



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

A Religiosidade em *Pessoa*

Natal
Fevereiro/2008

ANAXSUELL FERNANDO DA SILVA

A Religiosidade em *Pessoa*

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Cultura e Representações como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientação: Profa. Dra. Ana Laudelina Ferreira Gomes

Natal
Fevereiro/2008

Dissertação apresentada à banca examinadora de qualificação como requisito parcial ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio grande do norte:

Profa. Dra. Ana Laudelina Ferreira Gomes
Orientadora

Prof. Dr. Alexsandro Galeno de A. Dantas
Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP)
Examinador Externo – Membro da Banca

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Examinador Interno – Membro da Banca

Profa. Dra. Josimey Costa
Suplente

Agradecimentos

Agradecer é tarefa difícil. Por isso, peço licença para me valer de dois recursos. Primeiramente de uma parábola, presente na obra de Antoine de Saint-Exupéry chamada *O pequeno Príncipe*, a fim de que ela me ajude. Ei-la::

O príncipe encontrou-se com um animal ao qual nunca tinha visto, uma raposa. E, esta o inquiriu:

– Você quer me cativar?

Assustado, o princepezinho pergunta:

– Que é isto?

– Cativar é assim: eu me assento aqui, você se assenta lá, bem longe. Amanhã a gente se assenta mais perto. E assim, aos poucos, cada vez mais perto...

O tempo passou, o menino cativou a raposa, até que chega a hora da partida. E esta diz:

– Eu vou chorar!

– Não é minha culpa. Eu lhe disse que não queria cativá-la... Não valeu a pena. Você percebe? Agora você vai chorar!

Disse o menino, que de imediato recebe a resposta da raposa:

– Valeu a pena sim. E quer saber o porquê? Sou uma raposa. Não como trigo, me alimento de galinhas. O trigo não significa nada para mim. Mas você me cativou. Seu cabelo é louro. E agora, na sua ausência, quando o vento fizer balançar o campo de trigo, eu ficarei feliz, pensando em você...

Assim, o trigo, antes sem sentido, passou em carregar em si uma ausência, que fazia a raposa sorrir.

De alguma maneira esta parábola me faz pensar nos laços que foram formados no processo de construção deste trabalho. Pessoas que me cativaram. Importantes fontes de apoio intelectual e afetivo, indispensáveis na feitura desse empreendimento. Esse texto materializa o companheirismo de muitas pessoas, e, todas as vezes que eu vê-lo, lembrar-me-ei de todas elas, e, certamente vou sorrir.

O outro recurso, é invocar a sabedoria do meu companheiro nesse caminho, Pessoa, para me ajudar. Quando o faço estou convicto do risco de ser ridicularizado. Mas não me importo, todos os agradecimentos de trabalhos acadêmicos "são ridículos". Mas, ridículo mesmo é não agradecer.

À minha família: desde Nazaré, minha mãe; Cyara, Josafá, até o recentemente chegado, Adriel, portador do "pasma essencial", que, com seu olhar incontaminado, buscava à semelhança de Caeiro ver tudo pela primeira vez e me motivava a "raspar a tinta com que me pintaram os sentidos".

À Leina que me fez sentir profundamente os versos do Pastor Amoroso: "Tenho grande distração animada./Quando desejo encontrá-la/Quase prefiro não a encontrar,/Para não ter que a deixar depois,/Não sei bem o que quero, nem quero saber o que quero, quero só/pensar nela."

A Anderson, possuidor do ceticismo de Reis, mas que "à parte disso" tem consigo "todos os sonhos do mundo".

À Thalita e Jeane, pela doce ingenuidade de "rir-se de tudo" a todo

tempo. Dividir o tempo com vocês é multiplicar esperanças.

À Lenina que com seu "olhar nítido como um girassol" traz diagnósticos e coopera para o desenvolvimento da habilidade da escrita.

Aquela que está no canto, é a Laurinha, sem metafísica.

companhia diuturna no projeto de "escrever essa história pra provar que sou sublime". E na impossibilidade disso, sussurrava: "Come chocolates!".

A Otânio e Geraldo que possibilitaram interação com a burocracia acadêmica "sem desassossegos grandes".

A Ana Laudelina, orientadora deste trabalho, que me estimulou nos moldes de Ricardo Reis: "Sê todo em cada coisa. Põe quanto és / No mínimo que fazes".

Ao "mestre" Orivaldo que sempre mostrou ser a ciência "uma falhada cópia da realidade", e incentivou ir além dela.

À profa. Ilza Matias pelas inestimáveis contribuições por ocasião do exame de qualificação e a Profa. Lúcia pelos incentivos nos corredores.

Aos companheiros da base de pesquisa cultura política e educação, Jean, Adriana, Joyce, Glauco, Osaias, co(-i)nspiradores deste trabalho, parceiros cognitivos e no cafezinho, pois como diria Reis: "Só humanitariamente é que se pode viver."

Aos co-legas mestrando do PPGCS, que como eu podem dizer "vivi, estudei, amei e até cri".

No princípio, antes que qualquer coisa existisse,
antes que houvesse o universo,
O que havia era a Poesia.
Deus era Poesia.
A Poesia era Deus.
Deus e a Poesia eram a mesma coisa.
E Deus criou as estrelas para, com elas,
Escrever seus Poemas, nos céus...

(Paráfrase do Evangelho de João, 1º Capítulo)

RESUMO

O Poeta Fernando Pessoa (1888-1935), um dos mais controvertidos artistas do século XX, declarava-se um cristão gnóstico. Apesar disso, não se alinhou a nenhuma instituição religiosa e/ou doutrina estabelecida. Mas, teve na dimensão religiosa sua temática preferida. A proposta deste trabalho é compreender a religiosidade em Pessoa por meio da leitura de imagens suscitadas a partir da leitura da sua obra, e assim evidenciar em sua vasta produção significações poéticas que podem ser associadas a signos de religiosidade, seja em seu conteúdo manifesto ou no conteúdo latente de sua obra. Entendendo que Pessoa, e todos os seus personagens criados por intermédio da heteronímia, fez uso em sua escrita da linguagem simbólica dos mais distintos universos religiosos para compor sua própria forma de religiosidade. Visualiza-se que esta é pluriforme e talvez objetivasse contrariar o limites sociais estabelecidos para o exercício da fé.

Palavras-chave: Fernando Pessoa; Estudos de Autor; Sociologia da Cultura e da Arte; Antropologia da Literatura; Religião e Religiosidade.

RÉSUMÉ

Le Poète Fernando Pessoa (1888-1935), l'un des artistes les plus controversés du XXème siècle, se déclarait comme un chrétien gnostique. Malgré cela, il ne s'est aligné sur aucune institution et/ou doctrine établie. Mais, il a eu dans la dimension religieuse sa thématique préférée. La proposition de ce travail est de comprendre la religiosité chez Pessoa par le moyen de la lecture d'images suscitées à partir de la lecture de son oeuvre, et ainsi, mettre en évidence dans sa vaste production, des significations poétiques qui peuvent être associées à des signes de religiosité, soit dans son contenu manifeste, soit dans le contenu latent de son oeuvre. Ceci, en comprenant que Pessoa, dans tous ses personnages créés par l'intermédiaire de l'hétéronymie, a fait usage dans son écriture du langage symbolique des univers religieux les plus distincts pour composer sa propre forme de religiosité. Il apparaît que celle-ci est pluriforme et a peut-être com objectif de contrarier les limites sociales établies pour l'exercice de la foi.

Mots-clés : Fernando Pessoa ; Etudes de l'Auteur ; Sociologie de la Culture et de l'Art ; Anthropologie de la Littérature ; Religion et Religiosité.

SUMÁRIO

1. Introdução a título de ensaio ou ensaio a título de introdução	10
2. Pessoa: um p(r)o(f)eta além da missão patriótica	38
3. Caeiro, Deus e a Beleza	55
4. Reis: limites para o conhecimento e abertura para o inefável	72
5. Campos: sobre religiões e confeitaria	82
6. As pessoas do Pessoa e a religiosidade “fingida”	96
7. (In)Conclusões	105
8. Referências	109
9. Anexo (CD Multimídia)	

• Introdução a título de ensaio ou Ensaio a título de introdução

O estudo ao meu respeito, que peca só por se basear, como verdadeiros, em dados que são falsos por eu, artisticamente, não saber senão mentir.

Fernando Pessoa

Os manuais de metodologia científica, a precaução e a matreira sabedoria sugerem que uma introdução seja escrita ao final do trabalho para o qual está destinado, a fim de agregar todos os elementos que contém a pesquisa, e oferecer ao leitor um *avant première*. Opto, e por este motivo não me considero nem mais original e nem menos (visto que outros já o fizeram), transgredir tal regra, desconsiderar este item da boa conduta acadêmica e perpetrar estas linhas iniciais antes de ter escrito o trabalho em sua totalidade.

A proposta inicial de oferecer de forma marginal subsídios epistemológicos para a leitura desta dissertação avançou para além da superfície, ganhou relevo e tornou-se elemento substancial para a compreensão da pesquisa em sua totalidade. Sendo necessário muito mais do que poucas linhas introdutórias, deste modo, a partir de agora esta introdução transforma-se num ensaio. E nem por isso deixa de ser uma introdução.

Encanto-me com a idéia de que escrever e ler são rituais mágicos. Inicialmente, quem escreve transubstancia sua carne e seu sangue em palavras. Posteriormente, quem lê transforma as palavras lidas em sua própria carne e seu próprio sangue. Um ritual antropofágico. O escritor se oferece para ser comido, isto é, apropriado pelo corpo do leitor. Escrever e ler, portanto, são um ritual eucarístico: comer a carne e beber o sangue. O produto desta refeição irá circular no corpo daquele que se propõe a ler.

Vários estudos antropológicos e os saberes da tradição nos fazem saber que os rituais antropofágicos não se fazem por razões gastronômicas. Em geral, o desejo dos participantes era incorporar, transferir as virtudes da

vítima para os seus próprios corpos.

Estes textos são pedaços de mim. Li, isto é, comi (eu também sou antropófago!) muitos textos poéticos e prosaicos pessoais, religiosos e sobre a religião. Científicos e/ou não. Incorporei ao meu trabalho aqueles que me deram prazer. E, agora eu os ofereço como partes de mim mesmo. Se lhes derem prazer, experimentaremos aquilo que o universo religioso chama de comunhão. “Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós...”¹

As pessoas do Pessoa

Num jazigo simples do Cemitério dos Prazeres, foram esquecidos durante cinquenta anos, os restos de Fernando Pessoa – há alguns anos, por ocasião das festividades do cinquentenário de sua morte, os transportaram para o Mosteiro dos Jerônimos e o acomodaram em arca nova, perante uma platéia fúnebre de ministros e secretários de Estado. Havia, como é costume entre os cristãos, uma cruz, provavelmente de mármore, pela descrição de José Saramago² após visitá-lo, que, colocada sob a fachada, reivindica sobre Pessoa promessas de eternidade, e vela o último sono do poeta.

Chamavam-no de Fernando, pessoa simples, nome comum. Ganhava o pão e o vinho pondo palavras no lugar de palavras. Insatisfeito em ser somente um, ele se fez vários. Chamou-se Alberto, Álvaro, Ricardo, Bernardo, Antônio e tantos outros conforme lhe aprouve. Tais, são muito mais do que um “drama em gente”, são, cada um deles, a expressão individualizante de um conteúdo plural que se tornou singular no seu fazer-se, um ser que é diferente porque diferente foi o seu fazer.

Homem de máscaras que olham máscaras, é como se, só máscaras o pudessem ler e por ventura compreender. Mas que, sendo assim, produziria infalivelmente uma constelação de sentidos, de significados, de leituras infinitamente abertas e nunca conclusivas. Ao contrário, tenho-me deparado com uma produção vasta que esbarra com a tentação de definir um Fernando Pessoa unificado, do qual, por mera ramificação sucessiva, tivessem nascido heterônimos em qualquer momento reversíveis ao seu ponto de partida. Trabalho vão. O Poeta e sua produção artístico-literária não se submetem aos

1 Bíblia Sagrada. I Coríntios 11.24

2 Jornal de Lisboa, 26 de Novembro de 1985.

nossos viciados esquemas mentais engendrados nos espaços acadêmicos, e oriundos dos hegemônicos princípios cartesianos.

A esfera mental pessoana é sempre um território em crise. Convivem, dialogicamente, regras e desregramentos a que a mente aristotélica-cartesiana – pensamento lógico-analítico – fundada no paradigma da exclusão, não se adapta facilmente. A incerteza e a dúvida são residentes no pensar e sentir de Fernando Pessoa.

É preciso reconhecer preliminarmente que a heteronímia pessoana constitui um formidável exercício de imaginação. Os heterônimos são personagens de um enredo factualmente inexistente. Todavia, o drama do qual estas figuras fariam parte corre por conta de quem mergulha no universo pessoano.

Falar de Fernando Antônio Nogueira Pessoa e da sua obra, cuja complexidade e beleza atribuiu novo sentido e novo peso à literatura mundial, e de modo especial, à da língua portuguesa, equivale, e isso já nos advertia Ferreira Gullar³, “mergulhar num atordoante labirinto de espelhos”. O que é previsível, quando se lê o que o próprio Pessoa disse em carta a João Gaspar Simões, não por acaso escolhido como epígrafe: “O estudo ao meu respeito, que peca só por se basear, como verdadeiros, em dados que são falsos por eu, artisticamente, não saber senão mentir”. Tomamos esse reparo como uma primeira advertência, pertinente aos críticos que costumam explicar a obra dos escritores por sua biografia. De fato, se em todo autor, obra e vida de algum modo se entrelaçam ou se ligam, deve os estudiosos ter em conta que se tratam de realidades diferentes, de linguagens diversas, que não se traduzem uma na outra. Sendo assim, o mesmo fato não terá igual significação na vida como na obra, ou seja, um estudo em que pretenda ter acuidade deve ler a obra como obra e a vida como vida. Sem confundi-las ou reduzi-las uma à outra.

Muitos críticos e a maioria dos leitores tendem a encarar esses perfis individualizados como entidades autônomas. Um levantamento bibliográfico sobre Fernando Pessoa levará o pesquisador a constatar que os trabalhos acerca do poeta se constituem de teses, dissertações e monografias

3 *In*:Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 10/11/1996.

parciais, em torno de Campos, Caeiro, Reis ou *A Mensagem* e assim por diante. Esse fato pode decorrer da perda da visão em conjunto. Esta aproximação fragmentadora, que tende a isolar cada heterônimo num compartimento estanque, monolítico, abdica da sedução de considerar a heteronímia como um todo, regido por algum princípio caótico de ordem interna e não pela arbitrária justaposição de máscaras independentes.

O fato da heteronímia, semi-heteronímia e a ortonímia pessoana não constituírem compartimentos estanques evidencia-se na existência de múltiplas relações, vasos comunicantes entre as diferentes vozes do poeta, seja por via das afinidades ou pelos antagonismos. Assim, tomo este quadro como processo dinâmico e não estático. Somos, enquanto leitores, fortemente influenciados em nossa compreensão pelo critério ordenador das partes que constituem a poética pessoana⁴. O leitor é imperceptivelmente instado a considerar o ortônimo como ponto-chave, ou ponto de origem, do qual partem em posição secundária, os heterônimos, em desdobramentos sucessivos.

Entendo ser imprescindível reaver a relação e o diálogo entre a universalidade e as singularidades. A dialogia entre o uno e o múltiplo, uma das principais características do pensamento complexo, aparta-se incisivamente do “generalismo estéril das leis gerais”, tanto quanto do “relativismo pueril que insulariza o singular” (Almeida, 1997). Assim, Fernando Pessoa não é apenas um poeta do qual se desdobram outros, ou, simplesmente a coexistência em si mesmo de outros seres.

E isto não é apenas um problema interpretativo, teórico. Mais que isso, trata-se de uma crise paradigmática, ancorada na crise de pensamento a qual estamos atravessando. Este trabalho, como alguns outros, se fez pela necessidade de se reorganizar o conhecimento, dada a insuficiência das explicações científicas produto de uma cosmovisão simplificadora, redutora, fragmentada e fragmentária, que resulta numa interpretação da cultura endurecida e inadequada ao mundo contemporâneo.

4 Jacinto Prado Coelho (1977) considera Fernando Pessoa como sendo o “eu profundo” e os heterônimos, “os outros eus”. Em determinado momento, o crítico português afirma: “não obstante os estilos dos heterônimos traduzirem atitudes temperamentais e modos de conceber a vida diferentes, é possível (...) reduzir as afinidades de estilo dos heterônimos a uma unidade psíquica basilar” (p. 140). Esta análise exerceu e exerce grande influência, Afrânio Coutinho publicou em 1980 uma seleção com poemas de Pessoa. E intitulou a coletânea de “O Eu profundo e os outros Eus”.

Emergem hoje a intuição, a desconfiança e a tomada de consciência de que o modelo cartesiano de pensar começa a esgotar as estratégias que moldaram, nos últimos séculos um homem dolorosamente fraturado e permitiram imaginar o mundo pautado pela tirania da ordem. (ALMEIDA, 1997, p. 27)

Convidar os poetas a mostrarem caminhos é uma exigência do nosso tempo. A ciência que pretendia responder todas as questões, hoje já não consegue dizer onde estamos e menos ainda para onde vamos. Para alguns pessimistas, a conquista das coisas pela ciência positiva levou-nos à barbárie; outros, os otimistas, dizem ter se esgotado o futuro, e vivenciamos um presente efêmero, em que o passado não pode ser considerado. Este é pois um momento singular da história, sem as experiências do passado nem perspectivas do futuro. Diante das dificuldades de orientarmos nosso pensamento, voltemos às artes, recorramos aos poetas e suas cosmogonias. Estas não pretendem explicar o mundo por meio de conceitos, mas sim, falar de experiências do mundo. E não somente às experiências “empíricas”, mas também às nossas invenções do mundo, àquilo que criamos imaginariamente, que idealizamos, fruto do nosso desejo.

Ensaístas, críticos, comentadores, teóricos das mais diversas áreas debruçam-se sobre a poética pessoana, num incansável esforço exegético. Ao abrir da arca onde estão guardados muitos textos de Pessoa, muitos deles ainda não publicados, antecedentes são levantados, novos fragmentos descobertos, rascunhos, esboços, projetos operativos inacabados, prescrutam íntimas motivações, vasculham minúcias do traçado estilístico, conferindo sempre uma singularidade a determinado aspecto. Quando parece não ter mais o que se descobrir ou dizer a respeito do poeta, surge uma nova abordagem, desvelando ou enfatizando novos ângulos, numa sucessão interminável de leituras e releituras.

Esta imensidão interpretativa, em princípio, nada tem de negativo ou surpreendente, antes, é algo mais que esperável, visto tratar-se de um discurso poético que se objetiva compreender, uma elaboração ambígua e auto-reflexiva – um discurso que atrai a atenção do leitor primordialmente para o todo como está elaborado, permitindo e estimulando várias decodificações (Cf. Eco, 1971), a sua infinita interpretabilidade realiza possibilidades inerentes à sua própria forma. Não é, em suma, uma ocorrência acidental, mas antes um fato

definitivo, porque constitutivo do próprio modo de ser da obra de arte.

Na verdade, este comentário seria totalmente desnecessário, se não fosse a persistência em certa hermenêutica hodierna, de um lado, a falácia da completude; do outro, o pressuposto simplista de que a infinidade interpretativa é simples consequência da variedade subjetiva das acepções. Em ambos os casos, se instaura um lamentável desconhecimento, tanto da natureza plurívoca da obra de arte, quanto da natureza do afã científico – que jamais chega às formas claras, simples e definitivas do real – e do processo de interpretação que advêm dessas existências.

Fernando Pessoa é poeta. Não se fecha ao restrito território dos jogos de palavra e dos símbolos. Como poeta, possui competência, complexa, multidimensional que concerne à humanidade e à religião. Sua mensagem religiosa implica ultrapassar os limites instituídos socialmente para o religioso, não se submetendo a organizações e ou instituições religiosas. Nossos viciados esquemas interpretativos têm reduzido e, sucessivamente fragmentado, as análises de sua poesia. A questão religiosa dentro da obra pessoana tem sido pouco discutida. E, quando feita, muitos dos comentadores desconsideram a possibilidade de uma expressão religiosa plural, multidimensional. O poeta português é sempre reduzido numa expressão religiosa única, seja ela, o catolicismo, esoterismo, ceticismo, a maçonaria ou qualquer outra, mas sempre recebendo um tratamento monolítico, unilateral.

Entre os estudiosos que marginalmente trataram da questão religiosa em Fernando Pessoa, e que o fizeram de maneira monocular posso destacar Nogueira (2003) e sua ênfase ao Pessoa budista; Costa (1978) que publicou um trabalho evidenciando o Fernando Pessoa esotérico; Azevedo (1972) que considera o poeta português um teósofo; Papus (1976) destacou os aspectos relacionados ao Espiritismo; Perrone-Moisés (1982) que trabalha os aspectos que o aproxima da filosofia oriental; Sandra Abdo (2002), vê Pessoa como um cético; O psicanalista Gilberto Safra (2005) ao analisar o poeta português afirma: “A religiosidade de Fernando Pessoa se limita aos deuses pagãos”; Ordoñez (1994) que concebe o poeta com sendo um “Místico sem fé”, cético por ser excessivamente racionalista; Moisés (2005) que vê em Pessoa um católico inconformado, um místico sebastianista; Mesquita (1996) é

categorico em afirmar o pertencimento do poeta português a ordem ocultista. Além de coletâneas publicadas com textos maçônicos de Fernando Pessoa, e outras aproximações. Não me alongarei aqui nos exemplos, retomo muitos deles ao longo do trabalho no qual me proponho. A leitura que tais estudiosos fizeram de Fernando Pessoa não é equivocada, apenas reduz a possibilidade de uma religiosidade multifacetada.

O caráter transgressivo do sujeito na literatura, neste caso na poesia, possibilita pensar o quanto é possível transgredir na vida. Ao debruçar sobre a capacidade pessoana de desdobrar-se em vários indivíduos e através destes exteriorizar diferentes formas de ver o mundo, isto é, diferentes expressões religiosas, mostro ou sugiro a possibilidade de fugir da compartimentalização religiosa existente, vigente e coercitiva, fruto de um pensamento ancorado num paradigma⁵ moderno, que ainda age em nossos dias.

Um todo organizado produz qualidades e propriedades que não existem nas partes tomadas isoladamente. Portanto, é necessário ter um pensamento que possa conceber o todo e as partes simultaneamente, o sistema e a organização, pois tudo que conhecemos é constituído da organização de elementos diferentes.

Propor uma análise da *Religiosidade em Pessoa* – apontando nas imagens poéticas suas correspondências a signos que remetam ao universo religioso – ponto nodal desta dissertação, é uma tentativa de fazer intercambiar conhecimentos em campos que encontram-se disjuntos. Arte, Religião e Ciência.

(Des)Junções entre Religião e Ciência, Arte e Religião, Ciência e Arte

Nas sociedades arcaicas que formaram a humanidade, denominadas de primitivas pela antropologia, considerada clássica, havia uma relação estreita entre os dois modos de conhecimento e ação (Cf. Morin, 1999), o chamado pensamento mítico/mágico/simbólico e aquele ao qual chama-se pensamento técnico/empírico/racional. Se por um lado há a distinção muito clara entre estes dois modos, por outro, eles estavam entrelaçados, imbricados

5 Compreendo que paradigmas são estruturas de pensamento que de modo inconsciente comandam nosso discurso.

de modo complementar a um tecido complexo sem que um atenuasse ou degradasse o outro. Na vida cotidiana, o trabalho era acompanhado por rituais mágicos. As duas maneiras de condução da existência ou de organização do espírito, coexistiam, interagiam. Edgar Morin, nomeia este modelo de pensamento de “unidual”, pois o pensamento arcaico era ao mesmo tempo uno – na medida que reconhecia a particularidade de cada modo de pensamento e ação –, e duplo, devido ao entrelaçamento deles.

O pensamento mitológico/mágico/simbólico se desenvolve e transforma-se mais tarde no pensamento religioso, mas não se aparta da atividade humana, passa a integrá-la fornecendo explicações para todos os atos práticos da vida social e individual. Peter Berger (1985) nos lembra que toda sociedade é um empreendimento de construção do mundo, e a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. Dito de outro modo, toda sociodicéia é também uma teodicéia. A representação simbólica do que é sociedade é também uma construção do universo simbólico religioso, isto é, a teo-sociodicéia.

O pensamento empírico/técnico/racional, à semelhança do outro, realiza múltiplos progressos não apenas fora da esfera religiosa, mas também no interior desta. Não obstante lembrar que foi entre os sacerdotes-magos do Egito antigo, de modo mais preciso na Caldéia, antiga região fortemente marcada pelo pensamento mitológico/mágico/simbólico que surge a Astronomia, uma ciência que tem em seu fulcro ontológico a observação e o cálculo. É sob o legado dos fundadores da ciência moderna e, principalmente após a influência newtoniana que o ocidente vai efetivar uma disjunção radical entre elas (Cf. Morin, 1999). E, é justamente na medida em que se concretiza a oposição entre razão e mito que se opera uma ruptura entre a religião e ciência.

No afã explicacionista, muitos previram o declínio das religiões e a morte dos mitos. Na pretensão de guiar a humanidade, a razão e a ciência que tentaram expurgar o mito se vêem parasitadas por ele. A cultura dita científica e técnica se dissocia de uma cultura humanista, que inclui a literatura e por conseguinte, a poesia. Ao separar-se dos mitos, abandona esta forma de pensamento (mitológico/mágico/simbólico), mas, ainda nutre-se de sua fonte.

Entretanto, relega tais atividades – sejam elas poéticas ou mágicas – um posicionamento inferiorizado, secundário.

Com o Iluminismo, no século XVIII, a modernidade se afirmou eliminando qualquer forma de conhecimento e de representação da realidade que não se subordinasse aos princípios da razão. Desse modo, as narrativas mitológicas, a religião e a teologia eram rotuladas como formas arcaicas ligadas à dominação política tradicional e às antigas estruturas de classe. Sucessivamente, na perspectiva evolucionista, hegemônica na primeira metade do século XIX, tal tendência é confirmada. Há quem, por tais aspectos, considere a religião como fenômeno específico de um estágio ainda não evoluído da história da humanidade e, portanto, passível de superação pela via do avanço do conhecimento científico, bem como através da denúncia do caráter ideológico de toda crença religiosa.

A bem da verdade, neste mesmo período histórico, o mito e a religião tendem a ser substituídos pelo novo mito do progresso científico e tecnológico, o positivismo de Comte, e pela confissão da nova fé no processo dialético que, no interior da história, conduziria à definitiva superação das antigas contradições. Uma fé na salvação ultraterrena. O novo paraíso, o fim desse processo, era a construção de uma sociedade livre de conflitos e transparente, numa completa harmonia com a natureza e com todos os demais seres humanos.

Tais concepções trazem consigo uma razoável carga emotiva, seus idealizadores estavam cômnicos da necessidade de propor-se com novas cosmovisões de caráter totalizante, em substituição às antigas representações do tipo mítico-religioso. Durante a Revolução Francesa, os jacobinos perceberam a exigência de instaurar um culto à Deusa Razão, para atingir os componentes não racionais do povo. Motivo semelhante, levou Comte, pouco depois, a tentar fundar uma nova religião leiga da humanidade, por considerar que os valores do sentimento, da moral e da religião eram indispensáveis para a fundação de uma nova ordem social.

O processo de ruptura entre religião e arte, se dá a partir da emancipação da cultura burguesa, isto é, a imposição do projeto de dominação da burguesia em relação aos demais segmentos sociais, além do contraponto

desta, os resquícios do autoritarismo cristão. A arte, durante séculos, foi determinada em estilo e conteúdo, pela Igreja, e a partir da Renascença começa a se emancipar deste domínio e passa a definir seu próprio perfil, sem sujeição aos ditames eclesiásticos. Em resposta, defendeu-se uma crítica radical a um tipo de idolatria produzida pela religião cristã, configurando uma visão de mundo que passaria a ver a religião mais como impertinência e engano do que como conquista e benefício. Francis Bacon ao falar da tradição religiosa como obstáculo da verdadeira emancipação dos seres humanos, destacou a tradição religiosa como principal impedimento. É óbvio que Bacon tinha em mente as ciências como sendo as principais vítimas desse processo, mas, é também claro a conseqüência na produção artística e literária. Em grande parte, essa literatura vai assumir esta visão crítica que desconfia da capacidade estética e ética da Igreja em definir a forma e como as narrativas podem ser contadas.

Feuerbach, na esteira desse espírito crítico, advoga a projeção permanente que o ser humano faz do seu espírito transcendente. Ao olhar-se no espelho da transcendência o ser humano estava enxergando a si próprio, redimensionado, entretanto, pelos seus anseios mais profundos de realização. Quanto mais Deus, menos humanidade. A estas críticas seguiram-se outras, desde as presentes no campo psicanalítico com Freud e a sua vinculação entre neurose e religião, entre retração do libido e doutrinação cristão, chegando a uma crítica sócio-filosófica em Marx, que a partir do conceito de ideologia, defende a urgência de desmascarar a religião cristã, como ópio do povo. A prática religiosa era responsável por ornar com flores as correntes que aprisionam os indivíduos. Religião é putrescência das relações e para emancipação social faz-se mister que a superemos em favor de nós mesmos. Nada de flores, é preciso enxergar as correntes.

Para escritores europeus, além dos mencionados, era necessário libertar a literatura das amarras religiosas para que ela desempenhasse a sua função social e política, além de resguardar a sua dignidade estética.

Neste cenário de profundas críticas, ainda que em sua grande maioria pertinente, a religiosidade foi vista muito mais como um entrave do que como uma parceira na construção do conhecimento, a fé torna-se mais

empecilho do que interlocutora. Em detrimento disto, Deus e a fé religiosa passam a ser vistos como um péssimo tema literário.

Uma das tentativas de reconciliação ocorre no século XIX, com o Romantismo. A intenção deste era pôr a religião cristã como fundamento da cultura ocidental. Tal empreitada distanciara-se do autoritarismo eclesiástico e dos interesses da cidadela acadêmica, evidenciando à estética e o sentimento religioso. Em grande parte influenciado pelo Pietismo⁶, o Romantismo concebe como importante o envolvimento do ser humano com a beleza da verdade e não tanto com o respeito aos dogmas eclesiásticos estabelecidos.

Com a disseminação das críticas internas do iluminismo à religião e o crescente distanciamento entre expressões literárias e estrutura eclesiástica, a arte vai sedimentando um modo específico de apresentar sua repulsa à religião oficial no contexto europeu. As críticas principais à religião deixam de ser exclusivamente de cunho sócio-político, filosófico, racionalista ou psicológico e incorporam o gênero literário e narrativo.

Outra atitude de rejeição fundamenta-se na repulsa à sobreposição entre literatura e confissão. Esta se dá inicialmente pelo uso que se faz da linguagem religiosa como escárnio paródico. Um episódio, ilustrado por Antônio Carlos de Melo Magalhães (1997), relacionado à comemoração do 65º aniversário do escritor Judeu Alfred Döblin⁷ em 1943, que houvera se convertido e batizado na Igreja Católica dois anos antes. À festa, descreve Magalhães, compareceram vários autores renomados da época, entre eles, Berthold Brecht⁸. Em seu discurso de agradecimento Döblin resolveu depor em favor da importância da religião para a vida e para literatura. Inconformados e indignados com o fato, muitos presentes abandonaram a festa e Brecht expressou sua insatisfação num poema que evidencia este outro aspecto da crítica da literatura à religião.

Quando um de meus mais importantes deuses festejava
o seu 10.000º aniversário,
cheguei com meus amigos e meus alunos para honrá-lo,
e eles dançavam e cantavam diante dele

6 Forma de religiosidade protestante, iniciado na Alemanha no século XVII, principalmente por Philipp Jakob Spener, como reação evangélica contra o intelectualismo e o formalismo dominante nos segmentos protestantes calvinistas e luteranos.

7 Escritor alemão, expressionista, nascido em 1878 e falecido em 1957.

8 Nascido na Baviera em 10/02/1898, *Eugen Berthold Friedrich Brecht*, poeta, dramaturgo e contista moderno. Faleceu em Berlim, no dia 14/08/1956.

e recitavam-lhe versos.
A atmosfera era tocante.
A festa aproximava-se do seu fim.
Então entrou o Deus celebrado no Palco,
que pertence aos artistas
e declarou em alta voz
diante de meus amigos e alunos lavados de suor
que ele havia sofrido uma iluminação e que então
tornara-se religioso e com inigualável pressa
colocou sobre si uma ridícula autoridade clerical
dobrou os joelhos e iniciava
sem vergonha um incômodo hino, que os sentimentos dos irreligiosos
de seus ouvintes feriu, entre os quais estavam alguns jovens
Há três dias
não ousei olhar de frente meus amigos e meus alunos,
envergonho-me assim.

(BRECHT *apud* MAGALHÃES, 1997: 12)

O princípio do ceticismo, objetivando a depreciação da religião se apropria da linguagem religiosa. A religião é vista como expressão de fraqueza, oriunda do medo vital. Aquele que se torna religioso não está em harmonia com a vida, sucumbiu às crises e aos conflitos que a vida cria. Nisso percebemos o aspecto desta atitude de rejeição que se dá através de uma crítica de ideologia que ressalta o aspecto psicopatológico, isto é, aquele que se torna religioso não vive de maneira harmônica, sucumbiu às crises e conflitos existenciais.

O Poema de Brecht também aponta para uma disjunção radical entre literatura e religião; Alfred Döblin feriu uma regra ao confundir o palco como púlpito, o teatro com a igreja, visto que, o palco pertence ao artista. Para Brecht um artista respeitável como Döblin trai a arte ao se confessar religioso, o “Deus celebrado” da arte cede lugar ao clérigo da igreja. Ao fazer sua confissão, Döblin deixa de ser um artista que possa ser levado a sério.

A crítica artística à religião, no contexto europeu, não é unilateral. Antiga também é a crítica religiosa à literatura e à arte. Na história da teologia, esta crítica religiosa tem em Tertuliano, Agostinho e Jerônimo⁹ – pais da Igreja – os representantes mais veementes. Ao contrário da revelação, os textos poéticos nada mais são que intervenção humana duvidosa, os poetas não trabalham com a verdade. A apresentação divina ou humana nas intervenções

9 Tal crítica se apresenta em diversos níveis. De modo geral elege-se a filosofia como principal interlocutora da fé cristã. A poesia será portanto inferior e secundária, tanto para a filosofia quanto para a própria teologia.

poéticas é, do ponto de vista ético, censurável; por ser orientada para o aspecto erótico e do sentimento corrompido, despertando na juventude desejos escusos, considerados inferiores. Esta aceção permeará os círculos teológicos no século XX e até hoje, visto que, de modo hegemônico a literatura é vista com intromissão da esfera religiosa, algumas vezes até mesmo como blasfêmia, contra a qual a religião institucional deve se opor. Sob esta égide, Karl Barth¹⁰ posiciona-se contra Rilke, colocando a literatura como uma “desgraça, sem-vergonhice religiosa” (Cf. Magalhães, 1997.).

Se para este tipo de crítica estética o artista que se torna religioso trai a arte, para a crítica teológica o ser humano que se torna artista corre o risco de trair Deus e de colocar a própria arte no lugar divino. Se para a primeira tese Deus é um péssimo princípio artístico, para a antítese dessa crítica, a arte é um péssimo princípio de fé.

Deste modo, alguns posicionamentos que permeiam este trabalho devem ser previamente configurados para que a leitura esteja desde já dentro de uma compreensão metodológica situada.

Proponho um itinerário que objetiva compreender nossa racionalidade. Consciente do alerta de Edgar Morin (2005) de que é no desenvolvimento desta que reconhecemos os limites da razão, e assim, efetuar um diálogo com o irracionalizável, a loucura.

Reafirmemos alguns princípios. Existe um discurso sociológico a respeito da religião dentro das fronteiras simbólicas, históricas e espaciais do campo científico, bem como, um discurso da religião a respeito de si mesma, dentro dos limites do campo religioso e de suas fronteiras. Outro fato relevante é que a ciência e a religião, cada uma a respeito da outra e cada uma a respeito de si mesma, podem discursar e discursam a respeito de assuntos ou temas correlatos. Destarte esses fatos, as inter-relações entre estes campos isolados são mais freqüentes do que supõem o método científico clássico e a fé religiosa.

Portanto, não ignoremos as seguintes assertivas: a ciência é portavoza de si mesma, bem como reage ao que a religião diz a respeito dela,

10 Esta se insere num contexto de crítica a Angelus Silesius: “O errante querubínico, no qual estas piedosas sem-vergonhices se encontram para a leitura (de forma semelhante pensa também Raine Maria Rilke!),, foi publicado com a imprimatur de um bispo católico romano...” (Barth, 1949, p. 316).

ciência. A religião fala religiosamente a respeito de ciência e reage ao que a ciência diz a respeito dela, religião. Entretanto, elas não se escutam.

De modo geral, nas Ciências Humanas, e de modo específico nas Ciências Sociais tratamos a religião, como objeto de estudo científico que está fora de nós, os sujeitos da pesquisa. Proponho pensar a religiosidade humana, interiorizada por um indivíduo, Fernando Pessoa, e exteriorizada na forma poética. Visto que, os limites instituídos socialmente não possibilitam ao sujeito experimentar formas de espiritualidade não monolíticas, e sim compartimentadas. Assim, no estado poético, que transcende a sabedoria e a loucura, é vislumbrada a possibilidade de evitar o estado prosaico, que angula sua vida, sua imanência do sagrado.

Uma Sócio-poética ou a adoção de uma epistemologia do desassossego

As Ciências Sociais, de maneira particular a Sociologia, emerge no séc. XIX dividida em dois modelos contraditórios. Um de caráter explicacionista, cristalizado na postura positivista e tendo como principais ícones Auguste Comte e, sobretudo, Emile Durkheim, ancorado na transposição, para as ciências humanas e para a pesquisa social, do *metiêr* metodológico e epistemológico gestado nas Ciências Naturais, atitude justificada na intenção de aquisição do estatuto científico. O outro de caráter da compreensão, que tem como maior expoente Max Weber que advoga pelo apartamento das Ciências Humanas das Ciências da Natureza, argumentando que a diferença de objeto entre ambas se desdobrava em distintas abordagens metodológicas.

A sociedade moderna, produto de constantes transformações convivia em seu seio com o dilema de abraçar as forças da modernidade ou preservar o legado da tradição. Neste cenário, surge a sociologia que incorpora a noção de ordem e se vê fortemente marcada pela racionalidade científica moderna, objetivando o ajuste das eventuais anomalias gestadas no interior daquela sociedade. A sociologia durkheimiana alimentada pelos princípios epistemológicos das ciências naturais e exatas, exaltando o empírico sustenta que, para explicar a realidade social, torna-se imprescindível afastar-se das pré-noções, pôr à margem a subjetividade e analisar os fatos em sua

exterioridade e objetividade. Semelhante à física cuja a determinação das propriedades relacionadas aos fenômenos que interessam a ciência limitam-se àquelas quantificáveis, a sociologia se arvorará nas dimensões observáveis e mensuráveis, somente de onde é possível extrair os fatos humanos e sociais.

Esta sociologia estima não apenas a exterioridade dos fatos sociais, mas, sobretudo uma soberania do método. As regras metodológicas viabilizam a apreensão do funcionamento da sociedade, de suas leis e de sua racionalidade objetiva, possibilitando o prognóstico e o controle. As máximas cartesianas são aqui cortejadas.

A outra vertente, forte opositora da sociologia funcional e conservadora, é de caráter subjetivista e se configura na obra de Max Weber alegando que os fenômenos sociais, de fato, possuem uma exterioridade indiscutível em relação ao homem, entretanto, as ciências sociais preocupam-se com a experiência humana, não com a natureza, e esta não pode ser apreendida a despeito da subjetividade do indivíduo (Santos, 1989). Assim, a fixação de leis universais será imprópria, uma vez que os fenômenos sociais não se conservam incólumes às transformações históricas e culturais.

A proposição weberiana é de extrair a relação de sentido ou o conteúdo simbólico inerente à relação humana, que é social. Esta expressão concretiza-se na esfera da subjetividade. O sujeito da investigação está incumbido de estabelecer as conexões, e ele o faz a partir dos significados específicos que os fenômenos culturais assumem em determinadas relações singulares. Só é possível conhecer os sentidos que os agentes sociais imputam à realidade por meio de suas ações. Não é um sistema de conceitos e de leis que explicitará o significado de um fenômeno e sua causa, mas os pressupostos valorativos que sustentam as conexões do investigador.

A despeito das diferenças, são críveis as similitudes entre as concepções científicas que aqui, semelhante a Boaventura de Sousa Santos, defino como que de corte objetivista e subjetivista. Ambas são gestadas dentro de um imaginário científico comum e, portanto, herdeiras do pensamento clássico de ciência. A univocidade metodológica advogada por Weber reproduz a fixidez, atributo da sociologia positivista. O tipo ideal, construto teórico-metodológico weberiano, implica distanciamento entre o investigador e o

mundo. Em ambas, na sociologia weberiana e durkheimiana, a relação sujeito-objeto sugere o servilismo do primeiro ao segundo, tal como estabelecida pela ciência moderna.

Michel Foucault (1966) alerta para o fato de que o discurso científico se desenvolve dentro de uma *epistème*, e não pode ser dissociado da sua história. Em cada momento histórico é configurado um quadro referencial do pensamento que atravessa todos os discursos. Se há incongruências entre sistemas de pensamento concomitantes, essas discordâncias são superficiais. Arqueologicamente há uma homogeneidade que alicerça saberes, e que é constituída pela *epistème*.

As transformações decorridas do interior da física quântica e da teoria da relatividade, temas que retomaremos mais adiante, contribuirão para uma ruptura paradigmática no pensamento ocidental.

Com o advento e a pujança da micro-física, emerge um novo discurso de saber e, portanto, um novo espírito científico, conforme evidencia Gaston Bachelard (1974). Este reivindica formas explicativas emancipativas do imperativo da certeza ou da imutabilidade. No pensamento científico do século XX uma outra expectativa é configurada, na qual o conhecimento a ser perseguido é sempre histórico, hipotético, leis exatas e absolutas inexistem, a relação sujeito-objeto é redefinida. A marca distintiva desse novo “espírito científico” é a presença da crise, da incerteza, do inesperado.

Convém equacionar se a sociologia logrou realizar os seus propósitos de conhecimento, previsão e controle da sociedade. Questionamento atinente não apenas à sociologia, mas à ciência em geral, a qual atinge seu apogeu num momento em que a crença nos logros da razão é exacerbada, em que se acredita na possibilidade de pulverizar o ilógico, a irracionalidade do mundo, submetendo a natureza ao controle humano. Projeto que, a despeito de suas imensas realizações, não consumou inteiramente. Constatamos, há algum tempo, que a credibilidade excessiva da modernidade depositou no conhecimento científico resultou num mundo fora de controle que, em vez de submeter-se aos homens, findou por submetê-los. (Paiva, 2005, p. 184)

A filosofia de Descartes e a física de Newton são sustentáculos do paradigma da modernidade. Assim, para se chegar ao conhecimento científico, livre de interferências subjetivas, preconceitos e superstições trafega-se no racionalismo e no determinismo. Levada ao paroxismo, a mecânica clássica – que descreve as leis determinísticas que regem o macrocosmo – embeveceu o

pensamento marxista com a idéia, tida como inelutável e científica, de que o determinismo histórico regeria as sociedades para formas mais perfeitas de convivência humana. Assim, o materialismo histórico explicaria a progressão da sociedade feudal à capitalista e, desta, ao socialismo, sem indícios de retrocessos substanciais.

O estabelecimento de uma lei física sólida para todo e qualquer universo possível, por Isaac Newton, teve seu impacto além da física, a amplitude da sua influência atinge os mais diversos campos do saber. A filosofia não escaparia incólume, Kant propôs estabelecer como tarefa da filosofia a determinação de leis tão precisas quanto a lei da gravitação universal. De fato, estes princípios metafísicos de aceitação indubitável nunca foram efetivamente estabelecidos. No entanto esta busca, a partir de Kant, foi arduamente perseguida. Tarefa semelhante ao projeto kantiano tem sido empreendido, como sendo a tarefa da filosofia deste século. Se não é possível estabelecer uma ciência da metafísica ou uma metafísica científica capaz de dar suporte a toda filosofia, é desejável estabelecer um contorno que demarque o conhecimento científico e que o separe do conhecimento não científico.

Os paradigmas que aparentemente sustentavam e davam consistência à modernidade ruíram em conjunto com as transposições da mecânica clássica às ciências sociais, sufocando o determinismo histórico. Deste modo, a formulação de um novo paradigma leva em consideração dois parâmetros essenciais, derivados da física quântica, que trata das partículas – quanta – ou seja, do microcosmo existente no interior do átomo. São eles: o princípio da indeterminação ou da incerteza, de Werner Heisenberg, e o princípio da complementariedade, de Niels Bohr.

Boaventura de Souza Santos em seu livro *Um Discurso Sobre as Ciências* (1988) avalia os efeitos deste novo estatuto epistemológico e metodológico sobre as Ciências Sociais. Estas se caracterizam, dentre outras coisas por não poderem produzir previsões fiáveis porque os seres humanos modificam seu comportamento em função do conhecimento que sobre eles se adquire (p. 20). Mas Santos está consciente de que esta crise não se restringe às Ciências Sociais. Ele aponta para as descobertas da física de Heisenberg e Bohr para concluir que não conhecemos do real, senão o que nele

introduzimos e, portanto, todo conhecimento é auto-conhecimento (p. 50).

A reintrodução da subjetividade na esfera científica mexe com bloqueios emocionais arvorados em profundas raízes históricas. Em nome da fé – uma experiência subjetiva – inúmeros cientistas, taxados de hereges ou bruxos, foram condenados à fogueira da inquisição. Em pleno Renascimento, Giordano Bruno morreu queimado e Galileu viu-se obrigado a retratar-se. Com o Iluminismo, no século XVIII, os cientistas assumiram a hegemonia do saber e o controle das universidades, identificando criatividade e liberdade com objetividade, e relegando à subjetividade tudo que parecesse irracionalidade e intolerância.

Destaco o fato de que, para vários pensadores, há uma incessante ordem na natureza, que caminha – na visão destes – para um ponto determinado de mais ordem. Qualquer distúrbio, ruído ou alteração é de imediato extirpado da análise, a fim de que a ordem seja novamente estabelecida. Assinto ao convite de Edgar Morin em *Ciência com consciência*, de olhar o céu estrelado, em nosso caso o universo pessoano. Atencioso ao fato de existir três possibilidades de fazê-lo: o primeiro, é o olhar impressionado pela desordem do amontoado de estrelas dispersas ao acaso no céu, sucedido por um segundo, em que, além da aparente dispersão, vislumbra-se uma unidade cósmica imperturbável na medida que cada estrela ocupa seu devido lugar e cada planeta realiza seus ciclos impecáveis. Mas, é preciso ir além, e dar-se conta de ver um Universo em expansão, em dispersão, estrelas nascem, explodem, morrem; este terceiro olhar exige que concebamos a ordem e a desordem em conjunto.

Há de se considerar ordem e desordem no universo pessoano, simultaneamente. Considerá-lo de maneira mais complexa. Acrescer outros elementos a esta polarização, avançar nas dicotomias. A desordem está presente como elemento perturbador na ordem e esta pressupõe um certo grau de desorganização. Portanto, uma visão mais complexa de ordem implica uma interação com a desordem e, deste modo, a organização.

Numa dimensão individual, Fernando Pessoa (*ipse*) e os heterônimos Alberto Caeiro, Álvaro Campos e Ricardo Reis constituem mundos poéticos singulares-plural, organicamente permeados por uma tensão dialógica

sem substituição; em perspectiva geral da poética pessoana, todos eles juntos compõem um contexto polifônico e dialógico, cujas produções se entrelaçam numa constatação permanente, algumas vezes aproximando-se em uma aparente convergência, em outros separando-se numa superficial dissolução. Mas em todos, inquisitivos.

Pressupostos do pensamento científico moderno, neste caso o da crítica literária, podem se configurar como obstáculo para suas investigações e impor seus enquadramentos teóricos e seus esquemas de pensamento e suas opções temáticas.

Para Bachelard (1974) o sujeito se orienta por um construto racional, isto é, um modelo teórico a partir do qual engendra o real; a existência do fenômeno está atrelada ao sujeito cognoscente, e revela-se como resultado de sua inventividade, ou seja, como um artefato intelectual, objeto de pensamento; o pensamento que cria o objeto. A investigação não parte do real, apesar de seguir em sua direção dada a racionalidade científica. A razão criadora carece de imaginação para engendrar os modelos teóricos e os métodos plurais que darão concreção à sua prática.

Pierre Bourdieu, crítico voraz da transposição de conceitos e das analogias na ciência social, apropriando-se das idéias da filosofia da ciência bachelardiana – engendradas para as Ciências Naturais, isto é, a física e a química – e as deslocando para as Ciências Humanas, postula que a teoria preside a investigação e adere à idéia de Bachelard segundo a qual o ponto de vista cria o objeto. Nesse sentido, o autor afirma que o objeto de investigação é sempre construído em função de uma teorização (problemática teórica), lembremos que a prática positivista antagoniza com esse procedimento visto que considera os fatos como dados.

A reflexão bachelardiana influenciou decisivamente um novo grupo de autores que tentam sistematizar suas perspectivas teóricas a partir de uma epistemologia mais ampla na tentativa de amenizar a pujança da proposta de racionalidade subjacente ao paradigma da ciência moderna, e assim sanar as contradições produzidas pela prática científica.

Boaventura de Souza Santos (1987) considera que as críticas desenvolvidas por Bachelard ao pensamento científico clássico possibilitou

conquistas significativas, apresentando uma concepção avançada de ciência, na medida em que, delineia o pensamento moderno, entretanto esta mesma visão entravaria a superação deste paradigma ao ser aplicado à sociologia, como no caso de Bourdieu.

O empreendimento bourdiesiano, a reflexividade, possibilita um aprimoramento técnico do cientista, mas, uma sociologia que restituía aos sujeitos sua devida condição ou, ao menos, o direito à alocação significativa não é configurada. Assim, o aperfeiçoamento técnico não resulta num aperfeiçoamento também moral.

um paradigma que produz um discurso que se pretende rigoroso, antiliterário e sem imagens nem metáforas, analogias ou outras figuras de retórica, mas que, como isso corre o risco de se tornar [...] um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade. (Santos, 1989, p. 38)

Sob outra égide, seja ela qual for, o novo paradigma do conhecimento instaura o fim das certezas, dos mecânicos sistemas atemporais e abre-se para o incognoscível, a flexibilidade epistemológica. Esta epistemologia desassossegada busca redefinir as fronteiras entre os saberes, reconhecendo a ciência, tal qual os saberes vinculados à tradição, à arte, à religião. Não existe verdade incontestada, dentro ou fora da esfera científica.

Um convite à reconfiguração da mentalidade científica, esta parece ser a força propulsora dos trabalhos de Ilya Prigogine (1990). Contudo, para tanto, se faz necessário uma distinta proposta de objetividade que opera uma verdadeira complementaridade entre o conhecimento.

Deste modo, a vigilância epistemológica, proposta primeiro por Bachelard e, posteriormente por Bourdieu, deve ser perseguida de modo constante. Entretanto, esta vigilância em outro nível, não deve perseguir o que se chama violentamente de “senso comum”, deve ser também contra a própria ciência. A mentalidade científica emergente deve estabelecer diálogo com a arte e suas variadas formas de expressão, além de considerar os saberes da tradição. É preciso não confundir rigor com rigidez, sob pena de operarmos uma disjunção no pensamento.

A questão religiosa

Desde suas origens, a sociologia destacou a importância da religião como forma de mediação simbólica apta para consolidar os laços sociais e fortalecer as ordens normativas. Não é objetivo meu fazer aqui uma retomada das abordagens sociológicas do fenômeno religioso. Entretanto, é salutar situar o meu leitor em algumas conceituações que perpassam este trabalho.

Max Weber definiu religião como tentativa de “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (Weber, 1922, p. 625). É nessa perspectiva bem mais ampla, e capaz de englobar além das religiões institucionalizadas, com estruturas dogmáticas rígidas, movimentos religiosos e/ou místicos dentro da idéia de religião, a qual me referirei constantemente. Partilho com Rubem Alves a idéia que Religião é uma linguagem, uma maneira de enxergar o mundo. E com Feuerbach, “a religião é um sonho da alma humana...”. Sou condescendente com Schleiermacher, que define religião como “o sentido e o gosto do infinito” e a considera como um sentimento primário, sendo secundária as crenças e a ação. O teólogo alemão descreve o sentimento religioso como “dependência absoluta”.

Sociólogos contemporâneos como Talcott Parsons e Niklas Luhmann consideram a religião uma parte relevante do sistema da cultura, entendido como conjunto dos valores e modelos que orientam a atividade individual e coletiva. De modo particular, Luhmann, define religião como tentativa de “determinar o indeterminável” (Luhmann 1991, p.36). De fato, a religião apresenta-se como uma forma de mediação específica, que considera o caráter ilimitado do desejo humano e explica o mundo finito, colocando-o em relação com o horizonte infinito, de um além-mundo, que assim torna-se parte constituinte de uma vida terrena. E é factível perceber tais aspectos na poética pessoana.

Outro aspecto importante, Georg Simmel apontou na religiosidade um modo primário fundamental do ser humano, possuidor de uma especificidade irreduzível, que pode manifestar-se na crença de uma fé (no caso de Pessoa, não somente de uma), como também revelar-se em outras atitudes não diretamente identificáveis com as formas codificadas de uma religião (Cf. Simmel, 1997). Enquanto a religião, na medida em que orienta as dimensões cognitivas e emotivas para uma representação unitária da vida

humana, fornecendo uma base da coesão social, a experiência religiosa não exerce, a não ser indiretamente, uma influência social, mas responde unicamente às necessidades existenciais, sustentando o indivíduo na sua referência a dimensões que transcendem a socialidade.

Se a religião institucional é profundamente condicionada pelas estruturas sociais, que por sua vez a condiciona, a religiosidade, enquanto experiência pessoal, abre-se para horizontes de sentido relativamente autônomos com relação à realidade social, podendo aliás depor contra a própria religião – como o é no caso de Pessoa – desmistificando as formas alienantes de absolutização presentes na realidade social e na própria religião.

Foi sob esta base que Simmel interpretou a crise da religião na sociedade moderna em termos de uma progressiva privatização da experiência religiosa. É nesta direção, portanto, que caminhamos ao objetivar compreender a religiosidade em Pessoa.

Um outro aspecto que precisa ser considerado aqui é a espiritualidade. Na raiz desta palavra, está espírito. Assinto com Leonardo Boff na idéia de que espiritualidade significa cultivar um lado do ser humano, pela meditação, pela interiorização, pelo encontro consigo mesmo, com Deus (ou com deuses). Esta diligência implica distanciar-se da dimensão corpórea ou da matéria. É uma experiência. E, por ser experiência não tem doutrina como causa ou efeito.

Poesia: um espaço onírico

Partilho com Edgar Morin o reconhecimento da poesia, não somente como um gênero de expressão literária, mas como “um estado segundo do ser que advém da participação, do fervor, da admiração, da comunhão, da embriaguez, da exaltação e do amor, que contém em si todas as expressões desse estado segundo” (2005, p. 9). Por não condicionar-se ao mito e/ou à razão, a poesia contém em si a união, mas não a subjunção, destes. Assim, o estado poético nos transporta através da loucura e da sabedoria, para além delas.

Poetas e mágicos guardam em si uma profunda similitude, um parentesco. “A poesia é metamorfose, transformação, operação alquímica”, diz

Octávio Paz (1982), e por esta razão “vive muito próximo da magia e da religião”. O próprio Pessoa era sensível a esta característica comum, Lucila Nogueira concordaria com isto pois afirmou: “Não há dúvida de que Fernando Pessoa associava conceito de inspiração poética a uma revelação mais profunda, sendo portanto, a poesia, a magia que ele trazia ao mundo, como médium de forças superiores.” (2003, p. 31)

Linguagem das coisas que não podem ser ditas, a poesia diz sem dizer. O dito pelo poema não está em suas palavras. A bem da verdade, o poeta não sabe o que está dizendo. Poesia é dizer sem dizer, paradoxo. Se, por um lado, a hermenêutica e a exegese têm o trabalho de atribuir o sentido exato da palavra, explicar o texto. Este trabalho, doutro modo, adota uma perspectiva internalista, pretende compreender a poesia por ela mesma, assim, ao invés de atribuir uma maior importância ao que os hermeneutas e exegetas têm a dizer (o sentido que a voz ou as palavras têm) podemos ouvir os poetas, os silêncios dos textos, como sugeriu Pessoa:

Cessa o teu canto!
cessa, que, enquanto
o ouvi, ouvia
uma outra voz
como que vindo
nos interstícios
do brando encanto
com que o teu canto
vinha até nós.

Ouvi-te e ouvia-a
ao mesmo tempo
e diferentes
juntas a cantar.
E a melodia
que não havia,
se agora me lembro,
faz-me chorar.

Foi a tua voz encantamento
que sem querer,
nesse momento
vago acordou
um ser qualquer
alheio a nós
Que nos falou?

Não sei! Não cantes!
Deixa-me ouvir
qual o silêncio
que há a seguir

tu cantares!

Ah! nada, nada!
Só os pesares
de ter ouvido,
de ter querido
ouvir para além
do que é o sentido
que uma voz tem.

Que anjo, ao ergueres
a tua voz,
sem o saberes
veio baixar
sobre essa terra
onde a alma erra
e com suas asas
soprou as brasas
de ignoto lar?

Não cantes mais!
Quero o silêncio
para dormir
qualquer memória
da voz ouvida,
desentendida,
que foi perdida
por eu a ouvir...

Espero que tenha ficado evidente que não tentarei explicar (isto é, interpretar) absolutamente nada. Este, se trafegássemos por ele, seria um caminho traiçoeiro. Explicar vem do latim *ex-plicare*, um verbo que por sua vez deriva de *plicare*, que significa *dobrar*. Explicar é, assim, tirar as dobras. Alisar o texto, como um ferro que alisa o pano, de forma a eliminar todas as dobras e por conseguinte eliminar todas as sombras.

Durante parte de sua vida, entre 1942 e 1948, Bachelard acreditou que a imaginação dos elementos – água, ar, terra, fogo – poderia explicar as imagens poéticas objetivamente, isso o motivou a escrever quatro livros desenvolvendo esta temática; *A água e os sonhos*; *O ar e os sonhos*; *A terra e os devaneios da vontade* e *A terra e os devaneios do repouso*. Ao produzir *A poética do espaço* (1957) deu, nos seus próprios termos, uma guinada fenomenológica e chega a conclusão que não era possível levar adiante seu empreendimento, visto que a poesia está sob outro signo, o da *anima*. A partir de então, ele passa a fazer a defesa da fenomenologia da imaginação (Cf. Gomes, 2003).

A imagem poética, para o mesmo Bachelard, não necessita de nenhum conhecimento. Isso porque ela não é eco do passado, e sim, o inverso: “Pela explosão de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos...” (Bachelard, 1985, xxvi).

Transpor categorias científicas para o juízo estético faz parte da batalha da modernidade para fornecer segurança ao homem. Certeza e, por conseguinte, comodidade são obsessões, e neste *metiêr* reduz-se a obra literária a uma codificação neutra, em abordagens computadorizadas. Se existem projetos investigativos sobre Pessoa que desejam iluminar os aposentos da sua alma, certamente não é este. Ao contrário, fujo ontologicamente à perversão moderna de apenas explicar o mistério da beleza, e tento tráfegar no labirinto pessoano “em sintonia com a carga imantada dos seus versos, (...) sabendo resguardar em sua penumbra mítica os sótãos, porões, as passagens secretas.” (Nogueira, 2003, p. 16).

Estou longe de ser uma criatura luminosa, elucidativa. Mas isto não é tão maléfico assim. A tentativa de elucidação pode esclarecer, mas ao mesmo tempo, velar o que resiste à luz. Afinal, ao projetarmos qualquer coisa à luminosidade, perdemos a possibilidade de visualizar outros elementos ali obscuros. Elucidar é também ocultar. Revelar implica velar. Deste modo, não espere ao longo deste trabalho que a escuridão desapareça. Não levo comigo lanternas e fósforos dentro do bolso, para usá-las quando encontrarmos um canto obscuro do texto. Ao invés de acender as luzes, prefiro apagá-las. A excessiva luminosidade rouba a atmosfera misteriosa sem a qual minha imaginação não pode respirar. Convido a seguirmos sob, no máximo, a *chama de uma vela*, pois, como primorosamente nos lembra Bachelard (1989), esta pode atuar como um operador de imagens e inflamar a nossa imaginação.

Sabe-se bem a afirmação de Lutero que a razão era uma prostituta. Entretanto, a maioria desconhece o fato de que esta era uma resposta a Erasmo, que afirmava que o corpo era uma prostituta. Erasmo era um cidadão do mundo das luzes. Ao contrário, Lutero lutava contra Lúcifer, o enganador, que atuava em meio aos reflexos luminosos, carregando a luz (do Latim, *lux*, luz; *ferre*, portar, carregar). Rubem Alves parece assentir, quando afirma: “A verdade mora na escuridão do corpo onde uma palavra é ouvida. Não nos

olhos, mas nos ouvidos. A verdade é um 'poema que se fez carne', o corpo de Cristo, presente e escondido em todo o universo, mesmo na menor folha de árvore." (2003, p. 79).

Interessa-me, repito, a poesia de Pessoa. E, neste sentido Gaston Bachelard lembra que racionalizar a literatura não é função da atividade literária. Sua finalidade seria maravilhar-nos, fazendo-nos viver grandes imagens. Deste modo, uma crítica autêntica é uma aventura do conhecimento, a ciência começa muito mais com um devaneio do que com a experiência. Só se pode pesquisar aquilo que já foi sonhado.

E, no que tange à poesia, é imprescindível a concepção de que o longo esforço para conectar, interligar pensamentos é ineficaz (Bachelard, 1974). É preciso estar atento e presente à imagem no momento em que ela ocorre. Pessoa parece anuir a idéia. Num de seus inúmeros apontamentos sem data, escreveu:

Quão competente é o crítico competente? Suponhamos que uma obra de arte profundamente original surja diante de seus olhos. Como a julga ele? Comparando-a com as obras de arte do passado. Se for original, porém, afastar-se-á em alguma coisa – e quanto mais original mais se afastará – das obras do passado. Na medida que o fizer, parecerá não se conformar com o cânon estético que o crítico encontra firmado em seu pensamento [...] Aceitará o crítico? (Pessoa, 2006)

Fernando Pessoa não é um alimento – é excitante. Por excitante deve-se compreender que a obra de arte, convida ao leitor não a um consumo passivo, um alimento apenas. Como leitores, somos instados a participar da obra por meio das nossas interpretações. Sabemos que todo excitante provoca, e os efeitos são obrigatoriamente partilhados entre os pares. Ser excitado é ser afetado. Pessoa é um estimulante particularmente eficaz e, por isso sempre vale voltar a ele. Trata-se de um poeta do sistema nervoso. Essa idéia remete-nos ao conceito de Valéry de “sensibilidade intelectual”. O intelecto também tem suas sensações.

Como esta seção é também uma introdução, cabe-me apresentar o trabalho. Nos quatro primeiros capítulos me ocuparei da apresentação das *personas* do Pessoa e das imagens suscitadas a partir da leitura de suas obras. Faço isto individualizando-os, mas sem perder de vista a totalidade a qual compõem.

Na primeira delas *Fernando Pessoa: um profeta além da missão patriótica* debruço-me em Fernando Pessoa (*ipse*). Dando maior ênfase ao único livro que ele publicou em vida, *Mensagem*. E, a partir destas imagens poéticas estabeleço conexões com signos de religiosidades que estas podem remeter.

Na segunda seção, intitulada *Caeiro, Deus e a beleza* trabalho alguns poemas do Guardador de Rebanhos, com destaque para o VIII dessa série. Proponho que o olhar purificado do mestre dos heterônimos era a proposta de uma nova forma de espiritualidade sustentada no encantamento e na submissão ao belo. Não perdendo de vista a pluriforme visão de religiosidade desta *persona*.

Em *Reis: limites do conhecimento e abertura para o inefável* sublinho a multiplicidade do imaginário religioso deste heterônimo, enfatizando sua concepção de racionalidade e os limites desta. Na quarta seção, a qual chamei *Campos: sobre religiões e confeitaria* ao apresentar a multidimensionalidade religiosa deste heterônimo discuto a questão do prazer inerente à esfera religiosa, por meio dos poemas desta *persona* pessoana.

Na última parte, *As pessoas do Pessoa e a religiosidade “fingida”*, discuto que o fingimento pessoano na dimensão religiosa talvez aponte o desejo de transgredir para além dos limites sociais da crença. Isto, ao meu ver, caracteriza a expressão religiosa contemporânea.

Aceitei o convite de Carlos Drummond de Andrade: “penetra surdamente no reino das palavras”. Ao invés de um diálogo mudo do pensamento com o pensamento, a poesia, que opera não somente no campo das idéias, altera a sensibilidade, e, num processo contínuo, leva o pensamento a desconfiar do pensamento.

Uma antiga tradição cristã diz que a virgem Benedita foi engravidada pelo ouvido. Magia. Palavras que engravidam. Octavio Paz (1982) afirma que somos todos feitos de palavras. A secreta esperança deste trabalho, é que estas linhas realizem novamente, e sob outra dimensão, o milagre do nascimento.



• Fernando Pessoa: um p(r)o(f)eta além da missão patriótica

Sou, de fato, um nacionalista místico, um sebastianista racional. Mas sou, à parte disso, e até em contradição com isso, muitas outras coisas.

Fernando Pessoa

Pouco antes de sua morte, em 30 de Novembro de 1935, no Hospital São Luís em Lisboa, vítima de cirrose provocada por ingestão de bebida alcoólica, Fernando Pessoa anotou num pedaço de papel suas últimas palavras: “I Know not what tomorrow will bring¹¹”. O sentido e a circunstância dessa frase remetem a uma de suas obsessões cognitivas, *thémata*¹²: a existência. Este pendor especulativo que o levou a interessar-se por mediunidade, espiritismo, astrologia, maçonaria, teosofia – esoterismo em geral.

Ao escrever carta a João Gaspar Simões, Fernando Pessoa deixa evidente que o crítico deve estudar o artista exclusivamente como artista, ao adentrar no estudo do homem não o deve fazer mais que o necessário para explicitar o artista. E, aquele autor que o fez objeto de redução psicanalítica, acrescenta: “Se você confessadamente não tem elementos biográficos precisos para ajuizar (...) porque se baseia na falta de elementos para formar juízo?” (*Apud* Antunes, 1983, p. 106). O fato é que aquele biógrafo desenvolveu sua crítica a partir das teorias freudianas, e, esta não foi bem aceita por Fernando Pessoa¹³.

Ao penetrar no cerne de uma obra, o sistema interpretativo freudiano que tem como fulcro ontológico as neuroses ou complexos vivenciados pelo artista, foi vorazmente rebatida por Carl Gustav Jung (1971). Desse modo, se as ciências humanas devem contribuir para pensar o trabalho literário, ela não deve extrair relações causais certas da obra, se assim for, toda crítica da arte e

11 *Eu não sei o que o amanhã trará*. Tradução Livre

12 A noção de *thémata*, proposta inicialmente por Holton e apropriada por Edgar Morin (2003), remete a idéias obsessivas que estimulam a pesquisa e o pensamento dos indivíduos.

13 Sobre este aspecto consultar (Quadros, 1968)

toda estética seriam amputadas. Segundo Jung (1971: 39), a escola freudiana entende que todo artista possui uma personalidade limitada, infantil e auto-erótica; esse julgamento poderia ser validado para o artista enquanto pessoa, mas de modo algum para o artista que há nele. O artista não é nem auto-erótico, nem hetero-erótico, nem mesmo erótico, visto que nele habita, em última instância, uma realidade viva, pessoal, inumana e até mesmo sobre-humana. O artista é sua obra e não um ser humano.

Acredito que Bachelard concordaria com as críticas dirigidas por Pessoa, na concepção do filósofo francês não se pode explicar a flor pelo adubo. Para ele, uma análise feita nesses moldes “desvia-se da obra de arte para se perder no caos inextricável dos antecedentes psicológicos, e o poeta torna-se um caso clínico” (1993, p. 15)

Desse modo, não considerarei as próprias considerações de Pessoa sobre a sua histero-neurastenia. É importante que se diga que isto não implica considerá-lo um irresponsável, brincalhão, ao contrário, “o poeta é um fingidor” (e não um fingido!) e constrói seu próprio simulacro histérico-neurastênico. O artista é um instrumento da sua obra, ele está abaixo dela, assim ele não é o próprio intérprete, sua tarefa suprema é dá-lhe forma (Jung, *Id*: 40). Afinal, o mesmo Fernando Pessoa afirmou:

Não conto em gozar a minha vida, nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser meu corpo e a minha alma a lenha desse fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha. Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: navegar é preciso, viver não é preciso.

Para o artista, o fundamental é criar. E ele, “não cria como vive, mas vive como cria.” (Bachelard, 1993, p. 17). Ao trabalhar com imagens poéticas, estou cômico que o jogo entre o exterior e a intimidade não é um jogo equilibrado.

Nasceu em Lisboa, em 13 de junho de 1888, no largo de São Carlos, entre o teatro do mesmo nome e a Igreja dos Mártires, no dia dedicado ao santo popular português, Santo Antônio, que emprestou-lhe o nome, Fernando Antônio Nogueira Pessoa. Seu pai, Joaquim de Seabra Pessoa, era funcionário público e ao mesmo tempo redigia críticas musicais para o Diário de Notícias, este morreria vítima de tuberculose pulmonar, aos 43 anos de

idade. Órfão aos 5 anos de idade, Pessoa vê sua família obrigada a leiloar os pertences e mudar de residência. No ano seguinte, morre o seu, até então, único irmão, Jorge (com cerca de um ano de idade). Compôs a sua primeira quadra “A Minha Querida Mamã”. Nesse período, cria seu primeiro heterônimo, *Chevalier de Pas*.

Sua mãe, Maria Madalena Pinheiro Nogueira¹⁴, desposou em segunda núpcias, o comandante João Miguel Rosa, o então cônsul de Portugal em Durban¹⁵, o casamento se realizara por procuração em 30 de dezembro de 1895. No ano seguinte, em 5 de outubro 1896, o comandante João Miguel Rosa foi nomeado cônsul interino em Durban, mãe e filho partem para a África do Sul em 06 de janeiro de 1896, onde era aguardada pelo seu novo marido. Lá Fernando Pessoa viverá até à data do seu regresso definitivo a Portugal no ano de 1905.

Durante este período de sua infância e adolescência, Pessoa vive neste país e recebe educação inglesa. Estudou na escola primária *Convent School* que funcionava no convento de West Street (o qual pertencia a uma congregação de freiras irlandesas). Nesta escola católica fez a sua primeira comunhão antes de junho de 1896, mês em que completaria oito anos de idade (Simões, *Op Cit.*, p. 50). Ainda jovem, Pessoa passa a ser bilíngüe, seus primeiros estudos e os seus primeiros textos são feitos em inglês, idioma que nunca abandonará. Através deste trabalhará, mas tarde, já em Lisboa como correspondente comercial e tradutor. Mesmo adotando o português como língua dos seus escritos, continuará sempre a escrever em inglês, seja nos seus textos críticos e notas íntimas, sejam nos seus trabalhos de tradução de poetas ingleses.

Surgem outros heterônimos, *Charles Robert Anon* e *H. M. F. Lecher*. Em 1904, recebe o *Prêmio Rainha Vitória* concedido pelo seu ensaio em inglês, por ocasião da prova de exame admissional à Universidade do Cabo, realizado no ano anterior. Abdica do ingresso nesta Universidade e retorna sozinho, e em

14 D. Maria Madalena Pinheiro Nogueira procedia de fidalga linhagem oriunda da Ilha Terceira e era uma senhora de invulgares dotes intelectuais. Segundo Simões (1950), ela teve como professor de língua inglesa o próprio preceptor dos Príncipes D. Carlos e D. Afonso.

15 Durban, cidade inglesa de Natal, província sulafricana. Situada a sudoeste da África, na época delimitada a norte pela província portuguesa de Moçambique e pela República do Transvaal; a oeste pela república de Estado livre de Orange. (CHURCHILL, 1958)

definitivo, para Lisboa. Mora na casa de parentes (avó Dionísia e duas tias), vivendo uma vida modesta e continua a escrever poesias em inglês.

Matricula-se no Curso Superior de Letras, em Lisboa no ano de 1906, desiste no mesmo ano. Sonhando com um novo futuro para Portugal, cria jornais panfletários, como *O Phosporo* e *O Iconoclasta*, através dos quais entendia ser seu dever atacar tudo. Por essa época, animou-o o espírito nacionalista dos que se reuniam em redor do periódico *A Águia*.

Mais tarde, insuflado pela convivência com Mário de Sá-Carneiro, um homem com temperamento cosmopolita e afetuoso amigo, Pessoa revê o nacionalismo nos moldes pensados pelos saudosistas do periódico mencionado; afastar-se-á dos militantes do grupo “Renascença Portuguesa” e conceberá outros tantos projetos editoriais, como a revista *Lusitânia*, ou o seu sucedâneo, *Europa*.

Na companhia de amigos como Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros e Santa-Rita Pintor, Fernando Pessoa ficará para sempre associado às novas correntes modernistas. A sua influência na literatura portuguesa deste século é indissociável da reunião do grupo na criação da revista *Orpheu*, na qual desenvolvem e expressam, de uma forma que causou escândalo, mas também inúmeras adesões as tendências modernistas literárias.

O isolamento e a solidão do poeta parecem ter marcado a maior parte da sua vida, ao longo da qual, todavia, foi criando novos amigos imaginários. Desde o primeiro, aos seis anos, a que chamou *Chevalier de Pas*; até os mais conhecidos, entre 1912 e 1914, aos quais chamou *Ricardo Reis*, *Alberto Caeiro* e *Álvaro de Campos*¹⁶. A heteronímia é uma das facetas mais curiosas deste poeta e, para muitos, o resultado da desmultiplicação de um pensamento e de uma poética complexa e genial.

Ao discutir sobre a falta de provas acerca da vida desse cidadão português, Antônio Tabucchi, um dos mais lúcidos estudiosos do poeta, sugere a possibilidade de que Pessoa nunca tenha existido, e que tenha sido invenção de um tal Fernando Pessoa, um seu homônimo *alter ego* em meio a um turbilhão alucinante de personagens que, como Fernando, partilharam as

16 Segundo Fernando Pessoa, estes são os verdadeiros heterônimos, os demais seriam semi-heterônimos. Hoje, ao todo contabilizam-se 72 heterônimos. Entretanto, é possível que existam outros guardados no famoso baú, espólio do poeta, junto com outros textos ainda desconhecidos.

“modestas pensões lisboetas onde ele, durante trinta anos, arrastou o ramerrão da mais banal, da mais *exemplar* vida de um mangas-de-alpaca.” (1984, p. 11, grifos do autor).

A hipótese de que Fernando Pessoa fosse *alter ego* de um Fernando Pessoa completamente igual ao primeiro é verdadeiramente alucinante e talvez, absurdamente, a mais óbvia. O próprio Pessoa já em 1931 nos forneceu o paradoxo sobre o qual se assenta minha – e não somente minha – suspeita. Ei-la:

O poeta é um fingidor
finge tão completamente
que chega a fingir que é dor
a dor que deveras sente.

Assim, resta-nos imergir nos “dados” bibliográficos daquele que foi a ficção de um impostor idêntico a si próprio, ou seja, Fernando Antônio Nogueira Pessoa.

Em 1935, no último ano da sua vida, o poeta confessa-se em nota biográfica “cristão gnóstico”. Ele foi batizado e educado, enquanto criança, dentro dos parâmetros da religião católica. Existe um documento dele, datado de 1907, dirigido ao pároco da freguesia em que fora batizado¹⁷. Compreendo que Pessoa definia *gnose*, termo gerador do adjetivo por ele empregado *gnóstico*, como o conhecimento esotérico perfeito da divindade, que se transmite por meio da tradição e mediante rituais de iniciação.

Entre os vários poemas, textos, anotações que podem ser encontrados ainda hoje no espólio do poeta, um chama atenção: um convite para o sarau de entrega do prêmio de “segunda categoria” em concurso realizado pelo Secretariado de Propaganda Nacional. Este convite foi dirigido ao ganhador, Fernando Pessoa, que preferiu não comparecer à entrega do prêmio por considerar-se injustiçado.

Em 1934, em plena vigência do regime salazarista, foi instituído o prêmio literário “Antero de Quental”, a ser atribuído ao melhor livro de poesia nacionalista que se submetesse neste concurso. Por insistência de amigos, especialmente o Sá-Carneiro, Pessoa publicara no mesmo ano seu primeiro (e único em vida) livro em língua portuguesa, a *Mensagem*. O resultado, divulgado em 31 de dezembro de 1934, atribuiu o prêmio ao livro *Romaria*, do

¹⁷ Neste documento, Pessoa contesta o fato de ter sido batizado quanto ainda era “ente irracional”.

padre franciscano Vasco Reis. Alegando ver nele “uma obra de genuíno lirismo português, que revela uma alta sensibilidade de artista e que tem um sabor marcadamente cristão e popular.”¹⁸

Para *Mensagem* foi criado um prêmio de “segunda categoria” na tentativa de atenuar a falta, tendo em vista que esse tipo de premiação não era prevista nos regulamentos. Segundo o *Diário de Lisboa*: “O diretor do Serviço de Propaganda Nacional não teve de intervir em nenhuma das resoluções tomadas. Mas decidiu, atendendo o alto sentido nacionalista da obra e ao fato de o livro ter passado para a segunda categoria por uma simples questão de páginas – elevar para 5.000 escudos o prêmio atribuído à *Mensagem* de Fernando Pessoa.”¹⁹

Até pouco antes de ser publicado o livro chamava-se *Portugal*. Nos últimos instantes, o título foi substituído, “por não achar a sua obra à altura do nome da Pátria” e por *Mensagem* “estar mais dentro da índole do trabalho e, ainda, por ter o mesmo número de letras”.(Simões, 1951, p. 317).

Mensagem se distingue das epopéias conhecidas, seu foco de interesse é o futuro e não o passado. A fonte propulsora do poema de fato remetem para a história de Portugal, como *Os lusíadas* – ou tal como a *Eneida*, para a história de Roma. Mas, contrariamente a Camões e Vergílio, que enchem de glória o passado e, em meio a esta exaltação, chamam atenção para as dificuldades do presente, Pessoa lança seu olhar em algo que está por vir. Os acontecimentos do passado são sinais misteriosos que necessitam ser desvendados e assim entrever o futuro. O tema da história do futuro foi recorrente na cultura portuguesa. De modo é possível dizer que é sob este terreno fértil que Pessoa cultivava sua doutrina messiânica, expresso em seu Quinto Império.

Neste ponto penso ser necessário um esclarecimento. Há uma diferença entre a concepção linear da história, sem repetições e a compreensão cíclica da história. Nessa última, há uma mudança de contornos, cenários, mas a história sempre é essencialmente a mesma. E, é esta compreensão que possibilita a percepção dos fatos que ainda acontecerão, se o sujeito se atentar ao presente, aos sinais que hoje se apresentam. Assim, é

¹⁸ Nota divulgada pelo *Diário de Lisboa* em 4 de Janeiro de 1935.

¹⁹ *Idem*

possível falar em história do passado.

Tratar de messianismo, em matéria de cultura portuguesa, é falar do mito de Dom Sebastião. Para tanto, outros aspectos devem ser trazidos à tona. Entre 1530 e 1540, Gonçalo Annes, um sapateiro simples do povoado de Trancoso, bem mais conhecido na história de literatura portuguesa como “Bandarra”, representante da “cultura artesã apocalíptica” (Hermann, 1998, p. 49, 121), é o elemento responsável pela transição e transmissão na esfera popular do messianismo, transitando entre cristãos novos e velhos (*Id.* p. 46). O ilustre sapateiro assimila diversos elementos de ambas culturas para redigir suas trovas, ao fazê-lo também cumpre o papel de intermediador entre o oral e o escrito, o que antes era cultura oral passa a existir na forma escrita, ou seja, Bandarra é o grande mediador entre dois mundos: o cristão novo e o cristão velho; o oral e o escrito; o popular e o erudito (*Id.* p. 41). As trovas de Bandarra tem três eixos temáticos: a sociedade e a hierarquia quebrada; a esperança de um novo mundo e a atribuição a um rei português a missão salvadora (Megiani, 1995, p. 30, 31) e é esse texto que circula entre o povo que tem o sapateiro como “profeta”.

Anos mais tarde, em 1578, desaparece o jovem rei D. Sebastião numa batalha contra os árabes no norte da África. Com seu rei morto e sem descendentes, o reino de Portugal foi anexado a Castela, seu ávido rival. O fato de nunca ter sido encontrado o corpo do rei associado à sujeição a Castela, fundido às coplas de Bandarra deu origem, ao mito português por antonomásia: o regresso de D. Sebastião traria consigo o ressurgimento de Portugal.

Esta crença prosseguiu com o passar dos séculos e durante a segunda metade do século XVII dá-se sua metamorfose mais importante, quando o padre jesuíta Antônio Vieira profetiza a instauração do Reino de Deus sobre a Terra, que ele chamou de “Quinto Império”, um reino de mil anos que abarcaria todas as raças e todas as culturas.²⁰

Na medida em que se configura este quadro, é importante mencionar Joseph Campbell. Para ele, os mitos “são temas que deram sustentação à vida humana, constituíram civilizações e enformaram religiões.” (1990, p. 4). Os mitos – manifestações da alma humana, e por isso

20 Cf. Vieira, A. *Livro antepimeiro da história do futuro.*

identificáveis em todas as culturas – são “sonhos arquétipos” da humanidade, e afloram independente do nível de isolamento dos grupos. Alguns fatores responsáveis pela estruturação dos mitos são identificáveis, neste caso o que parece ser mais significativo é o sofrimento. É no sofrimento que a criatura humana busca alternativas, “é que no fundo do abismo, desponta a voz da salvação. O momento crucial é aquele em que a verdadeira mensagem de transformação está prestes a surgir. No momento mais sombrio surge a luz.” (p. 39)

Dentre aqueles que contribuem para a compreensão do mito está Lévi-Strauss (1993) e a sua constatação de que cada grupo social expressa suas construções míticas, suas atitudes em relação ao mundo e suas maneiras encontradas de resolver os problemas da existência. Sua assertiva é que o mito não se sujeita a “nenhuma regra de lógica ou de continuidade” (p. 239), e é considerado como tal enquanto for assim percebido e reconhecido.

A idéia de Quinto Império, advogada em *Mensagem* por Pessoa (1998), se origina diretamente do Sebastianismo e das profecias bíblicas, especialmente do livro de Daniel. O sonho de um Quinto Império português, promessa antiga do sapateiro Bandarra, reforçada pelo Pe. Antônio Vieira e realimentada ao longo dos séculos, se manifesta invariavelmente nos momentos históricos em que é forte a sensação de crise e decadência. Situação que remete a confiança no futuro da nação: “glória” e “desgraça” indissociavelmente irmanadas, como pode ser percebido no poema *O das quinas*:

Os Deuses vendem quando dão
Compra-se a glória com desgraça
Ai dos felizes, porque são
Só o que passa!
Baste a quem baste o que lhe basta
O bastante lhe bastar!
A vida é breve, a alma é vasta:
Ter é tardar.
Foi com desgraça e com vileza
Que Deus ao Cristo definiu:
Assim o opôs à Natureza
E filho o ungiu

Tanto no judaísmo como no cristianismo, divisões do mesmo tronco teológico e religiões predominantes em Portugal, são crenças predispostas ao milenarismo (mais comum na concepção linear da história) e ao messianismo

(história cíclica). Para ambos:

o mito escatológico (...) se diferencia dos demais pela pregação de uma purificação e não de uma nova concepção, e este paraíso devolvido não terá mais fim. O tempo circular da eterna destruição/reconstrução dá lugar ao tempo linear sem repetições. Além do mais insere-se o componente messiânico articulado com o fim do mundo e a chegada do paraíso. (Eliade, 19XX, p. 62).

A imagem poética da profecia do Quinto Império, a qual me refiro, pode ser vista com maior nitidez nas duas últimas estrofes do poema intitulado, não por acaso, *Quinto Império*:

E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da era noite começou.
Grécia, Roma, Cristandade,
Europa – os quatro se vão
Para onde vai toda idade
Quem vem viver a verdade
Que morreu d. Sebastião?

No livro de Daniel, as profecias dão conta de quatro grandes impérios, Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma. Pessoa associa-os ao Sebastianismo, com outro corte temporal, desconsidera os dois primeiros e acrescenta Cristandade e Europa. A estes, seguir-se-ia o Quinto Império, quando D. Sebastião regressasse para governá-lo como reencarnação de Cristo. No livro do profeta Daniel, assim está dito acerca dos últimos dos impérios (ou tempos) da humanidade:

E depois se realizará o juízo, a fim de que lhe seja tirado o poder, e ele seja destruído e pereça para sempre, e seja dado o reino, o poder e a grandeza do reino, que está debaixo de todo o céu, ao povo dos santos do Altíssimo, cujo reino é um reino eterno, e ao qual servirão e obedecerão todos os reis.” (Daniel, 7.26,27)

Portanto, Pessoa parte da percepção que a “Cristandade” rompeu com o mundo antigo, embora se originasse dele. Iniciava-se desse modo, uma civilização exclusivamente cristã, esse monopólio religioso foi o desvio responsável pelo desvirtuamento do autêntico cristianismo. O Quinto Império recolocaria as coisas no devido lugar.

A imagem do mar é algo extremamente forte na cultura portuguesa, e não poderia deixar de sê-lo na obra de Fernando Pessoa. A este aspecto ele dedica a segunda parte do livro *Mensagem*, e a intitula de *Mar Português*. Para demonstrar partilho o primeiro poema *O infante* contido na parte já

mencionada:

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.
Deus quis que a terra fosse toda uma,
Que o mar unisse, já não separasse.
Sagrou-te, e foste desvendado a espuma,
E a orla branca foi de ilha em continente,
Clareou, correndo, até o fim do mundo,
E viu-se a terra inteira, de repente,
Surgir, redonda, do azul profundo
Quem te sagrou criou-te português
Do mar e nós em ti nos deu sinal.
Cumpru-se o Mar, e o império se desfez.
Senhor, falta cumprir-se Portugal!

As imagens aquáticas evocam a totalidade das virtualidades, matriz de todas as possibilidades de existência. De acordo com Eliade (2002) as águas simbolizam a substância primordial de que nasce todas as formas, e para qual voltam, seja por regressão ou por cataclismo. Nos versos de Pessoa “a terra inteira, de repente” surge do “azul profundo”. Eliade vai adiante:

Na cosmogonia, no mito, no ritual, na iconografia, as águas desempenham a mesma função, qualquer que seja a estrutura dos conjuntos culturais nos quais se encontram: elas pertencem qualquer forma e suportam qualquer criação. A imersão na água simboliza o regresso pré-formal, a regeneração total, um novo nascimento. (*Id.*, p. 153)

Outros aspectos desse livro pessoano, relativos à sua estrutura formal quanto ao sentido obscuro de alguns poemas, guardam afinidades com ensinamentos rosacruzcianos. A Rosacruz é constituída de um sistema extremamente organizado que, em geral busca uma “explicação científica” para seus conceitos metafísicos. Seu embasamento dogmático é sutilmente balizado por princípios básicos da teologia cristã. Isto a torna bastante próxima da Teosofia. Ambas pertencem a uma mesma corrente do Ocultismo.

No poema *O encoberto* temos impresso, entre outros simbolismos, os principais emblemas da Rosacruz, a “cruz” e a “rosa”. Neste plano, é representado a figura de Cristo, que derrama seu sangue na cruz, objetivando que a “rosa do coração”, adormecida na alma-núcleo, volte à tona. Assim, em *Mensagem*, o poema *O encoberto* lida com esses temas. A cruz representa o corpo e a rosa o espírito. Eis o poema:

Que símbolo fecundo
Vem na aurora ansiosa?
Na Cruz Morta do Mundo
A Vida, que é a rosa.

Que símbolo divino
Traz o dia já visto?
Na cruz, que é o Destino
A Rosa que é o Cristo.

Que símbolo final
Mostra o sol já desperto?
Na Cruz morta e fatal
A Rosa do Encoberto.

Em sua forma, a poesia é composta de três estrofes de quatro versos. Não obstante, no rosacrusismo o número três remete ao divino e quatro é o número da terra ou da matéria.

É consensual entre os críticos de Pessoa (Cf. Moisés, 2005) que a divisão tripartida da *Mensagem* sugere uma interpretação da história de Portugal em três fases: ascensão, apogeu, declínio. Se nos valermos do universo explicativo pertencente à tradição rosacruciana, poderemos pensar nessa divisão como instantes-chave de um relato mágico-cosmogônico, nesse sentido a história portuguesa seria indícios externos, metáfora.

O interesse de Pessoa pelo ocultismo é algo recorrente nos estudos ao seu respeito. André Mesquita considera essa faceta a única evidente na obra do poeta, e ousa afirmar: “sua obra guarda os principais conceitos do ocultismo da nossa época e é leitura fundamental para quem se interessa pelo assunto.” (1996: 55).

O ocultismo – estudo pelo qual o homem através dos tempos busca vasculhar os labirintos da sua mente, visando fundamentalmente o auto-conhecimento, o controle do universo que o cerca e a sua própria iluminação – foi tema de uma carta escrita pelo poeta e endereçada a Adolfo Casais Monteiro, em 14 de Janeiro de 1935. Cito-a:

Falta responder a sua pergunta quanto ao Ocultismo. Pergunta-me se creio em Ocultismo. Feita assim, a pergunta não é bem clara; compreendo porém a intenção e a ela respondo. Creio na existência de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em experiências de diversos graus de espiritualidade utilizando-se até chegar a um Ente Supremo, que presumidamente criou este mundo. Pode ser que haja outros Entes, igualmente superiores hajam criado outros universos, e que estes universos coexistam com o nosso, interpenetrantes ou não.

Nesta mesma carta Fernando Pessoa nega pertencer a qualquer ordem e pede que ela não seja publicada. Tal pedido faz com que alguns, como o próprio André Mesquita, argumentem em favor do seu pertencimento a

alguma ordem ocultista e estava mantendo seu voto de silêncio. Se ele foi ou não um iniciado, nunca saberemos. Mas, salta aos olhos imagens poéticas relacionadas a esta esfera religiosa.

Não podemos desprezar, por qualquer que seja o motivo, o comprometimento do poeta e da sua obra, com as raízes mágicas do ocultismo. Isso, sem desconsiderar o fato de ser a própria magia aliada e cúmplice da inspiração poética. Mallarmé atribuía ao poeta a missão de encontrar uma visão órfica da terra. E, a própria designação latina *vate* refere-se àquele que nomeia as coisas, que tem poder sobre elas, isto é, vidente, profeta.

O poema *Iniciação* exprime o conhecimento e o encantamento do poeta por tais concepções. Cito-o na íntegra:

Não dormes sob os ciprestes
pois não há sono no mundo.
.....
O corpo é a sombra das vestes
que encobrem teu ser profundo
Vem a noite, que é a morte,
E a sombra acabou sem ser.
Vais na noite só recorte,
Iguar a ti sem querer
Mas na Estalagem do Assombro
Tiram-te Anjos a capa.
Segues sem capa no ombro,
Com o pouco que te tapa
Então os arcanjos da Estrada
Despem-te e deixam-te nu.
Não tens vestes, não tens nada:
Tens só teu corpo, que és tu.
Por fim, na funda Caverna,
Os Deuses despem-e mais.
Teu corpo cessa, alma externa,
Mas vês que são teus iguais
.....
A sombra das tuas vestes
Ficou entre nós na Sorte.
Não estás morto entre ciprestes
.....
Neófito, não há morte.

Nos cultos órficos o recrutamento de adeptos incluía um ritual de “iniciação”, nesta, os “neófitos”, ou seja, os novatos, eram submetidos a provas como a do silêncio a fim de atingir o reconhecimento do espírito, da alma. Neste *metiêr* cada vida humana é possuidora de alma, que se assemelha a um corpo etéreo que o espírito tece para si mesmo e que evolui através dos

mundos “O corpo é a sombra das vestes”, preservando a sua individualidade, com a vida no céu e na terra. Enquanto não atingem a perfeição, a realização da verdade que possibilitará a eles o governo do mundo, são submetidos à lei da reencarnação, tornando a terra seu abismo de nascimento e morte, “neófito, não há morte”. Contudo não perdem a memória celeste. Noutro poema, pessoa afirma: “A morte é a curva da estrada, / morrer é só não ser visto”.

Até que ponto Pessoa foi um “iniciado” não intenciono responder e nem poderia fazê-lo. Sabe-se, entretanto, que Fernando Pessoa foi um excelente astrólogo. Ele chegou a elaborar o mapa astral de cada um dos heterônimos²¹ (ver CD Multimídia em anexo) e foi exatamente por esse tipo de conhecimento que ele dispunha que foi possível travar contato com Aleister Crowley, famoso ou como distinguem os ingleses, notável mago.

Enquanto “A besta 666”²² corria o mundo provocando escândalos, o poeta português, na pacata Lisboa, fazia suas viagens internas. Em suas leituras deparou-se com a autobiografia de Aleister Crowley e nela percebeu que o horóscopo que Crowley traçara para si mesmo estava equivocada. Imediatamente tomou uma folha de papel e escreveu para o mago, apontando o erro astrológico. A carta, endereçada à editora, chegou às mãos do autor. Este reconheceu o erro e respondeu. Impressionado decidiu visitar o poeta em Lisboa para conhecê-lo. Pessoa, avesso à notoriedade, não gostou da idéia de acolher o mago. Este foi mesmo assim.

Leyla Perrone-Moisés (2000) conta que Crowley passou cerca de dois meses em Lisboa e arredores e neste período teve vários contatos com Pessoa. No dia 25 de outubro, o mago e sua amante desapareceram em Cascais, num local chamado Boca do Inferno. À beira do abismo foram encontradas uma cigareira e uma mensagem cifrada. O caso ocupou rapidamente o noticiário policial e Pessoa foi chamado a depor. O poeta confirmou o pertencimento da cigareira ao mago inglês e até ousou decifrar a mensagem secreta.

Um fato decisivo e introdutor de Fernando Pessoa no estudo das disciplinas teosóficas e ocultistas foi a tradução para o português que, a pedido

21 Além do mapa astral de cada heterônimo, Pessoa elaborou também a assinatura de cada um deles. O CD em anexo traz a reprodução dessas assinaturas.

22 A besta 666 foi um nome adotado por Aleister Crowley.

da editora *Livraria Clássica de Lisboa*, ele fez dos livros de Annie Besant, sucessora de Helena Petrovna Blavatsky à frente da sociedade teosófica²³.

Além dessas, de acordo com a Cronologia da vida e obra de Fernando Pessoa, elaborada por João Gaspar Simões, o poeta traduziu o livro “Vozes do Silêncio”, de Helena Blavatsky, em 1915 bem como “Compêndio de Teosofia” e vários outros volumes da mesma coleção intitulada “Coleção Teosófica e Esotérica”, escrita por C. W. Leadbeater.

Em carta dirigida à sua tia Anica, datada em 24 de junho de 1916, Fernando Pessoa confessa sentir-se com características de mediunidade, desenvolve práticas de espiritismo reveladoras, juntamente com seu interesse pela teosofia, pelos Rosa-Cruzes, seu gosto e prática da numerologia e astrologia, e ainda o seu “pendor para o oculto”. Ainda nesta carta o poeta acrescentou que via a “aura magnética” das pessoas e que quando seu amigo Mário de Sá-Carneiro estava na crise que o levaria ao suicídio, fora acometido de uma “súbita depressão vinda do exterior” que não conseguira explicar²⁴.

Enquanto residiu na casa de sua tia Ana Luísa Nogueira de Freitas o poeta presenciou várias sessões espíritas (Cf. Ordoñez, 1994, p. 68). E isto parece ter marcado profundamente o imaginário poético dele. Um dos seus mais conhecidos poemas, por mim já mencionado, se chama *Autopsicografia*. Este título é decomponível em dois termos. Como o primeiro deles não oferece dúvidas, detenho-me no segundo. Em seu contexto de origem, o Espiritismo, este sentido de “psicografia” envolve uma dualidade: o ato de psicografar envolve um agente voluntário (o espírito), que seria o verdadeiro autor do texto a ser psicografado, e um agente involuntário (o médium), mero instrumento de que o primeiro se serve. O primeiro está num plano invisível, imaterial, inacessível e o segundo situa-se num plano material e tangível, acessível a qualquer um de nós. Para o espírito, o conteúdo psicografado é apenas uma potência, que só se atualiza por intervenção mediúnica.

De acordo com as doutrinas espíritas, o espírito e o médium são entidades rigorosamente distintas. O segundo é um espaço ocasional através do qual, e/ou em qual, o primeiro se manifesta. No poema pessoano,

23 A sociedade teosófica foi fundada em 1895, na cidade de New York.

24 Para uma ampliação deste fato sugiro consultar SIMÕES, João Gaspar. *Vida e obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Bertrand, 1981. Pág. 585 – 587.

entretanto, o prefixo “auto”, presente no título, remete para a possibilidade de espírito e médium serem uma só e a mesma entidade. Ele é espírito e médium de si mesmo.

Em 1935, em matéria publicada inicialmente no *Diário de Lisboa*, e mais recentemente disponível no livro *As origens e a Essência da Maçonaria*, Fernando Pessoa (2006c) comenta longamente, um projeto de lei proposto pelo Deputado José Cabral. Este projeto dispunha sobre “organizações secretas” e estabelecia fortes sanções para todos que pertencesse a essas organizações, que em caso específico objetivava inibir a maçonaria. No mesmo artigo, Pessoa demonstra com perspicácia o desconhecimento do deputado do tema, ao contrário dele, que “sabe o que está escrevendo”, e talvez mais que isso “Tendo eu, porém, certa preparação, cuja natureza me não proponho a indicar” (Pessoa, 2006c, p. 50).

Outro belíssimo poema escrito por volta de 1912, no mesmo período em que publicava textos de crítica literária sobre a moderna poesia portuguesa na *Águia*²⁵, chamado *Prece*. Transcrevo-o:

Senhor, que és o céu e a terra, e que és a vida e a morte!
Tu és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és Tu também.
Onde nada está tu habitas e onde tudo está – o Teu templo – eis o Teu corpo.
Dá-me alma para Te servir e alma para Te amar.
Dá-me vista para Te ver sempre no céu e na terra,
Ouvidos para Te ouvir no vento e no mar, e mãos para trabalhar em Teu Nome.
Torna-me puro como a água e alto como o céu. Que não haja lama nas estradas
dos meus pensamentos nem folhas mortas nas lagoas dos meus propósitos.
Faze com que eu saiba amar os outros como irmãos e a servir-Te como a um Pai.
Minha vida seja digna da Tua presença. Meu corpo seja digno da terra, Tua cama.
Minha alma possa aparecer diante de Ti como a de um filho que volta ao lar.
Torna-me grande como o sol para que eu te possa adorar, e torna-me puro como o luar,
para que eu te possa rezar; e torna-me claro como o dia
para que eu te possa ver sempre em mim, e rezar e adorar-te.
Senhor, protege-me e ampara-me! Dá-me que eu me sinta Teu.
Senhor, livra-me de mim.

25 Revista mensal de literatura, arte, ciência, filosofia e crítica social, importante órgão da renascença portuguesa. Foi publicada entre os anos 1910 e 1932, tendo sua fase áurea entre 1912 e 1916. Além da colaboração de Fernando Pessoa como crítico da revista, publicavam nesta revista: Mário de Sá-Carneiro, Afonso Duarte, João de Barros, o pintor Antônio Carneiro (diretor artístico da revista) e ainda correspondentes estrangeiros (entre eles Miguel de Unamuno em Salamanca).

Este poema-oração que traz uma grande similitude aos cantos-orações de São Francisco de Assis. Está explícito a imagem de um cristão devoto, e o que salta aos olhos é a enorme exigência de pureza, um sentimento de adoração, a consciência profunda da vaidade egolátrica, um desejo de entrega e de abandono ao divino. Como prefere dizer um estudioso pessoano “O efeito de uma experiência íntima secreta.” (Quadros, 1984).

O poema traz consigo também semelhança aos cânticos de adoração do rei Davi, em especial a um deles. Coloco os versos de Pessoa, seguido dos versos de Davi, descrito no livro dos Salmos. Ei-los:

Pessoa:

“Onde nada está tú habitas e onde tudo estás – (o teu templo) – eis o teu corpo.”

Davi²⁶:

Se subir ao céu, lá tu estás; se fizer no inferno a minha cama, eis que tu ali estás também.

Se tomar as asas da alva, se habitar nas extremidades do mar,
Até ali a tua mão me guiará e a tua destra me susterá.

Se disser: Decerto que as trevas me encobrirão; então a noite será luz à roda de mim.

Nem ainda as trevas me encobrem de ti; mas a noite resplandece como o dia; as trevas e a luz são para ti a mesma coisa;

Uma das mais importantes expressões da fé cristã é a doxologia, que tem raiz etimológica grega (*doxo* e *logos*) e é utilizada para expressar a realidade absoluta da glória de Deus. Trata-se de uma fórmula conclusiva de uma oração ou de um hino no qual se louva a Deus. Assim, usa-se “doxologia” para indicar a capacidade de glorificar a divindade. O poema de Pessoa, contém elementos que permitem uma aproximação com este patrimônio da religiosidade cristã.

Nesta sessão penso ter demonstrado a multiplicidade das expressões religiosas presentes em Fernando Pessoa (*ipse*). Desde sua *Prece*, expressão do seu sentimento religioso cristão, monoteísta; passando por expressões ocultistas, sejam, astrologia, teosofia ou rosacrusismo e sua imersão na escrita automática (autopsicográfica), própria do Espiritismo e sua

26 Bíblia, Salmo 139.7-12

adesão à Maçonaria. Para isto, fizemos uso além das imagens suscitadas a partir de seus poemas, trechos de cartas e notas escritas pelo próprio poeta, isto é, pelo personagem Fernando Pessoa. Alguém que tinha febre do além.

Mas, o Pessoa não se faz apenas de uma pessoa. Ele tem um mestre, e é sobre este trilho que convido a seguir comigo pelas próximas páginas.



Caeiro, Deus e a beleza

A beleza salvará o mundo
Dostoievski

Final da tarde, 8 de março de 1914, Fernando Pessoa encosta-se em uma cômoda alta e, tomando um papel, começou a escrever em pé, trinta e tantos poemas a fio, numa espécie de êxtase, cuja a natureza ele próprio não conseguira definir. Aparece, naquele instante Alberto Caeiro da Silva, o mestre. Sob este episódio Pessoa comenta: “Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título – 'O Guardador de Rebanhos’”²⁷.

Caeiro, *hibris* da produção poética de outros heterônimos, nasceu em abril de 1889, em Lisboa. Mas viveu grande parte de sua existência no campo, numa quinta no Ribatejo onde viria a conhecer Álvaro Campos. No que tange à sua formação educacional, limita-se à instrução primária, o que combina com a simplicidade e naturalidade que ele próprio se reclama. Não possuía profissão. Perdeu prematuramente seu pai e sua mãe, deixou-se ficar em casa, vivendo apenas de uns rendimentos. Morava com uma tia velha, uma tia-avó.

Além de *O Guardador de Rebanhos*, deixou o diário poético intitulado *O pastor amoroso* e várias poesias dispersas, que Fernando Pessoa recebeu de Álvaro Campos e, posteriormente, haveria de reunir com o título *Poemas Inconjuntos*. Quem prefaciou o livro de Caeiro, foi ninguém menos que Ricardo Reis que comenta:

Os parentes de Alberto Caeiro, a quem ele deixou entregue o seu livro completo, e os poemas dispersos que o suplementariam, quiseram que eu, única pessoa a quem o destino concedeu que pudesse considerar-se discípulo do poeta, fizesse uma espécie de apresentação, ou de prefácio explicativo, à coleção de seus poemas. (Pessoa, 1998, p. 111)

De estatura média, não aparentava a fragilidade que de fato possuía. Cara raspada, louro de olhos azuis. Morreu precocemente (tuberculoso) em 1915. Da sua biografia, pouco se ocupou Fernando Pessoa. Segundo Ricardo Reis, sua vida resume-se aos seus poemas. “A vida de Caeiro não pode narrar-se pois que não há nela mais de que narrar. Seus poemas são o que houve nele de vida. Em tudo o mais não houve incidentes,

²⁷ Resposta ao poeta e crítico Adolfo Casais Monteiro em carta de 13 de Janeiro de 1935.

nem há história.” (Pessoa, 1966, p. 330).

Esquivo, solitário, reservado e contemplativo, Caeiro levou uma vida afastada de todos os alaridos e discussões e foi estranho a laços afetivos e sentimentais. Aliás, foi com zelo que defendeu a sua vida privada “Se, depois de eu morrer, quiserem escrever a minha biografia, / não há nada mais simples. / Tem só duas datas – a da minha nascença e a da minha morte. / Entre uma e outra coisa todos os dias são meus.” A descrição de Pessoa é apressada e genérica, entretanto, Álvaro de Campos, que mais próximo esteve dele, é mais pródigo em informações. Campos conheceu-o por puro acaso, durante um passeio ao Ribatejo, graças ao primo comerciante que possuía e que tinha negócios com o primo de Caeiro.

Já que a tentação ao biografismo é inescapável, fi-la tendo por fonte a ficha biográfica escrita pelo próprio Pessoa e por informações que este pôs em algumas correspondências para outros. Vale lembrar que Fernando Pessoa “inventou a biografia para as obras e não as obras para as biografias” como com argúcia observou Adolfo Casais Monteiro. E, pelo sublinhar de Octávio Paz (ao estabelecer confronto com Antônio Machado) essa é uma diferença capital.

O Guardador de Rebanhos guarda pensamentos que são sensações. O rebanho sugere a representação do limite da existência humana, onde reside a liberdade. Caeiro é um pastor de pensamentos “minha alma é como um pastor” que incomoda “pensar incomoda como andar na chuva”. Possui um cajado nas mãos e no rebanho de seus pensamentos (ou no pensamento de seus rebanhos), encontra os seus versos na sinceridade da alma.

Caeiro apresenta-se como o poeta sensível, sua poesia assenta-se em substituir o pensamento pela sensação e, assim, afastar-se da reflexão, do pensamento. Mas na medida que o faz, suscita tal comportamento sob outra configuração.

Dissimulado pela singeleza, a poesia caeiriana tem consigo uma árdua discussão: a (in)capacidade da linguagem representar o real. É bem verdade que Roland Barthes já observou que “desde tempos mais antigos até as tentativas de vanguarda a literatura se afaina na representação do real. O

real não é representável e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura” (1978, p. 22).

A poesia de Caeiro despreza a mediação operada pelos signos e aspira uma utopia da realidade. Seu desejo é um mundo em que os processos de significação não sejam mais necessários. Esse entendimento é necessário para a compreensão da estética do mestre dos heterônimos²⁸, mais o será na percepção da concepção religiosa que permeia essa *persona*.

O “Mestre” gostaria de crer, mas sua honestidade para com as suas emoções e o pensamento não lhe permitem “Quando os relâmpagos sacudiam o ar [...] Pus-me a rezar a Santa Bárbara Como se eu fosse a velha tia de alguém.[...] Sentia-me alguém que possa acreditar em Santa Bárbara.... Ah, poder crer em Santa Bárbara!” (Pessoa [Caeiro], 1980, p. 37). Talvez por isso não acreditasse em Deus, nunca tinha o visto, e afirma: “Não acredito em Deus porque nunca o vi. Se ele quisesse que eu acreditasse nele, Sem dúvida que viria falar comigo E entraria pela minha porta dentro Dizendo-me, Aqui estou!” (*Id.*, p. 40). Assim compreende que Deus não é possível, ao ser possível deixa de ser Deus.

Alberto Caeiro concebe uma poesia existencialista. Não o existencialismo urbano, esta dimensão poética se faz presente em Álvaro Campos. Mas um existencialismo de feição campestre, que desconfia da metafísica, da teoria, das palavras, com a serenidade e o sossego de quem não duvida. Seu materialismo inocente ensina a difícil aprendizagem do desaprender, repulsa (e na medida que o faz, atrai) o transcendentalismo. É anti-filósofo e anti-metafísico (Cf. Antunes, 1983, p. 351).

Neste sentido, o existencialismo de Caeiro tem uma feição notadamente budista. O budismo tem muito de materialismo, como também de niilismo. E nisto Lucila Nogueira, estudiosa pessoana, concorda comigo (Cf. Nogueira, 2003).

Epicuro foi igualmente niilista. O próprio ideal budista do nirvana tem muito a ver com a catarse grega. De modo que tanto o budismo como o epicurismo e o existencialismo tentam libertar o espírito das perturbações que o afligem. A felicidade do epicurista é uma felicidade de aniquilamento, ou, para

²⁸ Para um aprofundamento nesse aspecto, sugiro *O guardador de Signos: Caeiro em Pessoa* de Rinaldo Gama.

usar a expressão do universo simbólico budista, uma felicidade de nirvana.

O epicurismo é uma ascese que se estabelece sobre uma visão materialista do mundo. Ele significou na Grécia, o ocaso do pensamento aristotélico. E, a adesão do mundo ocidental contemporâneo ao budismo, assim como a adesão intelectual ao existencialismo representam a falência dos postulados de uma forma da razão.

O mundo das razões e explicações não é o da existência, que pela percepção e sensação interage com o mundo. A explicação é desnecessária, mas a sensação fica, não há o sentido profundo das coisas. Existir é transcender: o homem é o pastor do ser. E isso nos remete imediatamente ao título dado ao conjunto de poemas de Caeiro. E, obviamente, aos seus poemas, como este:

Sou um guardador de rebanhos
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido
.....
Porque o único sentido oculto das coisas
É elas não terem sentido oculto nenhum
As coisas não têm significação:
Têm existência.

Alberto Caeiro resgata o autêntico sentido da pura experiência, a nitidez da visão do real. Ele é mestre do corpo, do naturalismo. Sua proposta é a vivência plena do real, livre da ilusão, de crenças e teorias. Alguns comentadores²⁹ dirão que esta sua proximidade do “Oriente” poeticamente formulado faz dele um anti-cristão. Parece-me que não, e a “viagem” no poema seguinte ajudará a compreender-me.

Caeiro é o mestre do despertar, o homem primitivo em sua face original. No livro *Voz do Silêncio*, de Helena Blavatsky³⁰ está escrito “A mente é a grande assassina do real. Que o discípulo mate o assassino” (1972, p. 7), a adiante acrescenta: “Então, ao ouvido interior falará a voz do silêncio”. Essa parece ser a voz do “pastor amoroso”. Álvaro de Campos dizia “o meu mestre caeiro não era um pagão, era o paganismo”. Ou seja, antes de ser possuidor da qualidade, ele era essencialmente a substância.

29 Leyla Perrone-Moisés (1990) sugere uma leitura da poética pessoana por recorte/colagem a partir das concepções culturais orientais.

30 Este livro foi traduzido pelo discípulo de Caeiro, Fernando Pessoa.

À semelhança de Zaratustra de Nietzsche, o tom professoral, filosófico e axiomático é um aspecto recorrente na *persona* Alberto Caeiro, entretanto, tal fato se põe em significativo contraste com o seu teor anti-racionalista e objetivista.

Todas as opiniões que há sobre a natureza
Nunca fizeram crescer uma erva ou uma flor.
Toda a sabedoria a respeito das cousas
Nunca foi cousa em pudesse pegar como nas cousas;
Se a ciência quer ser verdadeira,
Que ciência mais verdadeira que a das cousas sem ciência?
Fecho os olhos e a terra dura sobre que me deito
Tem uma realidade tão real que até as minhas costas a sentem.
Não preciso raciocínio onde tenho espáduas.

Se por um lado, a linguagem direta e simples dos quatro versos iniciais realça o imanentismo da visão de mundo comunicada pelo eu poético. Por outro, o tom sentencioso e dogmático, compromete essa profissão de objetivismo sensorialista e anti-intelectualista. Provoca e polemiza a pergunta formulada no quinto e sexto versos: “Se a ciência quer ser verdadeira, / Que ciência mais verdadeira que a das cousas sem ciência?”.

Essa mesma abordagem professoral e aforismática se fez notar em outras imagens da poética caeiriana, sempre contrastando com o teor anti-reflexivo dos enunciados, o que coloca sob suspeita o seu objetivismo absoluto: “Assim como falham as palavras quando querem exprimir qualquer pensamento, / Assim falham os pensamentos quando querem exprimir realidades”, ou “O único sentido íntimo das coisas / É elas não terem sentido íntimo nenhum”. Em alguns momentos, o escopo objetivista parece ficar ente parêntese, verificando-se mesmo uma entrega a devaneios e digressões.

Tanto quanto Fernando Pessoa (*ipse*), e as outras *personas* pessoanas, Caeiro está em busca da verdade. Só que, do seu ponto de vista, essa busca não consiste em desvelar as razões que se escondem por trás das aparências, e sim, antes, em deter-se nas aparências.

O VIII poema de *O Guardador de Rebanhos* conta a descida do menino Jesus à terra, com sabor de história infantil, e desmonta inocentemente o quebra-cabeças da Trindade, desanuvia o martírio da crucificação e com riso de uma eterna criança encontra “O Deus que faltava”, humano e natural. Uma ousada descrição cristológica. Um Deus-menino. Travessura e alegria compõe este quadro. Eis o poema:

Num meio-dia de fim de primavera
Tive um sonho como uma fotografia.
Vi Jesus Cristo descer à terra.
Veio pela encosta de um monte
Tornado outra vez menino,
A correr e a rolar-se pela erva
E a arrancar flores para as deitar fora
E a rir de modo a ouvir-se de longe.

Tinha fugido do céu.
Era nosso demais para fingir
De segunda pessoa da Trindade.
No céu era tudo falso, tudo em desacordo
Com flores e árvores e pedras.
No céu tinha que estar sempre sério
E de vez em quando de se tornar outra vez homem
E subir para a cruz, e estar sempre a morrer
Com uma coroa toda à roda de espinhos
E os pés espetados por um prego com cabeça,
E até com um trapo à roda da cintura
Como os pretos nas ilustrações.
Nem sequer o deixavam ter pai e mãe
Como as outras crianças.
O seu pai era duas pessoas
Um velho chamado José, que era carpinteiro,
E que não era pai dele;
E o outro pai era uma pomba estúpida,
A única pomba feia do mundo
Porque não era do mundo nem era pomba.
E a sua mãe não tinha amado antes de o ter.

Não era mulher: era uma mala
Em que ele tinha vindo do céu.
E queriam que ele, que só nascera da mãe,
E nunca tivera pai para amar com respeito,
Pregasse a bondade e a justiça!

Um dia que Deus estava a dormir
E o Espírito Santo andava a voar,
Ele foi à caixa dos milagres e roubou três.
Com o primeiro fez que ninguém soubesse que ele tinha fugido.
Com o segundo criou-se eternamente humano e menino.
Com o terceiro criou um Cristo eternamente na cruz
E deixou-o pregado na cruz que há no céu
E serve de modelo às outras.
Depois fugiu para o sol
E desceu pelo primeiro raio que apanhou.
Hoje vive na minha aldeia comigo.
É uma criança bonita de riso e natural.
Limpa o nariz ao braço direito,
Chapinha nas poças de água,
Colhe as flores e gosta delas e esquece-as.
Atira pedras aos burros,
Rouba a fruta dos pomares
E foge a chorar e a gritar dos cães.
E, porque sabe que elas não gostam
E que toda a gente acha graça,
Corre atrás das raparigas pelas estradas
Que vão em ranchos pela estradas
com as bilhas às cabeças
E levanta-lhes as saias.

A mim ensinou-me tudo.
Ensinou-me a olhar para as cousas.
Aponta-me todas as cousas que há nas flores.
Mostra-me como as pedras são engraçadas
Quando a gente as tem na mão
E olha devagar para elas.

Diz-me muito mal de Deus.
Diz que ele é um velho estúpido e doente,
Sempre a escarrar no chão
E a dizer indecências.
A Virgem Maria leva as tardes da eternidade a fazer meia.
E o Espírito Santo coça-se com o bico
E empoleira-se nas cadeiras e suja-as.
Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica.
Diz-me que Deus não percebe nada
Das coisas que criou —
"Se é que ele as criou, do que duvido" —
"Ele diz, por exemplo, que os seres cantam a sua glória,
Mas os seres não cantam nada.
Se cantassem seriam cantores.
Os seres existem e mais nada,
E por isso se chamam seres."
E depois, cansados de dizer mal de Deus,
O Menino Jesus adormece nos meus braços
e eu levo-o ao colo para casa.

.....
Ele mora comigo na minha casa a meio do outeiro.
Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava.
Ele é o humano que é natural,
Ele é o divino que sorri e que brinca.
E por isso é que eu sei com toda a certeza
Que ele é o Menino Jesus verdadeiro.

E a criança tão humana que é divina
É esta minha quotidiana vida de poeta,
E é porque ele anda sempre comigo que eu sou poeta sempre,
E que o meu mínimo olhar
Me enche de sensação,
E o mais pequeno som, seja do que for,
Parece falar comigo.

A Criança Nova que habita onde vivo
Dá-me uma mão a mim
E a outra a tudo que existe
E assim vamos os três pelo caminho que houver,
Saltando e cantando e rindo
E gozando o nosso segredo comum
Que é o de saber por toda a parte
Que não há mistério no mundo
E que tudo vale a pena.

A Criança Eterna acompanha-me sempre.
A direção do meu olhar é o seu dedo apontando.
O meu ouvido atento alegremente a todos os sons
São as cócegas que ele me faz, brincando, nas orelhas.

Damo-nos tão bem um com o outro
Na companhia de tudo
Que nunca pensamos um no outro,
Mas vivemos juntos e dois

Com um acordo íntimo
Como a mão direita e a esquerda.

Ao anoitecer brincamos as cinco pedrinhas
No degrau da porta de casa,
Graves como convém a um deus e a um poeta,
E como se cada pedra
Fosse todo um universo
E fosse por isso um grande perigo para ela
Deixá-la cair no chão.

Depois eu conto-lhe histórias das cousas só dos homens
E ele sorri, porque tudo é incrível.
Ri dos reis e dos que não são reis,
E tem pena de ouvir falar das guerras,
E dos comércios, e dos navios
Que ficam fumo no ar dos altos-mares.
Porque ele sabe que tudo isso falta àquela verdade
Que uma flor tem ao florescer
E que anda com a luz do sol
A variar os montes e os vales,
E a fazer doer nos olhos os muros caiados.

Depois ele adormece e eu deito-o.
Levo-o ao colo para dentro de casa
E deito-o, despindo-o lentamente
E como seguindo um ritual muito limpo
E todo materno até ele estar nu.

Ele dorme dentro da minha alma
E às vezes acorda de noite
E brinca com os meus sonhos.
Vira uns de pernas para o ar,
Põe uns em cima dos outros
E bate as palmas sozinho
Sorrindo para o meu sono.

.....
Quando eu morrer, filhinho,
Seja eu a criança, o mais pequeno.
Pega-me tu ao colo
E leva-me para dentro da tua casa.
Despe o meu ser cansado e humano
E deita-me na tua cama.
E conta-me histórias, caso eu acorde,
Para eu tornar a adormecer.
E dá-me sonhos teus para eu brincar
Até que nasça qualquer dia
Que tu sabes qual é.

.....
Esta é a história do meu Menino Jesus.
Por que razão que se perceba
Não há de ser ela mais verdadeira
Que tudo quanto os filósofos pensam
E tudo quanto as religiões ensinam?

Pessoa em carta a João Gaspar Simões, datada em 3 de dezembro de 1930, fez o seguinte comentário, fruto de uma preocupação de natureza

religiosa, a respeito desse poema:

O que lhe poderei enviar, se quiser, é o oitavo poema de *O guardador de rebanhos*, do Caeiro, ou seja, poema sobre a vinda de Cristo à terra, que não publiquei na *Athena* por que é de ofensivo para a Igreja Católica: nem isso convinha à *Athena*, como publicação em geral, nem estava certo, sendo católico Rui Vaz, diretor comigo da revista e proprietário dela. (Pessoa, 1980, p. 44).

Não tenho intenção de interpretar o poema. Toda interpretação é uma destruição do poder do discurso poético. Como se fosse possível dizer aquilo que faltou ao poeta dizer ou como se o dito pudesse ser feito de outra forma. Nietzsche compreendia a interpretação como sendo um ato de violência e de injustiça, porque, ao se impor, exclui outras possibilidades. Assim, discuto as imagens soltas, as associações que surgem ao “ouvir” Caeiro. Bachelard (1985, xxvi) diz que “A imagem poética não necessita de nenhum conhecimento. Ela não é o eco de um passado. É antes o inverso: pela explosão da imagem, o passado longínquo ressoa em ecos...”.

Tudo se inicia num sonho. O mesmo Bachelard, que já mencionei, se refere aos “sonhos fundamentais” e diz que só a uma forma de convencer: trazendo-os de volta à memória. (*id.*, xxiv). E este sonho, ou devaneio poético, se dá “num meio-dia de fim de primavera”, instante adequado dada a luminosidade para que o seu sonho (linguagem do inconsciente) possa ser comparado a uma fotografia (reprodução mecânica).

Fotografia é escrever com luz, gravar com luz. Esta técnica faz com que o êxtase de um momento gloriosamente singular seja devolvido, e revivido. Vale aqui dizer, este signo não representa objetivamente a imagem que ele tenta captar, está sim imbuído de subjetividade, visto que ela duplica a realidade, Debray coloca: “Aquilo pelo qual vemos o mundo constrói simultaneamente o mundo e o sujeito que o percebe” (1994, p. 321).

Os fatos escolhidos por Caeiro para compor este cenário fotográfico não devem ser desconsiderados, para Arlindo Machado: “o momento captado pela fotografia é sempre esse tempo inesperado e aleatório, esse centésimo de segundo destituído de controle em que o acaso não pode ser abolido por uma intenção” (1984, p. 43).

Comentando acerca do funcionamento do universo – e não especificamente acerca da fotografia – Prigogine afirma: “a transformação do

espaço tempo em matéria (...) corresponde a uma explosão de entropia (...), e continua: “a matéria corresponde a um inquinamento, digamos, corrupção, do espaço-tempo.” A fotografia transforma (e nos habitua a essa transformação) um recorte de espaço-tempo em matéria, o signo fotográfico propriamente dito: correspondência entre percepção e representação, buscando uma nova harmonia entre o olho e a mente, entre percepção e representação simbólica.

Surge no cenário “Jesus Cristo a descer à terra”. Teofania, termo usado para designar o aparecimento de uma divindade a um ser humano, mortal. Curiosamente ele vem pela “encosta de um monte”, na bíblia, monte sempre remete a idéia de revelação, de hierofanias (Cf. Eliade, 2002). Foi, por exemplo, em um monte que Moisés recebeu as tábuas da lei. Entretanto, este profeta, segundo o relato do livro sagrado para os cristãos, só viu Deus de relance, não pôde vê-lo face a face. Mas isso acontecerá com o poeta, visto que esta revelação se dará de outra maneira.

E, a seguir a particularidade do poema “Tornado outra vez menino”. Dessa imagem, de um Deus-menino, desencadeia-se uma série de fatos bizarros. O poeta rejeita a imagem de um menino-Deus bucólico, inocente, naturalizada pela cultura ocidental cristã e opera uma insurreição no discurso cristão hegemônico, fazendo aflorar uma ruptura na/da linguagem religiosa, na medida em que apresenta as travessuras desse ser celestial.

O riso, comum à criança mas não recorrente nas representações de divindades, aparece como elemento que introduz uma transgressão. A figura do menino que está “a rir de modo a ouvir-se de longe” parece ser uma imagem que objetiva desmontar outra imagem. Uma iconoclastia. Freud tem toda uma discussão sobre o riso. Em *Os chistes e sua Relação com o Inconsciente* percebemos a correlação entre o inconsciente e as muitas formas do cômico. O argumento de Freud (1996) é que, sendo sempre um repúdio das coisas impostas, a começar pela própria linguagem, o cômico é associável à atividade inconsciente, que desrespeita a lógica e a coerência do discurso para fazer aflorar seus discursos proibidos, captura o leitor pela sua surpresa e mistério a ser desvendado. Perpassa todo o poema a tensão existente entre o riso e suas vicissitudes e o pensamento.

Um dos aspectos mais discutido pela teologia cristã é a humanidade

de Cristo. Nesse poema Caeiro dialoga diretamente com as concepções deístas, que apregoavam o distanciamento divino da humanidade, e contrapõe-se a esta idéia na medida em que afirma: “era nosso demais”. Assim assume a humanidade de Cristo, e parece fazer coro com um dos principais teólogos do século XX, Karl Barth.

Barth deu um relevo sempre maior ao aspecto da humanidade de Deus, fazendo ver que se a divindade de Deus implica humanidade, nada daquilo que é humano e terrestre lhe é estranho. Para o teólogo, Deus não revela sua essência, a sua divindade, no vácuo de uma auto-suficiência divina; ao contrário, manifesta-se no existir, no falar e no agir, como companheiro do homem. Aquele que agir de tal modo deveria ser considerado o Deus vivo. E a liberdade com que age é a sua divindade, que também, como tal, tem o caráter duma humanidade. Entendida corretamente portanto, nesta cristologia, a divindade de Deus inclui portanto sua humanidade. A introdução de uma das suas principais obras, *Introdução à Teologia Evangélica*, contém um trecho que corrobora com minhas afirmações. Transcrevo-a:

Um Deus que se limitasse a dominar o homem, permanecendo afastado e estranho a ele, numa divindade sem humanidade, não poderia ser senão um Deus dum 'desevangelho', desdenhoso, judicante e mortífero; um Deus que o homem deveria temer e do qual deveria fugir, se pudesse; um Deus que ele preferiria não conhecer, não podendo satisfazê-lo... O Deus que é o objeto da teologia evangélica é excelso como é humilde: excelso exatamente na sua humildade. [...] Assim o que ele opera com o homem é uma obra [...] portadora de paz e alegria. (Barth *Apud* Mondin, 2003, p. 142)

Esses aspectos unem o teólogo e o poeta. Ambos desejam o Deus humano que é divino e não um Deus distante, “sempre sério” e punidor. Obviamente eles opõem-se – cada um ao seu modo – a uma imagem da divindade tradicional difundida pela Igreja Católica. A principal destas, a sagrada família, será profanada nos versos seguintes.

No imaginário do poeta, Jesus não tinha pai, tinha dois e não tinha nenhum. O pai histórico (que não era pai) “um velho chamado José, que era carpinteiro” e a pomba (símbolo do Espírito Santo) que ele traz qualificativos depreciativos. Na mesma direção, o símbolo da maternidade, a mãe não era uma pessoa, assumira a utilidade de uma “mala”, tinha alcançado a maternidade sem “ter amado antes”. E ao final da descrição de uma sagrada família diferente dos padrões cristãos, ele sugere a impossibilidade de que um

Deus que tivesse essa origem “pudesse pregar bondade e justiça!”.

Mas ele não rejeita Cristo, parece rejeitar esse Deus distante e desumano propagado pela cristandade romana. E provoca, afirmando que “Deus estava a dormir”. Ora, um dos atributos divinos presentes no Judaísmo e que foi herdado pelo cristianismo impossibilitariam tal episódio, em trecho no livro dos Salmos é descrito uma imagem antagônica a do poeta: “Eis que não tosquenejará nem dormirá o guarda de Israel”³¹. Pessoa parece conhecer esse trecho que refere-se ao Deus judaico e o ridiculariza neste verso. Mas, é exatamente este descuido divino que permite o surgimento do Deus-menino.

O discurso teológico, pelo viés metafísico e retratado na prática religiosa, para Caeiro é uma expressão simbólica da impossibilidade de aprisionar Deus. Para que fosse Deus, precisaria ser outra coisa. Na mesma época que Caeiro escrevera estes versos, um pouco antes, encontramos Nietzsche e seu discurso metafórico tentando superar a ausência de sustentação no discurso teológico. Ambos buscavam uma nova forma para se pensar sobre Deus que não fosse no aprimoramento metafísico. Ou Deus estava morto, ou a dimensão da compreensão humana havia criado um Deus que não era Deus, um “velho estúpido e doente”.

Ele “criou-se eternamente humano e menino”. Se a fenomenologia da imaginação pode esclarecer filosoficamente o problema da imagem poética, é salutar recorrer a Bachelard e sua proposição de que existe a permanência na alma humana de “um núcleo de infância, uma infância imóvel mas sempre viva, fora da história, oculta para os outros”, e acrescenta “só tem um ser real nos seus instantes de iluminação – ou seja, nos instantes de sua existência poética” (1988, p. 94).

Este sonho voltado para a infância restitui à beleza das imagens primeiras, já que a infância está na origem das paisagens arquetípicas de nossa memória – não a memória historiadora, dessa devemos desembaraçar-nos, mas a memória-imaginação. O nosso interesse (enquanto leitores) cresce na medida em que reencontramos “a infância que dura em nós”. Assim esta ligação tríplice, “imaginação”, “memória” e “poesia” instaura a possibilidade de adentrarmos nos domínios mais favoráveis e receber a

31 Bíblia Sagrada, Salmos 121.4.

consciência da liberdade. Ou nas palavras de Bachelard entregar-se ao devaneio.

Outro aspecto deve ser considerado. O menino-Deus “criou um Cristo eternamente na cruz”. Autopoieses e poieses. O Cristo na cruz é uma alusão aos símbolos presentes em todas as Igrejas Católicas e também usada na casa dos fiéis pertencentes a essa instituição. A imagem do Cristo sem vida antagoniza com a vida do “menino”, que faz travessuras e esbanja vontade de viver. O Cristo preso na cruz é distante e indiferente a todos os acontecimentos, ao contrário, o Cristo-menino está próximo “hoje vive na minha aldeia comigo” e por isso é partícipe das ações do poeta.

O discurso metafísico cristológico deveria ser rechaçado. Só faria sentido se fosse libertado pela poesia, que o traria de volta para o ser comum. Jesus torna-se assim humano. A imaginação liberta, o pensamento também.

Se na tradição cristã o filho de Deus torna-se humano através do nascimento virginal. No poema de Caeiro, a humanidade de Cristo é produto de uma travessura infantil, que foge de casa: “fugiu para o sol / e desceu pelo primeiro raio que apanhou”. Assim, a cristologia caeiriana reinterpreta os textos bíblicos.

Como sabemos na tradição católica a interpretação dos textos sagrados não foi confiada aos indivíduos em particular, para que pudesse aplicá-la à sua pessoal experiência existencial, contrariamente, foi considerada prerrogativa exclusiva do magistério exercido pela autoridade eclesiástica. Nesse contexto, a interpretação oficial do texto sagrado foi apresentada como uma verdade certa e indiscutível. Essa transformação das interpretações autorizadas em dogmas cumpre a função de critério absoluto de legitimação de poder da hierarquia eclesiástica. Em tempo, na medida em que Caeiro reinterpreta a humanidade de Cristo ele critica a autoridade e a legitimidade da Igreja Católica.

O fato de Cristo ter decido à terra assumindo completamente a condição humana, isto é, a *kenosis*, revela um Deus que despojou-se da própria onipotência e tornou-se fraco, adquirindo a possibilidade de derrota própria.

Em seu livro *Acreditar em acreditar*, Gianni Vattimo tem por

pressuposto básico da sua reflexão a afirmação de que há uma convergência entre o fim da metafísica e a doutrina da encarnação, ou seja da *kenosis*. Ao referenciar Heidegger, interpretando a história da metafísica como história do ser, Vattimo afirma: “o ser tem uma vocação niilista, e o fato do seu reduzir-se, ocultar-se e enfraquecer-se é o traço do ser que se nos oferece no fim da era metafísica e do problemático devir da objetividade” (1999, p. 39). Na perspectiva do filósofo italiano, o enfraquecimento da metafísica aparece não só como resultado do aumento da consciência, na nossa época, dos limites do pensamento, mas sobretudo do caráter constitutivo do ser. Nesse sentido, o fim da metafísica o ser se revela “como caracterizado por uma tendência íntima a afirmar a própria verdade através do enfraquecimento” (*Id.*, p. 31).

A hipótese de Vattimo é que esta experiência é “a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus”. (*Id.*, p. 27). Assim, tendo por base esse pressuposto, o processo de secularização que caracterizou a época moderna, deve ser visto como um desenvolvimento positivo da história do cristianismo. Para o filósofo este cenário e a maneira em que a *kenosis* iniciada com a encarnação de Cristo “continua a realizar-se em termos cada vez mais nítidos, prosseguindo a educação do homem para a superação da essência violenta originária do sagrado e da própria vida social”. Vattimo, assume o anúncio evangélico da nova relação de amizade que Deus quis estabelecer com o ser humano por meio da sua encarnação.

Aquilo que inicialmente poderia ser visto como uma blasfêmia ou uma antiespiritualidade, efetivamente denota uma comunhão profunda entre o Deus-menino e o poeta. Cumplicidade possível somente depois do apartamento da imagem divina construída pela instituição religiosa. Caeiro enxergava na religiosidade o diagnóstico de um distanciamento de Deus. Pensar em Deus e falar demais sobre Ele indica ausência d’Ele. Para Diertrich Bonhoffer, um dos mais influentes teólogos contemporâneos e defensor convicto do cristocentrismo, o ensinamento sobre Cristo deve começar com o silêncio (Cf. Mondin, 2003). Ao descrever nesses moldes o menino, Caeiro provoca uma espécie de asco no leitor religioso, cristão dogmático.

Mas, voltemos a Eterna Criança, que dorme na alma, brinca com os sonhos. Sua inocência pueril torna palatável as blasfêmias e irreverente as

irreverências. Com dotes taumáturgicos curou Caeiro de todas as deduções, limpou seu olhar de todos os resíduos culturais, “ensinou-me tudo”.

O papel profético de Caeiro não foi apenas analisar o problema divino na perspectiva da ambigüidade, mas refletir poeticamente o desencaixe da liberdade existencial com a heteronomia dogmática. Nesse sentido a cristologia caeiriana é antropologia. A história do Menino-Deus, não é uma janela, é um espelho. O mistério de Deus é o mistério de nossos próprios corpos.

Se, teoricamente, a teologia afirma a absoluta transcendência de Deus e sua incognoscibilidade, na prática as autoridades eclesiásticas e a religião institucional se comportam como se tivessem plena consciência da vontade de Deus a respeito de qualquer situação contingente. Portanto, neste contexto deve ser compreendida a progressiva transformação da representação de Deus, passando da idéia de ser transcendente, para uma figura recalcada sobre o poder político e jurídico. No decorrer da história da Igreja, as imagens triunfalistas de um Deus-Rei e aquelas amedrontadoras de um Deus-Juiz vieram ocupar um lugar cada vez mais significativo na iconografia cristã. Caeiro compreende este ciclo e instaura uma nova imagem. Um Deus-Menino, humano e natural, que ensina-o a viver e impulsiona a sua existência e o seu fazer poético, “E é porque anda comigo que sou poeta sempre”.

Caeiro parece interessar-se em recuperar a imagem do relato mítico de gênese. Nesse, Deus passeava no jardim. Longe de estabelecer uma sintaxe organizadora semelhante à bíblica, O guardador de rebanhos tenta reencontrar a divindade pela natureza, pela beleza. “E o mais pequeno som, seja do que for / parece falar comigo.”

kierkegaard (1979), poeta caro à Pessoa, insistiu que as crenças centrais do cristianismo eram “paradoxos” e contra-senso literal, mas que isso não era obstáculo algum para o cristão comprometido. O que fazia de uma pessoa um cristão, segundo o filósofo existencialista, era a “subjetividade apaixonada” e não a crença.

E o que ensinara o menino Jesus? Simplesmente ensinou a ver, na aceção de apreender o fundamento essencial da realidade; ver a

profundidade que se esconde por trás da aparência. “Ensinou-me a olhar para as coisas”. A nova experiência com o divino é a existência de um paradigma da beleza que emerge a partir da contemplação: contemplante e contemplado em “acordo íntimo”.

Essa acepção de beleza, obviamente, difere da meditação kantiana sobre o fundamento do juízo do belo. Para o filósofo alemão a beleza não é uma qualidade objetiva, e sim, decorre de uma certa finalidade, não referida a nenhum fim, é encontrada na percepção do objeto, de modo que “a simples forma sem conhecimento do fim apraz por si própria no ajuizamento.” (Kant, 1980, p. 157).

Um sensacionista “puro” e “absoluto”, como diz ser Caeiro, não aceitaria a solução transcendental oferecida pelo filósofo – a saber, que as “leis internas da consciência” constituem o fundamento do juízo estético, justificando-se dessa forma a sua pretensão de validade universal.

Um sentido mais amplo da vida, o que parece estar por trás desse invólucro de serenidade, inclui uma aguda apreciação dos detalhes da vida, contemplação e apreciação da própria existência como parte do mundo natural. A epígrafe aqui utilizada “a beleza salvará o mundo é uma frase lapidar de Fiodor Dostoievski, no romance *O idiota*, à qual acrescenta: “E não há e nem pode haver nada mais belo que o Cristo”. Caeiro certamente anuiria com tal afirmativa, desde que esse Cristo não fosse o estava “pregado à parede”, o morto por Nietzsche, e sim, a eterna criança.

Neste diálogo com o mestre de Caeiro partimos da sua percepção pagã do mundo e da aproximação da sua poesia com elementos do budismo. Priorizamos, entretanto, as imagens suscitadas a partir do VIII poema do guardador de rebanhos para demonstrar sua descrença em relação a prática religiosa institucional, mas também o seu apego a uma espiritualidade sustentada por uma leveza oriunda do contato com o belo.



Reis: limites do conhecimento e abertura para o inefável

Tudo é tudo, e mais alto estão os deuses,
Não pertence à ciência conhecê-los,
Mas adorar devemos
Seus vultos como as flores

Ricardo Reis

Expatriado voluntariamente devido às suas idéias monárquicas, desde 1919, após o advento da Primeira República, Ricardo Reis viveu em terras brasileiras até a sua morte, em 30 de novembro de 1935. Nasceu em Lisboa³² em 19 de setembro de 1887, às 16 horas e 05 minutos e foi educado num colégio de jesuítas. Segundo Fernando Pessoa, foi “um latinista por educação alheia e um semi-helenista por educação própria” (Pessoa, 2006b). Apesar de ser médico não se serviu, pelo menos que conste, da sua profissão para sobreviver.

Assemelhava-se fisicamente ao Pessoa. Era moreno, de estatura média, andava meio curvado além de ser magro tinha aparência de judeu português³³ tanto no pensamento quanto na maneira de ser.

Curiosamente, Reis surge antes da sua produção poética. De acordo com Fernando Pessoa:

O Dr. Ricardo Reis nasceu dentro da minha alma no dia 29 de Janeiro de 1914, pelas 11 horas da noite. Eu estivera ouvindo no dia anterior uma discussão extensa sobre os excessos, especialmente de realização, da arte moderna. Segundo o meu processo de sentir as cousas sem as sentir, fui-me deixando ir na onda dessa reacção momentânea. Quando reparei em que estava pensando, vi que tinha erguido uma teoria neoclássica, que se ia desenvolvendo. (Pessoa, 1966, p. 385)

Em carta ao amigo Casais Monteiro modifica a data do seu surgimento, afirmando que Reis emergira-se no seu espírito em 1912. Pessoa considera que esta *persona* foi o primeiro a se lhe revelar, ainda que não tenha sido o primeiro a iniciar sua atividade literária. Reis permanecerá latente até março de 1914, quando iniciará sua produção poética

32 Em carta a Adolfo Casais Monteiro, datada de 13 de janeiro de 1935, Pessoa altera o local do nascimento de Ricardo Reis para o Porto. Lisboa fora o local escolhido anteriormente no mapa astral do médico.

33 Fernando Pessoa tinha ascendência Israelita.

Materialista, pertence a uma vertente cultural completamente distinta da de Caeiro e de Campos: o neopaganismo culto e requintado e o classicismo abstrato e distante que apaixonou certos naturalistas e cientistas anglosaxônicos do fim do século. Não por acaso, Ricardo Reis travou com Campos uma polémica bastante acesa sobre a arte e assinou uma apreciação bastante redutora dos poemas de Caeiro.

Reis tenta realizar o objetivismo pregado por seu mestre, Caeiro. E, tenta fazê-lo não pelo viés da imediatidade sensorial, asséptico de intromissões subjetivas, mas pelo caminho da submissão dos sentimentos e sensações à racionalidade dos cânones consagrados pela poesia da Antiguidade greco-romana. Fernando Pessoa, o crítico literário, comentou as diferenças entre as concepções de Reis e Caeiro. Cito-o:

Caeiro tem uma disciplina: as coisas devem ser sentidas tais como são. Ricardo Reis tem outra disciplina diferente: as coisas devem ser sentidas, não só como são, mas também de modo a integrarem-se num certo ideal de medida e regras clássicas. (Pessoa, 1966, p. 350)

Atenção, não se trata simplesmente de uma tácita admissão da racionalidade do Classicismo grego, adotando seu modelo constitutivo como um conjunto de normas impostas de maneira exógena. Mas, por sua vez, de uma verdadeira interiorização dos seus valores, da introjeção disciplinar.

Heráclito de Éfeso, o grande pensador pré-socrático, para quem a ordem do universo suporia um fluxo constante e ao mesmo tempo o eterno retorno das coisas de maneira cíclica: “Dispersa-se e reúne-se de novo; aproxima-se e se aparta”³⁴; “É sempre uma só e mesma coisa a vida e a morte, o despertar e o dormir, a mocidade e a velhice. Quando se muda é aquilo; e aquilo, por sua vez, quando se muda, é isto de novo.”³⁵. Parece influenciar o poeta das odes corroborando com a sua idéia de repetição cíclica, de eterno retorno das mesmas coisas, tal como exposto nestes versos:

No ciclo eterno das mudáveis coisas
Novo inverno após o novo outono volve
À diferente terra
Com a mesma maneira.
Porém a mim nem me acha diferente
Nem diferente deixa-me, fechado
Na clausura maligna
Da índole indecisa.
Presa da pálida fatalidade

34 Heráclito. Fragmento 91.

35 Heráclito. Fragmento 88.

De não mudar-me, me infiel renovo
Aos propósitos mudos
Morituros e infindos.

A imagem, tanto sonora quanto visual, criada metricamente tendo por base o modelo das odes horacianas, já é *per se* uma sugestiva idéia de repetição cíclica, de eterno retorno, especialmente nos quatro primeiros versos, além da explícita referência ao “ciclo eterno das mudáveis coisas”, lembra, guardadas as singularidades, o filósofo pré-socrático.

Reis parece cristalizar o seu mundo asséptico e suspenso nas estruturas geométricas das *Odes* horaciana, baseadas nas sílabas longas e breves, adaptadas aos parâmetros métricos e rítmicos da língua portuguesa, bastante diferenciados do latim clássico. Marca estilística de uma ordem que o médico exilado construiu artificialmente. Poeta culto e humanista, racional, harmonioso, objetivo, disciplinado e helênico; entendia a cultura grega como base cultural da nossa civilização.

De acordo com Lucila Nogueira, foi por volta de 1800 que se declarou “clássica” a Antigüidade greco-romana. Contudo, “clássica” também refere-se ao modelo. Deste modo, justifica-se o fato do orgulho do clássico ser a conformidade com o modelo, que para os que o imitavam era fator de enobrecimento da poesia. Portanto, dois são seus postulados: a imitação da natureza e a imitação dos antigos.

No século XVIII, o neoclassicismo volta a viver a estética do Renascimento, de modo mais preciso na Itália, com a fundação da Arcádia – Academia Literária cujo programa era combater o mau gosto na arte. Retornam aos modelos poéticos da antigüidade clássica, através da imitação direta dos clássicos latinos: Horácio, Virgílio, Ovídio; bem como dos gregos: Anacreonte, Píndaro, Teócrito. Reis é a *persona* que encarna, no contexto da poesia de Pessoa, uma (re)experimentação de pensamento e da prática estética-poética da Antigüidade Greco-Latina.

Costumeiramente, Reis é aproximado de Epicuro. Certamente isso se deve em boa medida ao fato do poeta invocar, de modo constante, o nome e a doutrina desse pensador do Classicismo grego tardio em vários de seus versos: “Meus irmãos em amarmos Epicuro”; “Mas Epicuro melhor / Me fala, com sua cariciosa voz terrestre / tendo para os deuses uma atitude também de

deus,/ Sereno e vendo a vida / À distância que está”; “E vivamos assim, / Buscando o mínimo de dor ou gozo, / Bebendo a goles os instantes frescos, / translúcidos como água...” (Pessoa [Reis], 1983, p. 37)

Apesar da invocação e exaltação de Epicuro como modelo e patrono espiritual de sua busca do fim supremo da ataraxia, Reis não adere – semelhante as outras *personas* do Pessoa – irrestritamente aos seus ensinamentos. E, na medida que se distancia de tais ensinamentos aproxima-se de outra forma de espiritualidade. Um bom exemplo do que tenho dito são os versos que se seguem: “Lídia, a vida mais vil antes da morte,/ Que desconheço, quero”; “Temo Lídia, o destino. Nada é certo. / Em qualquer hora pode suceder-nos / o que nos tudo mude”. O poeta confessa ter sido tomado pelo temor, tanto da morte quanto do poder dos deuses sobre o destino humano, contrariando assim, frontalmente as recomendações de uma das máximas epicuristas:

Habitua-te a pensar que a morte nada é para nós, visto que todo o mal e todo o bem encontram-se na sensibilidade: a morte é a privação da sensibilidade. (Epicuro *et al.*, 1973, p. 21)

De fato constitui-se um engano pensar que a doutrina epicurista, ou qualquer outra, constitua para Reis uma direção unívoca.

Antípoda de Caeiro. Identificado, como parece ser também todos os demais heterônimos, com os postulados poético-sensacionistas de Pessoa, Reis dedica-se a vivenciar um sensacionismo de caráter reflexivo, tendo por fulcro o que denomina de “pensamento elevado” ou o “pensamento alto”. Neste a emoção comparece, mas inteiramente sujeita ao controle da razão, e voltada tão somente para articulação de idéias e questões que dizem respeito aos grandes temas (que também são objetos dos embates religiosos) e inquietações do homem: a existência, os deuses, o destino, a beleza, o sentido da vida, a virtude, o tempo, a arte, a dor, a alegria, a morte, o prazer, entre outros. Isto meticulosamente engendrado por reflexões filosóficas de caráter estóico-epicurista, num português erudito e latinado.

Pierre Hourcade chama atenção para as impecáveis odes horacianas, e as qualifica como “concentração da sabedoria pagã em comprimidos” (1978, p. 131). Representante do paganismo, além de adepto do “pensamento alto”, Reis apregoa a indiferença do homem diante do poder e do

arbítrio dos deuses, diante do destino inelutável e da morte como termo definitivo de toda vida. Os versos iniciais e os finais do poema *Tirem-me os deuses* expressa bem esta minha assertiva:

Tirem-me os deuses
Em seu arbítrio
Superior e urdido às escondidas
O Amor, glória e riqueza.

[...]

O resto passa,
E teme a morte
Só nada teme ou sofre a visão clara
E inútil do Universo

Essa a si basta,
Nada deseja
Salvo o orgulho de ver sempre claro
Até deixar de ver

Inerme diante de tais forças, caberia ao homem conduzir sua existência de forma mais equilibrada e serena possível, “sem desassossegos grandes” e também sem grandes alegrias, pois inexoravelmente a morte o alcançará, e aí tudo perderá o sentido. No verso citado o poeta parece remeter a Édipo que pensava ver claramente, entretanto, foi levado à cegueira do saber. Importa unicamente a experiência desapegada do momento presente e de pequenos prazeres, que não deixam traço nem saudade e, portanto não são capazes de provocar nenhum abalo ou desvio descentrador. Os versos a seguir ilustram esta idéia:

Segue o teu destino,
Rega tuas plantas,
Ama as tuas rosas.
O resto é a sombra
De árvores alheias.

Reis assume o epicurismo triste, “colhe o dia porque és ele” ou “abdica e sê rei de ti próprio”, desconsoladamente dando conselhos (em alguns momentos aparentando pouca convicção neles), refugiando-se num ceticismo de escola. Ele próprio se definia, para Lídia sua apaixonada virtual, um “pagão triste da decadência”.

As tensões nas odes de Ricardo Reis, inicialmente com discurso tendencialmente monológico, bem metrificado e bem comportado. Talvez seja oriundo de uma desordem interna ou conflito interior, mas tal desordem aflorará num ser plural, polifônico.

Se recordo quem fui, outrem me vejo

E o passado é o presente na lembrança.
Quem fui é alguém que amo
Porém somente em sonho.
E a saudade que me aflige a mente
Não é de mim nem do passado visto,
Senão de quem habito
Por trás dos olhos cegos.
Nada, senão o instante, me conhece.
Minha mesma lembrança é nada, e sinto.
Que quem sou e quem fui
São sonhos diferentes.

A tensão interpretativa se intensifica na medida em que avança em suas lembranças, com a vivência antiga. Insurge, assim, uma dificuldade de avaliar no presente esse tempo passado. Tudo então se coloca sob o signo do sonho: o eu-presente e o eu-passado. Relegando-se o eu real ao interstício entre esses dois sonhos: “E a saudade que me aflige a mente / Não é de mim nem do passado visto, / Senão de quem habito / Por trás dos olhos cegos.”

É com a nobre e aristocrática lucidez dos “grandes indiferentes” que se deve viver a vida, estes sabem que tudo já está irremediavelmente traçado. E, os únicos sabedores do destino que nos aguarda são os deuses, eles estão “Acima da verdade”. Transcrevo, logo abaixo, o poema com este título:

Acima da verdade estão os deuses.
A nossa ciência é uma falhada cópia
Da certeza com que eles
Sabem que há o Universo.

Tudo é tudo, e mais alto estão os deuses,
Não pertence à ciência conhecê-los,
Mas adorar devemos
Seus vultos como às flores,

Porque visíveis à nossa alta vista,
São tão reais como reais as flores
E no seu calmo Olimpo
São outra Natureza.

O paganismo perpassa toda poesia de Reis. Os deuses se sobrepõem à idéia de verdade. Os primeiros versos parecem apontar para o conhecimento pessoal de que o pensamento técnico/empírico/racional foi posterior, e se formou a partir do pensamento mítico/mágico/simbólico. Pessoa conhecia, como já mostrei neste trabalho, em profundidade a astrologia, e sabia que nela se ancorou todo conhecimento astronômico moderno. Por isso, a afirmação do poeta “A nossa ciência é uma falhada cópia”.

Segue-se a essas afirmativas uma imagem poética que assemelha-se à concepção metodológica por mim adotada, isto é, constatação de que

existem esferas do real que escapam à análise da ciência: “Não pertence à ciência conhecê-los”. As concepções científicas são frágeis, na medida em que se arvoram em definir os fenômenos religiosos. Tratam-se de esferas de conhecimento distintas, ou, como prefere afirmar Ernest Gellner (1994), magistérios autônomos.

Ao falar sobre o momento em que a sociedade moderna avança tecnicamente, Paul Tillich, importante teólogo do século XX, faz uma análise que penso colaborar com a perspectiva do falso-árcade Ricardo Reis. Ei-la:

o deslocamento da razão revolucionária pela razão técnica foi acompanhado por mudanças abrangentes na estrutura da sociedade humana. O homem se tornou cada vez mais capaz de controlar a natureza física. Através dos instrumentos colocados à sua disposição pela razão técnica, ele criou um mecanismo mundial de produção de larga escala e de economia competitiva que começou a tomar forma de uma espécie de ‘segunda natureza’, um Frankenstein, sobre a natureza física, sujeitando o homem a si mesmo. Enquanto podia cada vez mais controlar e manipular a natureza física, o homem se tornou menos e menos capaz de controlar sua ‘segunda natureza’. Ele foi engolido por sua própria criação. (1988, p. 6)

E quando discute, ainda que marginalmente, a disjunção entre cultura e religião, o teólogo faz, à semelhança da imagem poética de Reis, uma lúcida constatação:

todos os conflitos entre religião e cultura estão baseados na identificação da religião como religião no mais estreito sentido, [i.e.], religião como um pedaço de cultura que reivindica ser mais que cultura e, portanto, irrompe o conflito com outras realidades culturais [tais como a ciência]. (*Id.*, p. 161)

Nos versos seguintes, Reis parece apontar para a constatação que o culto aos deuses é outro tipo de conhecimento, seria uma sabedoria oculta. São ensinamentos que procuram as respostas para os mais profundos enigmas da humanidade, a existência, reflexão recorrente da poética dessa *persona* pessoana. Os vultos (*metaphysis*) seriam tão visíveis, ou tão reais, como as flores e o Olimpo (*physis*). Ambas merecem devoção.

Existem esferas do real que escapam às ciências, às artes, à religião. Por isso elas não devem oporem-se entre si, e sim, estabelecer um diálogo de complementaridade.

Na visão do “pagão inocente da decadência”³⁶ o cristianismo – ou cristismo, termo que ele prefere – é o mal de todos os males. Isso porque o

36 Expressão utilizada por Fernando Pessoa (*ipse*) para caracterizar Ricardo Reis.

Cristianismo introduz o tempo mítico no tempo histórico, baralhando-os, com o seu Deus que é divino e humano ao mesmo tempo, e por obrigar a dimensão do sagrado a transitar pela consciência e o foro íntimo de cada indivíduo, fonte de todo subjetivismo e toda desagregação. Reis, evidentemente, não reverencia o epicurismo nem o *carpe diem* horaciano. Se Caeiro é dotado de uma falsa serenidade, Reis é um falso árcade: ele volta ao passado, mas com os olhos fixos no presente e assim faz seu diagnóstico, não negando a realidade contemporânea.

A extrema flexibilidade do ecletismo religioso e filosófico de Reis faz transparecer sua aceitação e o tratamento igualitário a todos os deuses, seitas e doutrinas, religiosas e metafísicas. Todos seriam igualmente verdadeiros. Não existe deformação dos deuses, como no seu mestre Caeiro. Os deuses são úteis, já que servem “... para conduzirmos entre os homens”. São ao mesmo tempo reais e irreais – “São irreais porque não são realidades, mas são reais porque são abstrações concretizadas. Uma abstração concretizada passa a ser pragmaticamente real; uma abstração não concretizada não é real mesmo pragmaticamente.” (Pessoa [Reis], 1995, p. 148).

Neste panteão particularíssimo, também o Cristo tem lugar, mas como um deus a mais, que junta-se aos já existentes, sem qualquer prioridade:

O deus Pã não morreu,
Cada Campo que mostra
Aos sorrisos de Apolo
Aos peitos nus de Ceres –
Cedo ou tarde vereis
Por lá aparecer
O deus Pã, o imortal.
Não matou outros deuses
O triste deus cristão.
Cristo é um deus a mais,
Talvez um que faltava.
Pã continua a dar
Os sons da sua flauta
Aos ouvidos de Ceres
Recumbente nos campos
Os deuses são os mesmos
Sempre claros e calmos,
Cheios de eternidade
E desprezo por nós,
Trazendo o dia e a noite
E as colheitas douradas
Sem ser para nos dar
O dia e a noite e o trigo
Mas por outro e divino

Propósito casual.

O nivelamento das divindades, pagãs e cristãs, é indicado não só pelos enunciados, mas implicitamente pelo uso de iniciais minúsculas em todas as referências às divindades (“deus”, “deuses”). Na segunda estrofe percebemos não somente o aplainamento de Cristo e o cristianismo com as outras seitas e religiões, mas diminui o seu valor, na medida em que qualifica-o como “triste”, certamente alusivo à sua condição de “crucificado” e à sua posição de mediador entre o divino e o humano. Adiante, no quarto verso da mesma estrofe, o “Talvez” acentua o caráter incerto e conjectural das afirmações sobre a importância e o significado do Cristo. Logo depois, na terceira estrofe a ênfase recai sobre a indiferença dos deuses quanto ao destino e as necessidades dos homens, e assim, contrapõe-se diretamente à concepção cristã de Deus como sinônimo de bondade e compaixão.

De fato, Reis comporta-se de maneira casualística em relação aos deuses. Algumas vezes os cultua, defendendo uma visão de mundo regida por instâncias superiores e desconhecidas, às quais se subordinam o destino humano – “Só esta liberdade nos concedem / Os deuses: submetemo-nos / Ao seu domínio por vontade nossa”. Noutros momentos, sobretudo em odes mais tardias, deixa-se tomar por um notório ceticismo, não propriamente negando os deuses, mas não mais os exaltando com a mesma firmeza inicial.

Meu gesto que destrói
A mole das formigas
Tomá-lo-ão elas por de um ser divino;
Mas eu não sou divino pra mim.
Assim talvez os deuses
Para si o não sejam,
E só de serem do que nós maiores
Tirem o serem os deuses para nós.
Seja qual for o certo,
Mesmo para com esses
Que cremos serem deuses, não sejamos
Inteiros numa fé talvez sem causa.

Embora em conjunto persistam elementos de cunho esotérico, assentimos com Maria Helena Nery Garcez, em que:

tudo fica posto sob o signo da dúvida. Mais do que uma decidida adesão à visão esotérica, o que existe é uma atitude de cética reserva, uma hipótese a respeito de um mundo superior ao humano, um possível mundo sobre o qual Reis não possui certezas e ao qual, por isso, não adere com firmeza. A fé não encontra suporte em nenhum fundamento. Nesta ode estamos muito longe daquela ostensiva defesa do paganismo encontrável principalmente na

primeira metade do *Livro das Odes* de Ricardo Reis. Reencontramos o agnosticismo.

A pluralidade de Ricardo Reis é a tal ponto notória e recorrente que alguns chegaram a diagnosticar – como também o fizeram em análise dos poemas de Caetano³⁷ – uma falta de unidade filosófica³⁸.

Finalizo este capítulo observando que Reis através do seu arcadismo monta um panteão de deuses, apresentando-nos a sua faceta politeísta e epicurista. Longe da univocidade, esta dimensão convivia com o uma postura cética. Embora Fernando Pessoa o definisse simplesmente como pagão. Assim, procurei argumentar em favor de tais aproximações, evidenciando para isso imagens poéticas, no sentido de fazer perceber, a pluralidade do pensamento religioso contido na poética de Reis.



37 Vêm-me à lembrança a afirmação de Jacinto Prado Coelho quanto a falta de unidade no poeta-pastor. (Cf. Coelho, 1977, p. 239)

38 Como exemplo mencionamos ABDO, Sandra Neves. *Fernando Pessoa: Poeta cético?*. Tese de doutorado. São Paulo: Usp, 2002.

Campos: sobre religiões e confeitaria

*Sentir tudo de todas as maneiras / Viver
tudo de todos os lados, / Ser a mesma coisa
de todas os modos possíveis ao mesmo
tempo*

Álvaro de Campos

Álvaro Campos nasceu em Tavira, no Algarve, no dia 15 de outubro de 1890 às 13h30min, e, embora tenha se graduado em Engenharia Naval por Glasgow, nunca exerceu a profissão e viveu a maior parte da sua vida inativo em Lisboa. Entretanto, sê-lo fará significativa diferença em sua produção poética. Foi incentivado ao estudo por um tio sacerdote que vivia em Beira, que lhe ensinou o latim, posteriormente recebeu educação vulgar de Liceu e, em seguida, foi mandado para a Escócia.

Alto, com 1,75m, de cabelo preto e liso com risca lateral, impecável e um bocadinho esnobe, usuário de monóculo. Burguês e antiburguês, requintado e ao mesmo tempo provocador, neurótico e angustiado, impulsivo. Campos foi a figura típica de um certo vanguardista da época. Morreu em 30 de novembro de 1935, dia e ano da morte de Pessoa.

Nos primeiros meses de 1914 fez uma longa viagem marítima ao Oriente, desta resultou a experiência poética do *Opiário*, escrito a bordo no Canal do Suez, publicado depois retrodatado. Desiludido desta viagem, retorna a Portugal onde esperará um encontro com o seu mestre Caeiro. Espera-o com cansaço e sonambulismo poético, como ele declara no poema: “Volto à Europa descontente, e em sortes / De vir a ser um poeta sonambólico”. Poucos meses depois, em junho do mesmo ano, Campos assinava a *Ode Triunfal*, solene e vigorosa celebração do fervilhar do real. Ela foi publicada um ano depois, no primeiro número da revista *Orpheu*.

Campos conheceu Alberto Caeiro, e tornou-se seu discípulo, numa visita ao Ribatejo. Sobre isso dispomos da afirmação: “O que o mestre Caeiro me ensinou foi a ter clareza; equilíbrio, organismo no delírio e no desvairamento, e também me ensinou a não procurar ter filosofia nenhuma, mas com alma” (Pessoa [Campos], 1966, p. 405). Entretanto, o poeta-engenheiro distancia-se do seu mestre na medida em que percepção as

sensações distanciando-se do objeto e detendo-se no sujeito, caindo no subjetivismo. Tais características o fará enveredar, de forma desiludida, pela experiência do tédio e pela consciência do absurdo.

Antes de tudo, é importante assinalar que Campos – a exemplo das demais *personas* do Pessoa – não escreveu nenhum livro. Deixou uma grande quantidade de composições isoladas. Um dos maiores atrativos da sua poesia é o coloquialismo. À medida que nos deparamos com seus poemas, deixamo-nos impregnar por forte impressão de espontaneidade, semelhante a experimentada em confissões íntimas ou em diários.

Fernando Pessoa pretendia lançar, sob o nome de Álvaro de Campos, uma “Estética não-aristotélica”, baseada na sensibilidade e não no conceito racionalista de beleza. (Pessoa [Campos], 1995, p. 245). Esse ideal programático, faz evidenciar a faceta mais conhecida de Campos, que é a de poeta “futurista”. Não pretendo discutir, por não tratar-se do objetivo desse trabalho, a pertinência ou não desse epíteto (o próprio Campos já se manifestou³⁹).

O Eu do poeta, que a todo momento se expõe aparentemente sem inibição, é o fio condutor dos poemas de Campos. Constantemente existem registros dos mais variados estados de espírito – da exaltação ao tédio, da indignação ao humor, do enternecimento ao delírio, e assim por diante – sempre, como se estivesse conversando com o leitor. Assim, ele passa a impressão de que, antes de se preocupar com a literatura e seus artifícios de estilo, preocupa-se com a vida, com a confissão de vida que seus versos intimistas possam encerrar em si. Assinalando a questão do vocabulário, o crítico Carlos Felipe Moisés afirma que “Tal vocabulário nos põe em contato com a multiplicidade e a heterogeneidade da vida moderna” (2005, p. 90).

Imbricado ao estilo coloquial temos uma outra característica peculiar, que Moisés afirma ser uma “verdadeira marca registrada de Álvaro de Campos” (*Id.*, p. 91). Trata-se de uma extrema ousadia na articulação das imagens. Em geral nos seus poemas surgem repentinamente, pelo menos um verso, uma expressão solta, com algum traço de originalidade, seja uma associação

39 Álvaro de Campos repudiava seu enquadramento em qualquer corrente literária – “Eu, de resto, nem sou interseccionista (ou paúlco) nem futurista. Sou eu, apenas eu, preocupado apenas comigo e com as minhas sensações.” (Pessoa [Campos], 1995, 154)

inesperada, uma comparação aparentemente despropositada, uma alusão provocativa ou inusitada. Suponho que tais expressões, aparentemente periféricas em sua poesia, possam trazer consigo grandes possibilidades de compreensão da imagem que emerge no instante da leitura. Como exemplo, vale mencionar esse verso:

Tiro da cigarreira um misticismo
Que acendo e fumo

A substituição do cigarro (o que geralmente se retira de uma cigarreira) por misticismo, pode apontar o que o poeta entende seja tanto pelo hábito de fumar, quanto pela sua visão do misticismo. Se por um lado pode sugerir que fumar é considerado por Campos, um ritual com algo de místico; por outro, o misticismo é uma espécie de distração, um vício, que só produz fumaça e depois cinzas. Ao acender o cigarro e fumar, o indivíduo interage com o ar por meio dos pulmões. Nos rituais místicos a interação dos participantes com elementos podem levá-los a ascensão, ao êxtase.

Uma imagem com lugar privilegiado na poética de Álvaro de Campos, é a “máscara”. Esta foi uma metáfora consagrada por Nietzsche no sentido de denúncia dos disfarces usados pelo homem para encobrir seus sentimentos mais profundos e ocultos, dizia ele: “Toda filosofia também esconde uma filosofia, toda opinião também um esconderijo, toda palavra também uma máscara” (Nietzsche, 1992, p. 193).

A poesia de Campos carrega consigo, na ironia e no cinismo, um desespero existencial que chega a ser ontológico. Esse mergulho é chamado pelo já referido ensaísta Carlos Felipe Moisés de “obsessão retrospectiva”. Na medida em que imerge-se em si mesmo. Campos volta principalmente ao passado, preterindo o presente e o futuro. E, este retorno sempre com uma visão negativa, imposta pela inevitável mudança.

O que ele é difere substancialmente do *foi*, a ponto de já não reconhecer: é o homem transformado em estranho para si mesmo. Daí decorre a sensação desconfortável de estar carregando dentro de si não só um estranho, mas um estranho irrecuperável. (2005, p. 111).

Em *Tabacaria*, poema que para alguns é chave para a compreensão de Álvaro de Campos, imerge algumas lembranças do poeta. Não daquilo que ele foi, mas do que aparentou ser, criando um conflito entre o Eu-individual e o

Eu-social. Quem se sobrepõe?

Fiz de mim o que não soube
E o que podia fazer de mim não o fiz. O dominó que vesti era errado.
Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho,
Já tinha envelhecido.
Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado.
Deitei fora a máscara e dormi no vestiário
Como um cão tolerado pela gerência
Por ser inofensivo
E vou escrever esta história para provar que sou sublime.

Estas imagens conectam-se com um tema antiqüíssimo da literatura mundial: a vida é um baile de máscaras, um teatro, onde todos aparentam ser o que não são, daí a referência a “dominó” e a “máscara”. A originalidade de Campos reside no fato de introduzir um novo elemento a esta antiga discussão literária: admitir que esta representação pode ser involuntária, inconsciente. Muitos vestiriam as máscaras sem se dar conta de que é realmente uma máscara, “Fiz de mim o que não soube” parece sugerir que representava-se um papel sem se dar conta da representação, e ainda mais era um falso papel.

Um dos aspectos mais intrigantes da visão de mundo de Álvaro de Campos é a sua dimensão mítica. O mito não é definível pelas categorias objetivas de espaço e tempo que dispomos e nem pelos limites impostos pela lógica convencional, para se vincular ao sobre-natural. Campos era engenheiro naval, conhecedor da mentalidade da sua época. Filho da modernidade.

Na modernidade, via-se o *mythos* como opositor ao *logos*, isto é, à razão. Era o discurso filosófico/científico designado como intelectual e tido como absoluta verdade, e por isso emergia-se superiormente ao contrapor-se às narrativas míticas. É importante ressaltar que o mito é algo inseparável da linguagem, fazendo jus a sua raiz etimológica já que *mythos* significa discurso. *Mythos* e *Logos* possuem, de fato, antagonismos ao mesmo tempo que têm complementariedades, interferindo um no outro.

Se Peter Berger (1996) aponta para o fato, consensual entre os estudiosos do fenômeno religioso, de que a cultura moderna trouxe consigo um processo de secularização, não no sentido de emancipação entre as instituições sociais (separação entre igreja e estado), mas como “aplicação a

processos dentro da mente humana, isto é a secularização da consciência” (p. 23). De modo que anunciou-se “a morte do sobrenatural”, exageros à parte é plausível um considerável declínio no mundo moderno do cultivo das crenças.

Seria possível inferir que o poeta-engenheiro, por sua formação, tivesse depositado sua ânsia de conhecer na racionalidade lógica. Mas, seus constantes questionamentos levou-o a deparar-se com outras dúvidas. Assim, ele volta seu olhar ao mito, mas para tanto, não abre mão da racionalidade.

Este reconhecimento das limitações radicais do saber, ou seja, da impossibilidade de estabelecer através do conhecimento, fundamentos absolutos de verdade. Quando Nietzsche proclamava a “morte de Deus” e denunciava o nexos que existe entre verdade e dominação, queria justamente atingir também as formas de absolutização presentes na tradição, ligada de vários modos ao desenvolvimento do racionalismo metafísico.

Nos versos a seguir Campos apresenta a idéia insinuante de “vasto chão supremo”; na imagem pujante das “chamas explosivas buscando Deus”.
Transcrevo-a:

Tudo o que há dentro de mim tende a voltar a ser tudo.
Tudo o que há dentro de mim tende a despejar-me no chão
No vasto chão supremo que não está nem em cima nem em baixo
Mas sob as estrelas e os sóis, sob as almas e os corpos
Por uma oblíqua posse dos nossos sentidos intelectuais.
Sou uma chama ascendendo, mas ascendendo para baixo e para
[cima,
Ascendo para todos os lados ao mesmo tempo, sou um globo
De chamas explosivas buscando Deus e queimando
A crosta dos meus sentidos, o muro da minha lógica,
A minha inteligência limitadora e gelada
Sou uma grande máquina movida por grandes correias
De que vejo a parte que pega nos meus tambores;
O resto vai para além dos astros, passa para além dos sóis,
E nunca parece chegar a tambor donde parte...

Campos vislumbra uma realidade mítica. A mitologia é o vôo da imaginação. Ele (o mito) não obedece à lógica nem da verdade empírica, nem da verdade científica. Ela é intuída, não requer provas para ser aceita e acessa a realidade. Como já mencionei, o mito não é uma mentira, é sim uma forma espontânea do homem situar-se no mundo, conduzi-lo a uma dimensão transcendente. Dentro desta dimensão mítica o poeta admite sua busca do sobrenatural e inquieta-se com o fato de que o caminho por ele escolhido parece não comportar a possibilidade da fé e não aceitar a existência do

absoluto e do imutável, como era a idéia de Deus na crença antiga. A visão sócio-cultural da época de Deus incomoda o poeta:

Ó coisas todas modernas, ó minhas contemporâneas,
forma atual e próxima
Do sistema imediato do Universo!
Nova Revelação metálica e dinâmica de Deus!

Deus parece ter sido transformado, por uma civilização da técnica e da máquina. Talvez a “inteligência limitadora e gelada”, produto da modernidade, iniba a “chama explosiva” de encontrar Deus. Se assim for, está justificado o seu desejo intermitente de voltar ao passado longínquo e sua manifestada certeza, envolta numa aura mítica, de que este retorno seria a única solução para os seus problemas. O engenheiro-poeta sabe as limitações que lhe impõe o mundo social, por isso encontrar esse Deus talvez só seja possível por meio da imaginação poética.

Os meus versos são a minha impotência.
O que não consigo, escrevo-o,
E os ritmos diversos que eu faço aliviam minha covardia.

Mas, retornemos à Tabacaria.

Recorrente a muitos de seus poemas é a sensação de impotência, e, com ironia, sarcasmo, desconsolo e angústia que Campos entrega-se à radical negação de si mesmo:

Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.

Em sua autonegação concretizada está a contradição. Isto é, a demonstração verossímil de que ele é alguma coisa. Ao escrever “não sou nada” está implícita a sugestão de que é alguém que pensa, que reflete acerca da sua existência. Todavia, Campos compreende que todas as definições elaboradas ao seu respeito seriam incompletas, pois além do ser deveria ser levado em consideração o poder-ser. Todas as suas potencialidades. E no quarto verso isso transparece “à parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”. Enquanto se sonha, se pode ser. O sonho guarda consigo o poder de presentificar as potencialidades. Ser alguma coisa implicaria deixar de ser muitas outras. Justamente por não ser, ele é, ou melhor, pode ser.

O poema acolhe notações muito realistas de um cenário,

ambientado por movimentações cênicas, muito significativos para a noção de mundo que Campos pretende formular: uma rua, cruzada constantemente por gente, onde se avistam lojas, passeios, carros e cães; ao lado da rua, através do ângulo de visão do poeta, visualizamos no primeiro andar de uma casa um quarto com janelas e uma cadeira; do outro lado da rua, uma tabacaria ao térreo. Movimentos: após estar um tempo à janela, o poeta se recolhe para dentro do quarto, senta-se na cadeira, para em seguida levantar-se, retornar à janela, tornar a assentar-se e acender um cigarro; mais adiante, ele volta a observar a rua, fixa sua atenção no Esteves, que entra na tabacaria e logo sai; o poeta grita-lhe e em seguida o dono da tabacaria sorri.

Além das figuras comuns ao cotidiano citadino (mendigo, bêbado, ciganos, *clown*, dono de estabelecimento comercial), chama-me atenção a imagem da pequena dos chocolates. Detalhe: ela se apresenta ao leitor, certamente não por acaso, entre parênteses, solta em meio a uma trilha que parecia apontar para outro caminho.

(Come chocolates, pequena;
Come chocolates!
Olha que não há mais metafísica no mundo senão chocolates.
Olha que as religiões todas não ensinam mais que a confeitaria.
Come, pequena suja, come!
Pudesse eu comer chocolates com a mesma verdade com que comes!
Mas eu penso e, ao tirar o papel de prata, que é de folha de estanho,
Deito tudo para o chão, como tenho deitado a vida.)

Os parênteses podem corresponder ao desejo de se pôr à margem, objetivando, ainda que de modo provisório, interromper o rumo que se tomava o pensamento. Se a afirmação capital inicial “não sou nada” ainda ressoava e tendia ao isolamento. As “janelas do quarto” sugere a clara hesitação de quem se furta do diálogo, já que “a rua inacessível a todos os pensamentos”, mas ao mesmo tempo está desejoso dele. Daí a pequena que simplesmente “come chocolates”.

O *pensar* contemplativo do poeta contrapõe-se ao *fazer*, a ação concreta, isto é, comer chocolates. Tal atividade é feita por um infante, uma “pequena” e assim sendo a ação ganha sentido lúdico, e não o interesse finalista. Chocolate não é alimento, para ela é guloseima. Esta é uma atividade que contém em si deleite e fruição. A menina entregue ao chocolate pelo

prazer da gula. Submetida ao fascínio exercido pela guloseima e ao mesmo tempo submetendo-a na medida que o come. Ali acontece uma ruptura com o tempo linear/horizontal/prosaico, o valor está no instante, no tempo vertical. E naquele instante tudo converge para o ato de comer chocolates, o universo inteiro reduz-se a esta atividade.

Cedo à tentação de estabelecer relação da imagem de Campos e sua pequena com a semelhante imagem do mestre Caeiro e o seu menino-Jesus. Ei-la:

Ao anoitecer brincamos as cinco pedrinhas
No degrau da porta de casa,
Graves como convém a um deus e a um poeta,
E como se cada pedra
Fosse todo um universo
E fosse um grande perigo para ela
Deixar-se cair no chão

A pequena possibilita o poeta vislumbrar uma existência harmônica, plena (obsessão cognitiva desta *persona*), integrada à realidade. Um devaneio cósmico, como diria Bachelard em *A poética do Devaneio*.

A atividade de comer chocolates não necessitaria de motivação. A pequena deleitar-se-ia com a guloseima independente da ordem do poeta. Entretanto, ele pede: “Come chocolates, pequena! / Come chocolates!”. Suponho que este desejo, pedido, ordem do poeta é para si próprio. Ele sim se sente incapacitado para tal empreendimento e, na medida que invoca a pequena, ensombrecido de desconsolo e melancolia, evoca a si próprio, na esperança de que algo (não o pensamento), lhe permita comer chocolates. Ou seja, entregue-se à realidade com o mesmo prazer, plenitude e sentido incorporado pela pequena ao comer chocolates sem hesitações.

Álvaro de Campos direciona, com uma majestosa ironia, ainda à pequena o comentário seguinte “não há mais metafísica no mundo senão chocolates” embora saiba o verdadeiro destinatário, ele próprio. O chocolate, objeto do desejo da pequena, é o ápice da sensação e fonte de prazer. A mais sublime forma de metafísica, aposta em algo não humano. Mas, que advém das banalidades mais triviais (lembro que para a criança comer chocolates não tem nada de banal!) e não das solenes divagações transcendentais.

O poeta introduz um outro elemento. A função pedagógica da

religião: “As religiões todas não ensinam mais que a confeitaria”. De um lado esta: vitrine, repositório ou ainda fábrica de guloseimas, fonte de prazer e convite à fruição do instante; de outro aquela, mostruário de verdades e explicações metafísicas em si, montadas sob a estrutura dos dogmas. A religião é comparada à confeitaria, pela identificação da finalidade de ambas. O deleite, desfrute do *religare*.

Outro detalhe que poderia passar despercebido chama atenção. Ao convidar novamente a pequena para que continue comendo chocolates, existe o acréscimo do adjetivo “suja”. Este acréscimo parece apontar para o ato reprobatório do juízo adulto àquilo que a criança está perfeitamente alheia, a possibilidade de sujar-se. Nesse sentido, incorre mais uma vez a preocupação com a imagem pública (o eu-social), indicio de auto-censura. Este pensamento pode levar o adulto à privação da sua vontade para que seja evitada a reprovação social, ao contrário da indiferença infantil que se entrega a tarefa de se lambuzar inconseqüente ao instante seguinte. A criança, portadora da atitude ideal (impossível ao adulto observador) desfaz os enigmas e mistérios do mundo, e sabe (mas que qualquer homem moderno) como transformar a experiência, tanto religiosa como de comer chocolates, em algo prazeroso, despreocupada com o entorno social. Na tradição cristã, é consenso que os pequenos são sabedores do verdadeiro exercício religioso, “deles é feito o reino de Deus”. Aos adultos devotos cabe imitá-los: “pudesse eu comer chocolates com a mesma verdade com que comes!”.

Mas o homem moderno afastou-se da experiência religiosa e passou a refletir sua natureza. Ao invés de ater-se ao chocolate reparou o papel que a envolvia e assim afasta-se do verdadeiro objetivo que seria o *religare*.

Mas eu penso e, ao tirar o papel de prata, que é de folha de estanho,
Deito tudo para o chão, como tenho deitado a vida

O invólucro da folha de estanho prende a atenção do indivíduo. “Pensar” a aparência faz com que o indivíduo (que já deveria estar comendo o chocolate) detenha-se naquilo que é supérfluo, e superestime a aparência em detrimento da essência. Quando enfim o sujeito cai em si, o essencial se perdeu, o chocolate caiu. E, novamente resta nas mãos além do sentimento de perda, a folha de estanho. A vida também está perdida, assim como o

chocolate que está no chão. A imagem infantil evidencia a inocência como requisito para a experiência mística, ao passo que a reflexão pode (neste caso) afastar e por tudo a perder.

A atividade pensante, reflexiva, cara à modernidade, que tem como máxima o *cogito* cartesiano parece ser desdenhado pelo poeta. Ele vale-se dos mesmos artifícios da reflexão, a dúvida radical, para questioná-la e mais que isso, pela sua crítica, pôr em xeque sua auto-suficiência. Os versos a seguir demonstra que a definição implica redução.

Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa

Na constatação da ausência de Deus e no vício de pensar estão as raízes mais profundas da inquietação pessoana, aqui em Campos, materializada na sensação tantas vezes reafirmada da sua irrealização. O poeta reconhece o seu fracasso: “falhei em tudo”. E, como se quisesse reiterar, repete-o em três metáforas da impossibilidade total:

Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma
parede sem porta,
E cantou a cantiga do Infinito numa capoeira,
E ouviu a voz de Deus num poço tapado.

A negatividade, dúvida, contingência estão presentes no fazer poético de Campos, ainda que não determine o motivo. De fato, a angústia, segundo os filósofos existencialistas (vêm-me a mente kierkegaard, pela estima que Pessoa tinha por ele) não possui causa específica, não se vincula às contingências, mas remete à própria situação do homem no mundo, continuamente projetado para o futuro e às volta com as possibilidades, que tanto pode concretizar-se quanto redundar num total fracasso. Muitas imagens ao longo de todo o poema remetem a este aspecto, como os versos a seguir:

Mas ao menos fica da amargura do que nunca serei
A caligrafia rápida destes versos,
Pórtico partido para o Impossível.
Mas ao menos consagro a mim mesmo um desprezo sem lágrimas,

É importante a distinção dessa angústia com a inquietação e/ou o temor de coisas determinadas. Estes são sentimentos substitutivos pelos quais, para se tornar mais suportável, a angústia se extravasa. E, tal angústia não está vinculada exclusivamente à noção do futuro, enquanto horizonte de impossibilidades, mas também à consciência do passado, no que tange à

possibilidades desperdiçadas. A forte imagem abaixo demonstra esse tipo de sentimento que tenho dito:

Fiz de mim o que não soube
E o que podia fazer de mim não o fiz.
O dominó que vesti era errado.
Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho,
Já tinha envelhecido.
Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado.
Deitei fora a máscara e dormi no vestiário
Como um cão tolerado pela gerência
Por ser inofensivo

Apresentei anteriormente o ideal de ataraxia de Campos. Contudo, esse ideal é incompatível. A angústia é um tormento infindável, que não cessa nem mesmo com a morte “Mas o dono da Tabacaria chegou à porta e ficou à porta, / Olho-o com o desconforto da alma mal entendendo. / Ele morrerá e eu morrerei. / Ele deixará a tabuleta, eu deixarei os versos”

Na obra *O ser e o tempo* (1927), Heidegger, como é notório, tenta sair da tradição metafísica caracterizada, sobretudo a partir de Descartes, por atribuir destaque à dimensão cognitiva ao invés da ontológica que para ele, em sentido fenomenológico, como facticidade que precede todo conhecimento. Ele mostra, de fato, que o Cogito não é a origem fundante em cuja base pode ser definido o ser do sujeito, mas sim, uma dimensão própria do nosso ser-no-mundo, enquanto situação, caracterizada efetivamente (angústia, medo, tédio, etc) que precede qualquer atividade intelectual possível. O conhecimento reflexivo do ser humano individual não nasce como relação imediata do sujeito consigo mesmo, mas, pelo contrário, como resultado da mediação simbólica da experiência vivencial afetiva originária, através das determinações do significado que emergiram no interior do contexto específico da nossa existência histórica.

A linguagem nos aparece, antes de mais nada, como um horizonte insuperável. Por isso, nada pode ser alcançado diretamente além das formas históricas de mediação simbólica que nos foram transmitidas. A partir dessa perspectiva, em certo sentido, não podemos pensar a não ser o que a linguagem nos oferece para pensar. Mas é justamente nessa consciência que se manifesta o caráter relevante e ocultante da linguagem. Aí é onde entra

Campos, o pensamento rememorativo abre para o aspecto impensado que a linguagem por sua natureza, traz consigo não só no discurso filosófico, mas também nas diversas formas simbólicas, do mito, da poesia e assim por diante. Na imaginação, a linguagem está aberta a novas possibilidades de dar significado, e, na linguagem poética isso se dá de forma muito mais ampla, pois “não está presa às servidões da significação” como diz Bachelard (1990) em *Fragmentos de uma poética do fogo*.

Obvio que seria errôneo identificar o ser heideggeriano com a idéia de Deus, não pretendo fazê-lo. Já que tal idéia seria mais uma vez uma forma indevida de objetivação do ser; mas é também verdade que uma reflexão sobre a possibilidade de uma experiência religiosa, que se recuse transformar esta mesma experiência numa mera forma de tranqüilização ou numa expressão da vontade de dominação das consciências, não pode, hoje, proceder senão a partir da crítica da metafísica.

Em *Magnificat*, Campos alcança a unidade, que é em sua concepção é conseguida pelo contato direto com o Absoluto, Deus. Neste poema ele oferece-se como dinamismo poderoso que integrou em si “todos os movimentos que compõem o universo, a fúria minuciosa e do átomos, a fúria de todas as chamas, a raiva de todos os ventos, a espuma furiosa de todos os rios” e afirma:

Quanto mais eu sinta
Quanto mais personalidades eu tiver
Quanto mais intensamente, estridentemente as tiver,
Quanto mais simultaneamente sentir como todas elas
Quanto mais unificadamente diverso, dispersamente atendo,
Estiver, sentir, viver, for,
Mais possuirei a essência total do universo,
Mais completo serei pelo espaço inteiro fora
Mais análogo serei a Deus, seja ele quem for,
Porque, seja ele quem for, com certeza é tudo,
E fora d’Ele há só Ele, e tudo para ele é pouco

Noutro poema, Campos, num devaneio de solidão, utiliza-se da “luz de uma vela mortíça”, em oposição às luzes das lâmpadas elétricas, a que ele estava acostumado e anunciara noutros poemas, para reler um trecho bíblico. Bachelard sugere o motivo desta opção: “parece que há em nós cantos sombrios que toleram apenas uma luz bruxoleante. Um coração sensível gosta de valores frágeis.” (1989, p. 53). A luz da vela ilumina os cantos sombrios.

Assim, o poeta entrega-se à leitura do 13º capítulo da “Primeira Epístola aos Coríntios”, rodeado de sombras e silêncio sentindo-se impactado pela profundidade do texto bíblico. Tal contato o faz chegar num “sossego excessivo” dentro de si, em contraposição ao barulho do seu entorno. Vê-se sufocado com a possibilidade da possibilidade – para kierkegaard esta é uma das maiores angústias – de não ter caridade. Um detalhe chama-me atenção. Ele lia o texto bíblico na bíblia protestante e parece surpreender-se com a existência dela quando assinala, “coisa curiosa”. Ao final, a sua lapidar declaração “eu não sou nada” desemboca na constatação confessional “Meu Deus, e eu que não tenho caridade!”. Tudo isso está no belíssimo poema *Ali não havia*. Transcrevo-o:

Ali não havia eletricidade.
Por isso foi à luz de uma vela mortiça
Que li, inserto na cama,
O que estava à mão para ler —
A Bíblia, em português (coisa curiosa), feita para protestantes.
E reli a "Primeira Epístola aos Coríntios".
Em torno de mim o sossego excessivo de noite de província
Fazia um grande barulho ao contrário,
Dava-me uma tendência do choro para a desolação.
A "Primeira Epístola aos Coríntios" ...
Relia-a à luz de uma vela subitamente antiqüíssima,
E um grande mar de emoção ouvia-se dentro de mim...
Sou nada...
Sou uma ficção...
Que ando eu a querer de mim ou de tudo neste mundo?
"Se eu não tivesse a caridade."
E a soberana luz manda, e do alto dos séculos,
A grande mensagem com que a alma é livre...
"Se eu não tivesse a caridade..."
Meu Deus, e eu que não tenho a caridade!

Como busco nesse trabalho signos de religiosidades ligados às significações poéticas, cabe mencionar o conhecimento de Campos de textos bíblicos. O poeta que consegue ouvir “a voz de Deus num poço tapado”, assemelha-se aos personagens bíblicos – do Antigo e do Novo testamento – que passaram por experiência de prisão, e nela conseguiram experimentar uma manifestação divina⁴⁰.

Os passos percorridos nesta sessão permitem compreender a concepção religiosa de Álvaro de Campos. Partimos da sua abertura para o misticismo e procuramos ao longo do percurso demonstrar sua compreensão

40 Para exemplificar menciono o profeta Jeremias (no Antigo Testamento), Lázaro, Paulo e Silas (Estes no Novo Testamento), além do próprio Jesus.

prudente do mito que possibilita uma compreensão ampla de divindade. Além do “Deus morto” anunciado por Nietzsche. Assim, a religião estaria na dimensão do prazer e não no âmbito mutilador da dominação institucional.



As pessoas do Pessoa e a religiosidade “fingida”

Assim, toda a questão se reduz a isto: pode a mente humana dominar o que a mente humana criou?

Paul Valéry

Até esta seção trabalhei com três dos principais heterônimos, Caeiro, Campos e Reis, além do Pessoa ortônimo. E busquei, por meio da leitura de imagens, identificar signos de religiosidade e sua correspondência poética. É bem verdade, que para isso concebo um conceito mais amplo, mais líquido de religião, para englobar posições como Sebastianismo, Epicurismo, Misticismo, etc.

Este trabalho é inconcluso. Em parte por não ser possível neste momento, mergulhar em todos os heterônimos e/ou semi-heterônimos de Fernando Pessoa. Seria necessário realizar um recenseamento que pudesse arrolar todas as *personas* do Pessoa. Encontrei ao longo da pesquisa elementos que confirmam, mesmo noutras *personas* essa mencionada pluralidade religiosa. Cito alguns, e, sem aprofundar-me neles, realço aspectos que considero relevantes apenas como aperitivo:

Alexander Seach

Seu nome anglo-saxônico (enigmatístico) e o fato de manter contato com Pessoa por meio de cartas desde 1899, quando este freqüentava a *High School* de Durban, poderiam fazê-lo supor sul-africano, ou mesmo inglês. Entretanto, em uma ficha escrita Pessoa declara que Alexander Seach nasceu em Lisboa no dia 13 de junho de 1888.

Dele foram publicados até hoje alguns textos, em inglês. Sobressai um pacto com o satanás, presente no diário do Pessoa, datado em 02 de outubro de 1907, intitulado *Pacto para a vida de Alexander Seach*. Este regimento de vida pessoal, contém quatro assertivas, a terceira do seu pacto chama-me atenção, partilho-a: “Nunca esquecer de atacar a religião em nome da verdade, que a religião dificilmente pode ser substituída e que o pobre homem chora nas trevas.” (Pessoa [Seach], 2006b, p. 74). Ao final deste texto, assinou com um símbolo (associado ao satanismo) e com a insignia 666.

Possuía um irmão, Charles James Seach, que também nascera em

Lisboa, no dia 18 de Abril de 1886. Este limitou-se a traduções para o inglês.

Antônio Mora

Certa vez Pessoa, inquieto com seus tormentos internos, resolveu fazer uma visita a uma clínica psiquiátrica no Cascais. Lá encontrou Antônio Mora, filósofo, passeando no pátio do manicômio. Segundo a descrição do próprio Fernando Pessoa, em um manuscrito intitulado *Na casa de Saúde de Cascais* dado a conhecer por Jacinto Prado Coelho, Mora era alto, imponente, de olhar vivo e arrogante, de barba branca que estava vestido com uma toga à romana, recitando o início da lamentação de Prometeu da tragédia de Ésquilo. Pessoa pediu ao Dr. Gama, médico que o acompanhava, para ser apresentado a Antônio Mora.

Pessoa conheceu o filósofo nessas circunstâncias quando este já era idoso e portador de “psiconeurose intercorrente”, contudo considerava que “a loucura era condição inventada pelos homens para segregar as pessoas que incomodam a sociedade” (Cf. Tabucchi, 1996). Ele pregava o retorno dos deuses, inclusive por ocasião da conversa com Pessoa entregou-lhe os manuscritos de um projeto de livro chamado *O regresso dos deuses*. Em que expõe sua visão acerca da temática que desenvolvo neste trabalho. Ei-la:

Os deuses não morreram: o que morreu foi a nossa visão deles. Não se foram: deixamos de os ver. Ou fechamos os olhos, ou entre eles e nós uma névoa qualquer se entremeteu. Subsistem, vivem como viveram, com a mesma divindade e a mesma calma. (Pessoa [Mora], 1988, 258)

Para esta *persona* do Pessoa, a religião era uma questão estética e fora os gregos com sua visão excessivamente nítida que nos influenciara. Havíamos trocado o sentir pelo ver. Para o único heterônimo assumidamente filósofo, o ver de maneira lúcida prejudica o sentir. Seu desejo era que criássemos em nós “uma nova forma de olhar e de sentir” (*Id.*, p. 259). Tal atitude propiciaria o ensejado regresso dos deuses.

Raphael Baldaya

Autor de dois livros, *Tratado da Negação* e de alguns *Princípios de Metafísica Esotérica*. Nestes reivindica a autoridade de ser porta-voz de uma “verdadeira ciência”. Era opositor da teosofia, compreendia-a como uma “democratização do hermetismo, a sua cristianização”. Morava em Lisboa. A

partir de uma carta de Pessoa a Mario de Sá-Carneiro datada em 1915 pode-se deduzir que Baldaya relacionava-se com Pessoa pelo menos desde aquele ano. Tabucchi (1984) afirma que na arca, espólio com 27543⁴¹ papéis de Fernando Pessoa, foi encontrado um cartão de visita impresso, informando seu nome e sua profissão: Raphael Baldaya, Astrólogo.

Bernardo Soares e/ou Vicente Guedes

Bernardo, o “ajudante de guarda-livros” (Cf. Pessoa, 1986), passou toda a sua medíocre vida de modesto empregado na cidade de Lisboa. Morava sozinho, num quarto alugado, na zona comercial da cidade baixa, entre Rossio e o Tejo, próximo às companhias de importação e exportação de tecidos, e trabalhava em uma delas como assistente contábil, localizada na Rua dos Douradores. Soares conheceu Fernando Pessoa numa pequena cantina chamada “Pessoa”, no qual era cliente fixo, foi em meio às mesas desse estabelecimento comercial que contou-lhe seu projeto literário, seus sonhos e presenteou-lhe o *Livro do Desassossego*, diário metafísico da mediocridade cotidiana.

Curioso o fato que entre os papéis inéditos de Pessoa foram encontrados fragmentos de um outro *Livro do Desassossego* dum certo Vicente Guedes, que Pessoa conhecera no mesmo restaurante. Se trata de uma *persona* distinta ou da mesma não temos como afirmar categoricamente. Entretanto, não é despropositado pensar – como já o fez Tabucchi (1984) – que Bernardo Soares tenha assentido com a publicação em revista, por Pessoa, de algumas páginas de seu diário com a condição de ser apresentado sob o pseudônimo de Vicente Guedes (obviamente, não podemos rejeitar o discurso contrário, isto é, um Vicente Guedes que tenha escolhido o pseudônimo Bernardo Soares).

Tentava estabelecer uma relação entre as concepções antropológicas e o ideal de perfeição em diferentes expressões religiosas. “O homem perfeito do pagão era a perfeição do homem que há; o homem perfeito do cristão a perfeição do homem que não há; o homem perfeito do budista a perfeição de não haver o homem” (Pessoa [Soares], 2006a, p. 35)

41 Cf. Moisés, 1986, p. 10.

Barão de Teive

Álvaro Coelho de Athayde, o 20º Barão de Teive, convencido de sua superioridade decidiu isolar-se na Quinta da Macieira, uma propriedade pequena afastada do centro urbano de Lisboa. Escreveu *A Educação do estóico*. Em 12 de julho de 1920 suicidou-se. Antes confessou: “Atingi, creio, a plenitude do emprego da razão. E é por isso que me vou matar”. Assim terminou o aristocrata.

No que tange a religião, externaliza sua incredulidade:

Pertenço a uma geração – supondo que essa geração seja mais pessoas que eu – que perdeu por igual a fé nos deuses das religiões antigas e a fé nos deuses das irreligiões modernas. Não posso aceitar Jeová, nem a humanidade. Cristo e o progresso são para mim mitos do mesmo mundo. Não creio na Virgem Maria nem na eletricidade. (Pessoa [Teive], 2006a, p. 22)

Entretanto, ele mesmo, sente a necessidade de crer em algo. E sente-se incomodado com isso, dizia o Barão de Teive: “O conflito que nos queima a alma (...) é o conflito entre a necessidade emotiva da crença e a impossibilidade intelectual de crer” (Pessoa [Teive], 2006a, p. 26).

Frei Maurice

Personagem literária só recentemente conhecida (Cf. Pessoa, 2006b). É um frade especial para Pessoa. Ansiava ser bom e praticar o bem, mas vivia em conflito com a sua fé religiosa. Certa vez, num jantar familiar animado. Os presentes, todos cordiais entre si, partilham da companhia excessivamente fria e inquietante do “pobre Frei Maurice” (*Id.*, p. 77). Richard Zenith, um dos mais respeitados estudiosos de Pessoa assinala: “Frei Maurice, é ele [Pessoa] próprio, uma espécie de alter-ego sombrio.” (Zenith, 2006, p.7).

Em um texto, atribuído a esta personagem, que transcrevo a seguir o frade e seus questionamentos existenciais alude à teologia agostiniana. Ei-la:

Por que sou tão infeliz? Por que metade de mim está irmanada com outra metade, a conquista de uma é a derrota da outra, e havendo derrota há sofrimento – o meu sofrimento em qualquer dos casos. Metade de mim é nobre e grandiosa, metade de mim é pequena e vil. Ambas são eu. Quando a parte de mim que é grandiosa triunfa, sofro porque a outra metade – que também é verdadeiramente eu próprio, não consegui alienar de mim – dói por isso. Quando a parte inferior de mim triunfa, a parte nobre sofre e chora. Lágrimas ignóbeis ou lágrimas nobres – tudo são lágrimas. (Pessoa [Maurice], 2006b, p. 79)

O representante clérigo das *personas* pessoanas, convive entre a necessidade de exprimir os valores morais cultivados no seio cristianismo, e

exigido aos sacerdotes da instituição religiosa ao qual está vinculado, e seus desejos particulares, os quais apesar julgá-los vil, considera-os necessários, já que segundo ele “dói-me não ser totalmente bom”.

Fingimento: o derretimento de uma religiosidade sólida

Fernando Pessoa era um fingidor, ele mesmo advertira. Sua compreensão de Religião ia além dos limites sociais estabelecidos. É o recurso da heteronomia que possibilita uma religiosidade, não *una*, visto que ele não é apenas uma pessoa, mas, pluriforme.

Zigmunt Bauman (2001), em sua obra *Modernidade Líquida* defende a tese de que há uma nova modernidade chamada “modernidade fluída”, caracterizada pela existência de uma mão invisível que desarticulou a sociedade pela ausência de padrões e referências. Tal fato, provocou mudanças na condição humana, o que exige repensar os velhos conceitos que permeavam nossas análises. Para sustentar a sua tese, Bauman argumenta analisando cinco conceitos (emancipação, individualidade, tempo/espço, trabalho, comunidade) que deveriam, na modernidade sólida, constituir um chão firme, entretanto, ao longo da história eles foram alterando-se e malogrando rigidez. Este cenário refletia uma mudança social a que denominou: modernidade líquida.

Nas análises empreendidas por Bauman dos conceitos supra-mencionados, percebemos a descrição de características bem comuns ao nosso cotidiano. Seja a incerteza da vida diária; a insegurança na cidade; laços afetivos fugazes e constituídos de maneiras superficiais; excesso de informações. Interessa-me particularmente a noção de fluidez. Antes de discuti-la, penso ser prudente caminharmos por mais uma trilha.

Georg Simmel foi um expressivo pensador do fenômeno religioso, e é nestas análises que ele desenvolve sua reflexão sobre a religiosidade, ponto nodal desta pesquisa. O uso da designação *religiosidade* não é consenso, entretanto utilizo-a aqui no sentido de “uma dimensão humana, histórica e culturalmente determinada, que se abre à transcendência, mobiliza energias e se materializa em formas cognitivas e emocionais na construção de sentido para a totalidade de existência” (*apud* Ribeiro, 2006, p. 116). Ao postular a

humanidade da dimensão religiosa, Simmel revela a profundidade da sua natureza, isto é, a propriedade de se recriar permanentemente ao longo da história, seja nas manifestações culturais e/ou nas ações interindividuais.

Desse modo, o filósofo alemão assinala no fenômeno religioso uma dinâmica evolutiva. Esse processo parte de determinadas relações (sociais e psicológicas), que podem, ou não, tornar-se formalmente religiosas:

a base subjacente da categoria religiosa é fornecida pela marcante analogia entre o comportamento do indivíduo para com a divindade e o comportamento para com a sociedade. Um aspecto essencialmente importante é o senso de dependência. (Simmel, 1997, p.110; 156).

Sob esta perspectiva, Simmel advoga um processo que se inicia com os impulsos íntimos, passando pelas relações sociais e pelo sentimento religioso e vem abocar no fato religioso.

Dado o contexto fluído como o atual, em que prepondera a desregulação institucional e cresce o número de pessoas religiosas sem religião, a distinção entre religião e religiosidade mostra-se operacional ao sustentar-se na assertiva de que “a religião não cria a religiosidade, mas esta é que cria a religião” (Simmel, 1997, p. 150). Danièle Hervieu-Léger, ao tratar as crenças contemporâneas, insere-se na vertente simmeliana. Assinada a socióloga:

O religioso não se define unicamente através dos objetos sociais (as “religiões”) nas quais se manifesta de modo compacto e concentrado. O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo ou latente, explícito ou implícito, em toda a espessura da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações (Hervieu-Léger, 1999, p.19).

Caminhemos juntos. A primeira característica da modernidade é de dar ênfase a racionalidade, em todos os domínios da ação. Entretanto, a ciência ao avançar suscita novas interrogações, passível de constituir novos centros de irracionalidade. Ademais, “a racionalidade está longe de se impor de forma uniforme em todos os registros da vida social e sobre isso somos conscientes mais do que nunca” (*Id.*, p. 30).

Uma outra característica é a autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de construir o mundo em que ele vive e de engendrar, ele mesmo, as significações que dão sentido à sua própria existência. Além disto, é uma marca da modernidade um tipo particular de organização social, caracterizada

pela diferenciação das instituições, especialização de diferentes domínios da atividade social. Obviamente, a autonomia desses domínios convive com a dependência.

O processo de emancipação está ancorado na idéia de “laicização” das sociedades modernas, isto é, a religião deixa de subsidiar os indivíduos e os grupos com conjuntos de referências, normas, valores, símbolos que lhes permitam atribuir sentido à suas vidas e às suas experiências. Na modernidade, a religião deixa de ser um código de sentido que se impõe a todos. Contudo, as sociedades tradicionais não viviam sob império absoluto da religião. E além disso, nas sociedades modernas a crença e a participação religiosa são “matéria de escolha”: são questões privadas, que resultam da consciência individual e que nenhuma “instituição religiosa ou política pode impor a ninguém” (Cf. Hervieu-Léger, 1999, p. 33).

O processo de secularização das sociedades modernas não se reduz unicamente a perda de espaço sociais e culturais da religião, com a qual é confundida comumente. Antes, ela combina de forma complexa o decréscimo da influência de grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade – que reivindica sua plena capacidade de definir seu destino – e, a recomposição, sob nova configuração religiosa, que permitiram a esta sociedade considerar-se autônoma.

Deste modo, podemos – à semelhança de Hervieu-Léger – argumentar que a oposição entre contradições do presente e o horizonte de uma realização futura cria “espaços de esperas”. Nestes emergem novas formas de religiosidades, ou novas configurações de modelos antigos, que permitem superar tal tensão. Se a solidez da modernidade rechaça a plausibilidade da religião. Seu derretimento, associado às incertezas deste novo paradigma – seja nomeado de modernidade líquida ou pós-modernidade, fez acentuar a busca da religião.

A *bricolage* das crenças

Tanto no caso da *Religiosidade em Pessoa*, quanto no contexto atual, não é o desinteresse religioso que caracteriza nossa sociedade, é sim, a configuração de uma crença que escapa às grandes religiões.

Na condição atual os indivíduos são tendentes à desregulação, isto é, subjetivam e individualizam suas crenças religiosas. E para além disso, *bricolam* seus sistema de crenças, fora de um sistema de crenças tradicionais. Tal *bricolage* liquêfaz as fronteiras entre comprometimentos religiosos. Portanto, a não adesão a determinado projeto religioso propagado por uma instituição não significa não-crença, e sim, aponta para a diversificação da própria crença, essa configuração da religiosidade pessoal muitas vezes não é comportada pelas instituições religiosas.

Obviamente, isso não exclui – em alguns - a necessidade de expressar a crença individual comunitariamente. As identificações confessionais, mesmo tendo em mente a fragilidade dos laços sociais que compõem as comunidades na contemporaneidade, contribuem para a reafirmação de venhas garantias. O desafio para tal empreendimento é buscar a unidade desconsiderando as diferenciações e valorizando as semelhanças. Este desafio não deve fomentar a construção de fronteiras fechadas, pois como lembrou Orivaldo Pimentel Lopes Jr.: “Quando tomamos a identidade como forma de narcisismo, logo nos apressamos a rejeitar as companhias que não nos alimentam o ego. Em vez disso, a identidade serve como ferramenta para o diálogo, coisa impossível de acontecer no gueto.” (Lopes Jr., 2004, p. 162).

Para Bauman, a comunidade é a promessa de “um porto seguro para os navegantes perdidos no mar turbulento da mudança constante, confusa e imprevisível”. Minha hesitação consiste em ser esse um sonho de pureza sectário, que opera segundo a distinção entre nós e eles, apartando tudo o que se considera estranho. Como ocorre nos fundamentalismos, sejam eles condomínios fechados ou nacionalismos.

Advogo que a religiosidade em Pessoa, fio condutor perseguido ao longo desse trabalho, é uma religiosidade líquida, isto é, uma versão privativa e individualizada da crença religiosa. Ele próprio, na voz de Álvoro de Campos, afirmara no poema *Passagem das Horas*: “E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente”. Assim como os sólidos que se derreteram na fase líquida da modernidade foram os elos que entrelaçaram os desígnios individuais em projetos e ações coletivas, no processo de liquêfação da religiosidade atual, os patrimônios simbólicos das religiões tradicionais

entrelaçam-se com aspectos e/ou concepções de outros universos religiosos (não-tradicionais).

A liquidação dos sólidos expõe um tempo de desapego e provisoriedade. Uma religiosidade fluída e maleável remete a uma sensação de leveza – talvez uma insustentável leveza, que pode ser associada à liberdade individual.



(In)Conclusões

Não me venham com conclusões
Álvaro de Campos

*E depois de termos construído um altar
para a Luz invisível,
podemos sobre ele colocar
as pequenas luzes
para as quais os nossos olhos foram feitos.*
T. S. Eliot

À semelhança de Campos, não me sinto confortável diante de conclusões. Conclusões são chaves que fecham (do latim, *com* e *claudere*, que significa fechar com). Por isso objetivo, nestas páginas finais, retomar aquilo que tenho me proposto ao longo de todo trabalho.

Embora os críticos, os estudiosos de Fernando Pessoa sejam unânimes em dizer que a ânsia em conhecer o oculto, o inefável, o (sobre)natural, ou seja, a abertura para uma espiritualidade é central na produção do poeta português. Poucos estudos existem no sentido de tentar configurar os contornos desse imaginário religioso.

Os que se arvoraram em fazê-lo o fizeram dentro do paradigma da exclusão. Explico, trataram de forma monolítica a questão da religiosidade. Sob a égide do princípio do terceiro excluído. Pessoa era pagão OU maçom OU católico OU cético. Sempre uma coisa “ou” outra. A epistemologia que os sustentavam só lhes permitia isso. A partir da crise de conceitos da modernidade tornou-se necessário pensar as mesmas coisas de outras maneiras. Foi isso que propus-me.

Por volta de 1928, numa obra intitulada *A terra e os devaneios da vontade*, Bachelard lembrava que racionalizar a literatura não era função da investigação literária, sua função deveria ser maravilhar-mo-nos com as imagens. A crítica seria portanto uma contínua aventura do conhecimento. Para o francês, só se pode estudar aquilo que se sonhou primeiro, isto é, a ciência começa muito mais com um devaneio do que com uma experiência. É preciso vivenciar a imagem, no momento em que ela aparece. Tentei levar comigo esse conselho.

O próprio Pessoa, na voz de Antônio Mora, impõe a necessidade

“uma nova forma de olhar e sentir”. Um dos versos que lida diretamente com a questão religiosa no qual deparei-me ao longo da pesquisa expõe a complexidade do pensar pessoano. Cito-o:

A diferença entre Deus e nós deve ser não de atributos, mas da própria essência do ser. Ora tudo é o que é. Portanto Deus é não só o que é mas também o que não é. Confunde-nos com isso. (Pessoa, 2006a, p. 9)

Obviamente, a leitura da extensa obra de Pessoa que realizei não é neutra. Ela é sim ditada pelo processo bio-psico-sociológico que vivi. Permeiam meu imaginário a linguagem religiosa. As páginas desse trabalho são, pois, fruto de uma leitura cujo elemento de mobilização é o prazer de ser capturado pelas imagens poéticas de Pessoa, e de rever nelas, muitas imagens do meu imaginário. Se o crítico literário lê tudo e julga tudo, não sê-lo libertou-me para ler e comentar aqui o que me agrada.

Richard Zenith (2006b) apontou que “A temática acerca de Deus, ou dos deuses, e da nossa relação com eles” (*Id.*, p. 5) foi a temática que mais inspirou Fernando Pessoa. Além dele, Cleonice Berardinelli, aclamada como uma das principais estudiosas da obra de Fernando Pessoa, define-o como uma pessoa com “febre de além”, e afirma que o “espírito religioso” do poeta é tema central da poesia pessoana. Testificamos isso ao longo da pesquisa.

Para tentar demonstrar que a pluralidade religiosa a qual vivenciamos em nossos dias fora vivido por Pessoa, e por todas as pessoas do Pessoa. E, para dar vazão a este *coterie* religioso que vivia nele, restava-lhe fazer uso da despersonalização e multiplicação do seu eu, dando-lhe diferentes vozes, distintas concepções de atingir (ou não atingir) o sagrado.

Compreendo, portanto, a heteronímia além da idéia de disfarce. Penso que esta representa uma forma profunda de desvendamento, de dar voz aos paradoxos e contradições de uma compreensão dividida do real. Assinto com a afirmação de Madalena Vaz Pinto, que “os heterônimos estão irremediavelmente ligados entre si, como por um fio que, ao ser tocado, inevitavelmente altera a todos as posições.” (1999, p. 49). Acrescente-se o fato de não ser possível desenredá-los e chegar a uma fonte primária que possa alimentá-los. Para adentrar na poética pessoana é preciso considerar sua unicidade em diálogo com sua pluralidade. Fí-la cômico do desafio.

Assim, percorri trilhas em Fernando Pessoa (*ipse*), Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro Campos. Trabalhei com algumas imagens poéticas tentando seguir o conselho bachelardiano “pede-se ao leitor de poemas que não encare a imagem como objeto, muito menos como um substituto do objeto, mas que capte a sua realidade específica” (Bachelard, 1993, p.4). Assim mergulhei em cada uma das partes de Pessoa como se fosse o todo, mas sem esquecer que é apenas uma parte.

Ao longo do caminho percebi o quanto, Reis apostava na forma, Campos empenhava-se na sensação, Pessoa arriscava-se nos símbolos e Caeiro não se preocupava com nada, apenas existia. Tudo por intermédio da poesia que é desobrigada do mito e da razão, mas que contém em si a convergência de ambos. Como bem lembrou Morin (2005) “O estado poético nos transporta através da loucura e da sabedoria para além delas.”.

Fiz aproximações das imagens poéticas com universos simbólicos pertencentes a religiões diferentes, tentando mostrar a pluralidade da Religiosidade em Pessoa. Ao fazê-lo, percebi que no âmbito das imagens a relação entre exterior e a intimidade não é uma proporção equilibrada.

No último capítulo, denominado *As pessoas do Pessoa e a religiosidade “fingida”*, trouxe de início as demais *personas* do Pessoa, aquelas menos conhecidas, mas que comprovavam minha proposição de que seria imprudente reduzir a religiosidade pessoana a uma única forma, ou expressão, seja ela qual for. Alexander Seach, Antônio Mora, Raphael Baldaya, Bernardo Soares/Vicente Guedes, Frei Maurice, são apenas alguns dos 72 heterônimos existentes, mas estes também trazem em seus textos – poéticos ou prosaicos – elementos que possibilitam incluí-los na discussão aqui proposta.

Neste mesmo capítulo fiz uma incursão teórica para tentar mostrar como a Religiosidade em Pessoa, é um fenômeno não somente aplicável ao poeta português, mas possível de ser detectável no nosso contexto em qualquer indivíduo. Tentei apontar para a possibilidade de estarmos vivenciando uma liquidação da religiosidade.

Não fiz uma leitura integral da temática, nem muito menos definitiva. Urge que o profícuo encontro entre arte, ciência e religião, multiplique as ampliações necessárias para a compreensão da existência. Longe do

pensamento disjuntivo-redutor, não objetivando abarcar toda realidade humana, mas na tentativa de compreender nossa compreensão do mundo.

Existe muito a ser explorado, a exigüidade de tempo não me permite fazê-lo – não agora. O que temos aqui são apenas – fazendo uso não mais do Pessoa, mas de seu poeta preferido, Eliot: “as pequenas luzes para as quais nossos olhos foram feitos”. Fica o desejo que esta dissertação possa ter sido para quem lê tão prazerosa como a foi para mim.



Referências

Geral

- ALVES, Rubem. **Creio na ressurreição do corpo**. São Paulo: Paulus, 1984. 5ª Ed.
- ALVES, Rubem. **Lições de Feitiçaria: meditações sobre a poesia**. São Paulo: Loyola, 2003.
- ALVES, Rubem. **A festa de maria**. Campinas: Papyrus, 1996.
- ALVES, Rubem. **Perguntaram-me se acredito em Deus**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.
- ALMEIDA, Maria da C. Complexidade, do casulo à borboleta. *IN*: CASTRO, Gustavo; Et. al. **Ensaio de Complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997. P. 25-46.
- ALMEIDA, Maria da C.; KNOBB, M.; ALMEIDA, M. A., **Polifônicas Idéias: Por uma ciência aberta**. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do Espaço**. Trad. de Joaquim José M. Ramos; Remberto Francisco Kuhnem; Antônio da Costa Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção “Os Pensadores”).
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad.: Antônio de Pádua. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Trad.: José Américo Pessanha. São Paulo: Difel, 1985.
- BACHELARD, Gaston. **A chama de uma vela**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BACHELARD, Gaston. **Fragmentos de uma poética do fogo**. Trad.: Norma Telles. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara**. Trad: Julio Castañon Guimarães. Lisboa: Edições 70.[s/d]
- BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BARBOSA, Elyana & BULCÃO, Marly. **Bachelard: Pedagogia da razão, pedagogia da imaginação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-estar da pós modernidade**. Trad: Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Trad.: Carlos Alberto Medeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

- BLAVATSKY, Helena. **A voz do silêncio**. Trad.: Fernando Pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CASTRO, Gustavo; *Et all.* (Org.) **Ensaio de Complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- CHURCHILL, Winston S. **A history of the English Speaking Peoples**. London: Cassel and Company, 1958.
- CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Trad.: Antônio Angonese. Bauru/SP: EDUSC, 1999.
- DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DOSTOIEVSKY, Fiodor M. **O idiota**. São Paulo: Editora 34.
- DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico**. Trad: Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1998.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad: Paulo Neves São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ECO, Humberto. **A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica**. São Paulo: Perspectiva, Editora da USP, 1971.
- ECO, Humberto. **Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporânea**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIOT, T. S., **Poesia**. Trad.: Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- EPICURO Et al. **Antologia de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FREUD, Sigmund. **Os chistes e a sua relação com o inconsciente**. Trad: C. Magalhães de Freitas. Imago Editora, 1996.
- GALENO, Alexandro. **Antonin Artaud – a revolta do anjo terrível**. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- GELLNER, Ernest. **Pós modernismo, Razão e Religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- GOMES, Ana Laudelina F., Editorial. *IN: Gaston Bachelard*. Cronos: Revista do Programa de Ciências Sociais da UFRN, v. 4, n. 1/2, 2003.
- GOMES, A. L. F. . A demiurgia da mão no cosmos poético de Sertania, de Nivaldete Ferreira. Cronos, Natal, v. 4, n. 1 e 2, p. 49-56, 2003.
- GULLAR, Ferreira. *In: Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 10 de novembro de 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999. 198p.

- HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo, 1998.
- HOURCADE, Pierre. **Temas da literatura portuguesa**. Lisboa: Moraes, 1978.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Poesia**. Monique: Humboldt n 24,1971, p. 39.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad:Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os Pensadores).
- KIEKEGAARD, Sören A. **Diário de um sedutor ; Temor e tremor ; O desespero humano**. Trad.: Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção “Os Pensadores”).
- KUBRUSLY, Cláudio A. **O que é fotografia?**. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo, Perspectiva, 1996.
- LAROJO, Marisa. **O que é Literatura?**. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Pimeiros Passos).
- LOPES JR., Orivaldo P. **O Espelho de Procrusto** (tese de doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC, 2003.
- LOPES JR., Orivaldo P. Sou evangélico. Quem sou eu?. *IN: Congresso Brasileiro de Evangelização, Missão integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa/MG: Ultimato, 2004.
- LUHMANN, N. **Funzione della religione**. Brescia: Morcelliana, 1991.
- MACHADO, Arlindo. **A ilusão especular**. São Paulo, Brasiliense/ Funarte, 1984.
- MACIEL, Elter D. **O drama da conversão: Análise da ficção Batista**.(Cadernos do ISER). Rio de Janeiro: ISER; Achiamé, 1983.
- MAGALHAES, Antonio C., *IN: Teologia e Literatura*. Cadernos de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernado do Campo: Umesp, 1997.
- MANZATTO, Antônio. **Teologia e literatura: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- MARTN, Scarlett. **A irrecusável busca de sentido: autobiografia intelectual**. Cotia, SP: Ateliê Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.
- MEGIANNI, Ana Paula Torres. **O jovem encantado: aspectos da construção e personificação do mito messiânico português**. (Dissetação de Mestrado). Faculdade de História da USP. São Paulo, 1995.
- MOISÉS, Maussaud. **A Literatura Portuguesa**. 22a ed. São Paulo: Cultrix, 1986. p. 23-37.
- MONDIN, Batista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Trad. José Fernandes e Luiz Antônio Miranda. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- MORAES Fº, E. (org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. Col. Grandes

Cientistas Sociais. 188p

MORIN, Edgar. **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Europa-América, 1986.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

MORIN, Edgar. **Amor, Poesia, Sabedoria**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 7ª Ed.

MORIN, Edgar. **O Método III**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1999.

MORIN, Edgar. **Meus demônios**. Trad.: Leneide duarte e Clarice Mereles. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. e notas de Rubem Rodrigues Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PAIVA, Rita. **Gaston Bachelard a imaginação na ciência, na poética e na sociologia**. São Paulo: Annablumme; Fapesp, 2005.

PAZ, Octávio. **O arco e a lira**. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PAZ, Octávio. **Signos em rotação**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Inútil Poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

POE, Edgar Allan. **Poesia e Prosa**. Tradução Oscar Mendes. Porto Alegre: Globo, 1960.

PRIGOGINE, Ylia. **O nascimento do tempo**. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, [s/d].

RIBEIRO, J. C. **Georg Simmel, pensador da religiosidade moderna**. São Paulo: PUC/SP, Revista de Estudos da Religião. Nº 2, Ano 2006.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é Magia?**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

SAINT-EXUPERY, Antoine de., **O pequeno Príncipe**. Trad. Dom Marcos Barbosa. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre a ciência**. Porto: Ed. Afrontamento, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Porto: Ed. Afrontamento, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SARAMAGO, José. **Cadernos de Lanzarote**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SARAMAGO, José. *In: JL*. Lisboa, 26 de novembro de 1985.

SILVA, Anaxsuell F. **O Falar de Deus: introdução ao estudo sócio-científico do**

púlpito cristão. (monografia de graduação em Ciências Sociais). Natal/RN: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**. São Paulo: Jorge Zahar, 2001.

SIMMEL, G. **Essays on Religion**. Yale: Yale University Press - Durham, 1997. 223p.

SMITH, Huston. **Por que a religião é importante: O destino do espírito humano num tempo de descrença**. Trad. Euclides L. Calloni e Cleusa M. Wosgrau. São Paulo: Cultrix, 2002.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para céticos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI**. [tradução de Maria Luíza X. De A. Borges]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUSA, Ilza M. **Câmara Cascudo: viajante da escrita e do pensamento nômade**. Natal, RN: Edufrn, 2006.

TILLICH, Paul. **Textos Selecionados**. São Paulo: Fonte editorial, 2007.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2004.

Teologia e Literatura. Cadernos de Pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernado do Campo: Umesp, 1997.

VATTIMO, Gianni. **A tentação do realismo**. Trad. de Reginaldo de Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores; Inst. Italiano de Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Barcarena: Editorial Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

WEBER, Max. **A objetividade do conhecimento nas ciências sociais**. *IN: Grandes Cientistas Sociais*. Org. Gabriel Cohn. Trad.: Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1986.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 4ª ed. São Paulo: Ed. Cutrix, 1980.

WILLAIME, J-P. e HERVIEU-LÉGER, D. *Sociologies et Religion - approches classiques*. Paris: PUF, 2001. 288p.

Sobre Fernando Pessoa

- ABDO, Sandra. **Fernando Pessoa: Poeta cético?**. Tese de Doutorado apresentada a Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.
- ALCÂNTARA, Maria Beatriz Rosário de. **Fernando Pessoa e o movimento futurista de Álvaro de Campos**. Brasília: Fundação Waldemar de Alcântara, 1985.
- ANTUNES, Alfredo. **Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1983.
- AZEVEDO, Murilo Nunes. **Variações em torno de temas teosóficos**. Rio de Janeiro: Teosófica, 1955.
- AZEVEDO, Murilo Nunes. Fernando Pessoa o teósofo. *IN: BLAVATSKY, Helena. A voz do Silêncio*. (introdução). Tradução de Fernando Pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- BARBOSA, Frederico. **Pessoa além dos heterônimos**. *Cult – Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, Ano II, p. 50 – 51, janeiro de 1999.
- BERARDINELLI, Cleonice. **Fernando Pessoa: outra vez te revejo...** Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2004.
- COELHO, Antônio Pina. **Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa**. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.
- COELHO, Jacinto Prado. **Diversidade e unidade em Fernando Pessoa**. São Paulo: Verbo/Edusp, 1977.
- COSTA, Dalila P. da. **O esoterismo em Fernando Pessoa**. Porto: Ed. Lello & Irmão, 1978. 2ª ed.
- DÉCIO, João. **Quatro autores da literatura portuguesa: Luís de Camões, Eça de Queirós, Fernando Pessoa e Vergílio Ferreira**. Blumenau, SC: Edifurb, 2003.
- DAUNT, Ricardo. **T.S. Eliot e Fernando Pessoa: Diálogos de New Haven**. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- FERRAZ, Heitor. **O poeta do exílio**. *Cult – Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, Ano II, p. 50 – 51, janeiro de 1999.
- GAMA, Rinaldo. **O drama da linguagem**. *Cult – Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, Ano II, p. 40 – 43, janeiro de 1999.
- GAMA, Rinaldo. **O guardador de signos – Caeiro em Pessoa**. São Paulo: Perspectiva/Instituto Moreira Sales, 1995.
- GARCEZ, Maria Helena Nery. **O tabuleiro antigo: uma leitura do heterônimo Ricardo Reis**. São Paulo: Edusp, 1990.
- LOURENÇO, Eduardo. **Fernando Pessoa revisitado**. Porto: Inova, 1973.
- MESQUITA, André. **Fernando Pessoa: o ocultismo na ótica poética**. Rio de Janeiro: Uapê, 1996.
- MOISÉS, Massaud. **Fernando Pessoa: O espelho e a esfinge**. São Paulo:

Cultrix, 1998. 2a. ed.

MOISÉS, Carlos Felipe. **Fernando Pessoa: almoxarifado de mitos**. São Paulo: Escrituras Editora, 2005.

NOGUEIRA, Lucila. **A lenda de Fernando Pessoa**. Recife: Associação de Estudos Portugueses João Emerenciano, 2003.

NUNES, Benedito. **O dorso e o tigre: ensaios**. São Paulo: Perspectiva, 1969.

ORDOÑEZ, Andrés. **Fernando Pessoa, um místico sem fé**. Tradução Sônia Regina Cardoso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

PAPUS. **A reencarnação**. São Paulo: Pensamento, 1976.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Fernando Pessoa: alguém do eu, além do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1990. 2ª ed.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Introdução ao Desassossego. *IN: Livro do Desassossego*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

PINTO, Madalena Vaz. **A festa da fragmentação**. *Cult – Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, Ano II, p. 48 – 49, janeiro de 1999.

QUADROS, Antônio. **Fernando Pessoa: vida e personalidade de um gênio**. Lisboa: Ed. Quixote, 1984. 2ª ed.

QUESADO, Clécio. **Labirintos de um livro à beira-mágoa: Análise de Mensagem de Fernando Pessoa**. Rio de Janeiro: Elo Editora, 1994.

SAFRA, Gilberto. **Fernando Pessoa e a condição humana**. Aula ministrada em 11/05/2005. Disponível em DVD. São Paulo: Edições Sobornost, 2005.

SEABRA, José Augusto. **Fernando Pessoa ou o poetodrama**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

SEABRA, José Augusto. **O heterotexto pessoano**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

SEGOLIN, Fernando. **As linguagens heteronímica pessoanas: poesia, transgressão, utopia**. São Paulo: Educ, 1992.

SEVERINO, Alexandrino E. **Fernando Pessoa na África do Sul**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SIMOES, João Gaspar. **Vida e obra de Fernando Pessoa – história de uma geração**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1950.

TABUCCHI, Antonio. **Pessoana mínima**. Coleção Temas Portugueses. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

TABUCCHI, Antonio. **Os três últimos dias de Fernando Pessoa**. [Tradução de Roberta Barni]. Rio de Janeiro: Rocco, 1996

ZENITH, Richard. Notas Prévias, introdução e comentários. *In: Fernando Pessoa, escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*. Trad.: Manuela Rocha. São Paulo: A girafa editora, 2006.

ZENITH, Richard. Prefácio. *In: PESSOA, Fernando. Aforismos e afins*. [tradução Manuela Rocha]. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

Do Fernando Pessoa

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

PESSOA, Fernando. **A educação do Estóico / Barão de Teive**. Lisboa: Assírio&Alvim, 2001. 2ª ed.

PESSOA, Fernando. **O Banqueiro anarquista e outras prosas**. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

PESSOA, Fernando. **Páginas íntimas e de auto-interpretação**. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto Prado Coelho. Lisboa: Edições Ática, 1966.

PESSOA, Fernando. **Aforismos e afins**. [tradução Manuela Rocha]. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a

PESSOA, Fernando. **Mensagem. Poemas Esotéricos**. Espanha: Archivos / CSIC, 1993. (Edição crítica coordenada por José Augusto Seabra).

PESSOA, Fernando. **Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal**. [Tradução Manuela Rocha]. São Paulo: A Girafa Editora, 2006b.

PESSOA, Fernando. **As origens e essência da Maçonaria**. São Paulo: Landy Editora, 2006c.

PESSOA, Fernando. **Obras em Prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.

PESSOA, Fernando. **Ficções do interlúdio/1: Poemas completos de Alberto Caeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PESSOA, Fernando. **Ficções do interlúdio / 2-3: Odes de Ricardo Reis; Para além do outro Oceano de Coelho Pacheco**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983. 4ª ed.

PESSOA, Fernando. **Obras Poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1966.

PESSOA, Fernando. **Poemas**. (Org. de Cleonice Berardinelli). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

PESSOA, Fernando. **Textos Filosóficos**. Org. Antônio Pina Coelho. Lisboa: Ática, 1968.