via mística tenha chegado a ser o momento final da atribulada busca do poeta de uma paz interior. E, em segundo lugar, porque o ceticismo sempre pareceu a Pessoa a via do aperfeiçoamento por excelência (*"fonte de energia para o homem e a vida não é mais que uma luta contra a morte com a certeza de ser conquistado"*)⁴⁴.

Juntamos agora essas considerações a alguns textos recolhidos por Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão e organizados por Joel Serrão no volume intitulado *Sobre Portugal*. Chamaremos a atenção para o texto de número 55 - 83 em que Pessoa, ao discutir questões ligadas à decadência de Portugal, descarta a possibilidade de uma saída "humanitária" para o país. Em primeiro lugar porque o "humanitário" quer o justo e "a justiça é a mais estúpida das ilusões". Em segundo lugar, porque a saída humanitária é, na essência, cristã e subalterna, crendo por isso mesmo na liberdade humana e no senso de discernimento ético da própria humanidade. Diria Pessoa, *"Justiça? A Justiça é a mais estúpida das ilusões. A única justiça é (...)*

⁴³ Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos I*, p. 162 e 163.

⁴⁴ Pina Coelho, Introdução. In: Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos I*, p. XVI.

A mentalidade operária é, como é de esperar, essencialmente cristã; como o havia de ser, se as plebes são herdeiras de séculos sobre os séculos de educação cristã, e se a ciência é coisa que um cérebro popular não pode atingir? A base da doutrina cristã é 'Liberdade, Igualdade, Fraternidade'; este lema 'revolucionário' foi promulgado pelo ocultista cristão Claude de St. Martin, discípulo do judeu português Martins Pascoal. Não se diga que o cristianismo não cumpriu este lema; não cumpriu porque não é possível cumpri-lo. Nem o cumpriu o revolucionarismo moderno, nem o cumprirá nunca. O desconhecimento das leis que regem a vida das sociedades é o facto primordial da mentalidade moderna. E, por último absurdo, temos estes pobres homens acreditando ainda no dogma cristão do livre arbítrio; julgam que um homem é livre, quando a primeira coisa que a ciência aponta é que um homem é escravo; julgam que podem alterar a face da natureza humana e acabar com o velho homem humano - porco, sensual, estúpido, patriota e proprietário (...) o homem como ele é e não como o cristianismo laico dos radicais e dos bolchevistas o que fazer."⁴⁵

Um confronto com Antero parece ser inevitável neste momento da discussão. A título de clareza, seja-me permitido retomar aqui o que se poderia chamar de arcabouço teórico do pensamento anteriano a fim de facilitar a tarefa da discussão. O núcleo desse pensamento, como já dissemos mais de uma vez, é o da idéia da Justiça, à qual estão acoplados todos os seus demais conteúdos. A impulsionar esse núcleo, como força motriz, tem-se uma concepção de história como redentora da própria falência do homem. Ou, em outros termos, há em Antero, como bom herdeiro de uma visão ainda iluminista do mundo, a persistência de uma visão da história do homem enquanto história de um progresso e de um aperfeiçoamento em todos os sentidos. Do ponto de vista social e político, este progresso só ocorreria desde que um equilíbrio paulatino fosse desbastando as diferenças, aparando obstáculos, reduzindo assim a carga do sofrimento humano. Justiça seria o nome desse equilíbrio. Fica claro que subjaz a essa concepção de história uma visão igualitária do homem e sobretudo uma convicção na força do próprio impulso equilibrador da história humana.

O caso de Fernando Pessoa é drasticamente o oposto disso, já que não desposa nenhuma crença na igualdade entre os homens. Ao contrário, afirma ele o princípio das diferenças radicais, fazendo a crítica severa do próprio humanitarismo como tentativa de mascarar a crueza da própria desigualdade. Mais tributário de Nietzsche do que ele próprio admitira, Pessoa não só contestava o valor do humanitarismo como também, como o filósofo alemão, atribui o sentimento de igualdade a uma lassidão moral. Não há ambigüidades no pensamento pessoano nesse campo partidário de um aristocratismo inequívoco; Pessoa não disfarça nem seu horror pela proximidade plebéia nem sua descrença absoluta na disponibilidade igualitária do homem, mas não só. Essa aversão resultaria na formulação esquemática de um posicionamento resistentemente reacionário ou conservador. Também esse não é o caso de Pessoa porque este vai além dessa simples aversão ao igualitarismo e da simples afirmação de um aristocratismo de

⁴⁵ Fernando Pessoa, **Sobre Portugal**. Introd. e org. Joel Serrão, Lisboa, Edições Ática, 1979, p. 145 e

contorno tradicionalista. A posição do Pessoa dos escritos filosóficos e políticos é a mais profundamente descrente de que se possa tomar conhecimento no nascente século XX português. Muito mais do que um antiigualitarista, ele será um radical afirmador da incapacidade humana para assimilação de qualquer valor positivo seja ele filosófico, científico, religioso ou político. Muito próximo do que viria a ser o homem de cem anos depois, Pessoa é o homem da recusa visceral de toda e qualquer saída redentora para a Humanidade... Nesse sentido, é o mais radical e coerente dos decadentistas portugueses, nos termos em que ele mesmo definiu: sem Deus e sem a Humanidade. O que lhe resta senão mergulhar no ângulo mais profundo e turvo dessa perda e afirmar com todas as letras aquilo que até hoje nossos ouvidos se recusam ouvir? É assim que, muito longe de uma ingênua e pura afirmação da naturalidade da própria natureza, fica patente no célebre poema de Caetano a afirmação de um ceticismo amargo do poeta heterônimo em relação aos sentimentos que ligam o homem à própria humanidade.

Poema XXXII

*"Hontem à tarde um homem das cidades
Fallava à porta da estalagem.
Fallava commigo também.
Fallava da justiça e da lucta para haver justiça
E dos operarios que soffrem,
E do trabalho constante, e dos que teem fome,
E dos ricos, que só teem costas para isso.*

*E, olhando para mim, viu-me lagrimas nos olhos
E sorriu com agrado, julgando que eu sentia
O odio que elle sentia, e a compaixão
Que elle dizia que sentia.*

*(Mas eu mal o estava ouvindo.
Que me importam a mim os homens
E o que soffrem ou suppõem que soffrem?
Sejam como eu - não soffrerão.
Todo mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
A nossa alma e o ceu e a terra bastam-nos.
Querer mais é perder isto, e ser infeliz)*

*Eu no que estava pensando
Quando o amigo de gente fallava
(E isso me commoveu até ás lágrimas),
Eram em como o murmurio longínquo dos chocalhos
A esse entardecer
Não parecia os sinos d'uma capella pequenina
A que fossem á missa as flores e os regatos
E as almas simples como a minha*

*(Louvado seja Deus que não sou bom,
E tenho o egoísmo natural das flores
E dos ricos que seguem o seu caminho
Preocupados sem o saber
Só com o florir e ir correndo
É essa a única missão no mundo,
Essa - existir claramente,
E saber fazel-o sem pensar nisso.)*

*E o homem calara-se, olhando o poente.
Mas que tem com o poente quem odeia e ama?"⁴⁶*

E é assim também que, à margem da conhecida rebeldia de Álvaro de Campos, se pode ler com espanto e constrangimento os seguintes versos:

*"A alma humana é porca como ânus
E a vantagem dos caralhos pesa em muitas imaginações"⁴⁷.*

Que fique, portanto, claro que mais do que elitista e aristocrata, Pessoa foi, como manifestação acabada e radical do Decadentismo em seu país, a afirmação brutal do grau de exaustão a que chegara a esperança humana em fins do século XIX. Dificilmente a nossa época viria a conhecer inteligência mais corrosiva. Dificilmente alguém se aproximaria de modo tão contundente do Abismo e do Assombro e da convocação para a dissolução. Esse é o lado pouco atraente do Decadentismo, onde ao fascínio da marginalidade se substitui a perspectiva neutralizadora da morte.

Por enquanto, fiquemos com a idéia de que a apologia do egoísmo que Pessoa faria na figura de Caeiro (no poema citado precedentemente), ou ainda por Reis no quase indigerível poema dos jogadores de xadrez, dessa apologia nasceria, como um paradoxo com a generosa feitura heteronímica, o libelo mais contundentemente contrário a essa mesma apologia: o propósito do neopaganismo.

⁴⁶ Fernando Pessoa, **Poemas Completos** de Alberto Caeiro, org. Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Editorial Presença, 1994. p. 82.

⁴⁷ Fernando Pessoa, **Livro de Versos de Álvaro de Campos**, edição de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, p. 207.