

**PESSOA-CAEIRO:
LIBERDADE E *INCONCEITOS* METAFÍSICOS
PERSPECTIVAS ESPINOSANAS**

PAULA MARÇALO VIEGAS

Tese de Doutoramento em Estudos Portugueses

Janeiro, 2013

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Estudos Portugueses, realizada sob a orientação científica de Luís de Oliveira e Silva.

A todos os que foram, como ervas, e ninguém soube arrancar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Luís de Oliveira e Silva, a palestra sobre Fernando Pessoa onde alertou para o interesse de aprofundar a relação entre a poesia de Caeiro e a filosofia de Espinosa.

A sugestão revelou-se proveitosa. Pude experimentar a satisfação talvez espinosana, rara e difícil de alcançar, de descobrir na ficção do Mestre uma forma de cumprir esteticamente o percurso de vida traçado na *Ethica*.

**PESSOA-CAEIRO: LIBERDADE E *INCONCEITOS* METAFÍSICOS
PERSPECTIVAS ESPINOSANAS**

**PESSOA-CAEIRO: FREEDOM AND NON-CONCEPTUAL
METAPHYSICS
SPINOZAN PERSPECTIVES**

PAULA MARÇALO VIEGAS

RESUMO

A liberdade da metafísica sem metafísica de Caeiro é a alegria espinosana de ver, com o intelecto nos sentidos, que o Ser existe e que a realidade das coisas está na sua essencial diferença. O poeta que canta e ama a Natureza constrói-se nas emoções verdadeiras de quem nada mais quis senão trazer ao Universo o Universo ele-próprio. Amar a Natureza significa para Caeiro a aceitação da sua *ordo et connexio* do ponto de vista da imanência. A poesia do pastor de ideias adequadas, modo estético de viver a divindade virtual de cada homem, conflui assim com as linhas de força da *Ética* de Espinosa. O projecto ético de beatitude, quer para o heterónimo de Pessoa, quer para o filósofo de ascendência portuguesa, traça-se num mapa onde a ideia de uma mente livre é a ideia de um corpo perfeito, capaz de muitas coisas; entre elas, intuir-se modo da Substância.

PALAVRAS-CHAVE: Beatitude, Caeiro, Espinosa, *Ética*, Liberdade, Metafísica, Natureza, Ser, Substância, Universo.

ABSTRACT

The freedom of Caeiro's non-conceptual metaphysics is akin to the Spinozan joy of seeing, with the intellect rooted in the senses, that Being exists and that the reality of things lies in their essential difference. The poet who sings and loves Nature builds himself out of the genuine emotions of one just seeking to deliver to the Universe the Universe itself. For Caeiro, loving Nature means accepting its *ordo et connexio* from a perspective of immanence. The Shepherd's poetry, an aesthetic way of living the virtual divinity within each man, is therefore in line with Spinoza's Ethics. For both Pessoa's heteronym and Spinoza, blessedness is an ethical project in which the free mind is the idea of a perfect body that knows itself as a mode of Substance.

KEYWORDS: Being, Blessedness, Caeiro, Ethics, Freedom, Metaphysics, Nature, Spinoza, Substance, Universe.

ÍNDICE

Introdução	9
Capítulo I: A reflexão filosófica no espaço literário Pessoa	
I. 1. A dimensão fáustica da estética pessoana	12
I. 2. Pessoa e a tradição romântica: entre Kant e Espinosa.....	41
I. 3. Espinosa no <i>caminho da serpente</i> : intersecções	73
Capítulo II: Caeiro e Espinosa	
II. 1. Mania metafísica e teoria espinosana dos afectos.....	140
II. 2. <i>De Intellectus Emendatione</i> : ilusões da consciência, ilusão dos valores.....	163
II. 3. Fingir é conhecer-se: uma questão de imaginação.....	197
Capítulo III: Da liberdade como via de acesso à <i>beatitudo</i>	
III. 1. A experiência estética como terceiro grau de conhecimento.....	259
III. 2. <i>Deus siue Natura, Amor Rerum Intellectualis</i>	287
Conclusão.....	298
Bibliografia	305

LISTA DE ABREVIATURAS

I – Obras de Fernando Pessoa

AC para **Poesia de Alberto Caeiro**

EC para **Edição Crítica de Fernando Pessoa**

FI para **Ficções do Interlúdio**

GL para **Escritos sobre Génio e Loucura (vol. VII, Tomo I, da Edição Crítica)**

GR para **Guardador de Rebanhos (in Poesia de Alberto Caeiro)**

H para **Heróstrato**

HD para **Hora do Diabo**

LD para **Livro do Desassossego**

OAM para **Obras de António Mora (vol. VI da Edição Crítica)**

PAC para **Prosa de Álvaro de Campos**

PIA para **Prosa Íntima e de Autoconhecimento**

PPC para **Pessoa por Conhecer**

TF para **Textos Filosóficos**

Utilizaremos a sigla **bdp** para referir obras constantes da **biblioteca digital Fernando Pessoa**

II – Obras de Espinosa

CM para **Cogitata Metaphysica**

E para **ETHICA**

KV para **Curto Tratado**

PP para **Princípios da Filosofia de René Descartes**

TIE para **Tratado da Reforma do Entendimento**

TP para **Tratado Político**

TTP para **Tratado Teológico-Político**

def para **definição**

dem para **demonstração**

p para **proposição**

sc. para **escólio**

Introdução

Esta dissertação põe em relevo a confluência do naturalismo de Alberto Caeiro com as perspectivas filosóficas de Espinosa, no âmbito de uma experiência artística que Pessoa, no *Livro do Desassossego*, pela voz de Bernardo Soares, validou enquanto «cumprimento intelectual do ser», apenas possível quando «Ser é estar livre»¹.

A força de tais afirmações, subjacente à estética pessoana, concita a liberdade, uma liberdade positiva, como necessidade de perseverar naquilo de que se é capaz, o que em Caeiro se traduz na vontade de existir de acordo com a Natureza; no poder de, com o corpo deitado na realidade, cumprir o ser na depuração de ideias inadequadas sobre o mundo, na renúncia a *inconceitos* como o de infinito, que os gregos não tinham, segundo Álvaro de Campos. Liberdade porque Caeiro quer abolir a lei das ficções do Outro sobre a Realidade e deseja atingir a presença a si mesmo no compreender, ou intuir, o Absoluto fora dos limites do sujeito, o que equivale a ser todo exterior, parte da Natureza sem um todo.

O ser poeta de Caeiro é a alegria da obediência a esta liberdade necessária, bem como o silenciar do *Leitmotiv* fáustico na obra pessoana. Por um lado, o mestre rejeita, como *inconceito*, a deriva no infinito e defende que tudo é uma coisa não ser outra coisa; mas, por outro, tende para a inconceptualização, para uma metafísica sem metafísica porque livre de abstracções, isto é, para uma metafísica de sensações sem conceito. Assim, a expressão *inconceito* dá conta quer da vontade de finitude, quer da marca apofática da estética caeiriana.

O heterónimo fundamenta o regresso contemporâneo ao paganismo. Pela mão de António Mora, que sistematiza a sua visão instintiva, ou intuitiva, da vida, aparece como contratase à *Crítica da Razão Pura*, para repor a «verdade em si [...] ou seja a Realidade-em-si cosubstancia da pluralidade-em-si»². Esta noção estruturante da poesia caeiriana condiz com a *essentia actuosa* de Espinosa, o poder de existir do Ser,

¹ Soares, Bernardo, 2003. *Livro do Desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 50, 234 (de ora em diante *LD*)

² 2002. *Edição Crítica de Fernando Pessoa, Obras de António Mora*. Vol VI, Lisboa: INCM, p. 291 (de ora em diante *OAM*)

necessariamente expresso nos seus modos. Assim parece resolver-se a complexa relação de finito e infinito, busílis pessoano. Como observou Friedrich Schlegel, em *Ideen*, «Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen».¹ A noção espinosana de *conatus* dá conta desse finito a moldar o infinito de que também é constituído. O humano compreende essas duas regiões. Procuraremos expor, então, de que modo a estética do pastor fictício convoca, para além de concepções helenísticas, o projecto ético de Espinosa, que o dealbar do Romantismo na Europa perfila ante o criticismo kantiano.

No primeiro capítulo desta tese, problematizamos os indícios do debate entre uma filosofia da Consciência e uma filosofia da Substância no espaço literário Pessoa, herdeiro da teorização romântica do fenómeno estético. O confronto entre kantismo e espinosismo desempenhou nessa teorização capital importância. Labarthe e Nancy, para quem o berço do romantismo é a filosofia, vêm no absoluto literário dos Frühromantiker, os de Jena e do jornal *Athenäum*, o momento da invenção da literatura como teoria, como crítica, resultante de uma tripla crise: a da burguesia, a da política, modelada pela Revolução francesa, e a do kantismo. Esse absoluto literário, segundo os ensaístas franceses, «*infinetiza*»² o pensamento da totalidade e do sujeito num processo de escrita fragmentária que subsiste como inconsciente da modernidade e, quanto a nós, do universo pessoano. Pessoa formou-se com os românticos, numa *Weltanschauung* de algum modo tutelada pelo polémico e fértil regresso a Espinosa. Até nos poetas assumidos como influência, mais do seu convívio estético, o influxo espinosano é marcante.

O judeu de origem portuguesa, da Vidigueira, em alguns aspectos seu parente intelectual, contou-se entre os muitos encontros do poeta com sistemas filosóficos sobre que reflectiu. Alguns deles terá conhecido de forma indirecta, na exegese de comentadores, mas adquiriu e conservou pela vida fora a tradução francesa da *Ethica*, ao contrário das obras de outros pensadores que menciona, mas de que não restam

¹ Schlegel, August & Friedrich, 1800. *Athenaeum*. Dritten Bandes Erstes Stück. Berlin: Heinrich Frölich, p. 21.

² Lacoue-Labarthe and Nancy, 1988. *The Literary Absolute*. State University of New York Press, p. 15

vestígios na biblioteca particular. Não a perdeu nas múltiplas andanças nem se desfez dela.

Não é sem razão, quanto a nós, que Joaquim Montezuma de Carvalho vislumbra em Caeiro a «lição de Espinosa»¹recriada, o prolongamento e a repetição do mestre holandês, que Pinharanda Gomes admite ter sido conviva íntimo, ligação profunda, de Pessoa. Desta matéria nos ocupamos no segundo capítulo, onde lemos a teoria pessoana da arte, centrada na emoção, bem como a mania da dúvida metafísica que a percorre, à luz da teoria espinosana dos afectos e da imaginação. A dita lição não se restringe à mesma concepção monista, imanente, do Ser identificado com um Deus impessoal, um *Deus sive natura*; abrange o serenar da *fluctuatio animi* pessoana na *laetitia* de um Caeiro que compreende um corpo apto para muitas coisas e se furta, pela faculdade livre da imaginação, à passividade de uma existência entregue às «mentiras dos homens»². A imaginação caeiriana, fiel a sensações-radiações do Ser, abre caminho a uma experiência estética próxima do terceiro género de conhecimento espinosano.

O último capítulo desta investigação aprofunda a relação entre a ciência de ver, o amor das coisas-axioma da poesia caeiriana, e a *scientia intuitiva* de onde nasce, na parte V da *Ethica*, o amor intelectual de Deus-Substância, a sensação de algo eterno em nós. Estética e Ética, como sugeria Guilherme Castilho, em 1927, no artigo crítico da *Presença* sobre a obra de um poeta optimista no seu determinismo de raiz, entrelaçam-se na mesma ideia de Realidade como perfeição, isto é, na ideia de que quanto mais intensamente se existe maior grau de perfeição, de consubstanciação, se atinge.

Caeiro, o heterónimo-interlúdio do desassossego, finge a beatitude espinosana, a alegria intelectual de compreender que se vive *sub species aeternitatis* na dimensão sem-prémio do *unbeyond*, percebido por Campos como território do seu Mestre.

¹ Carvalho, Joaquim Montezuma, 1992. «Posfácio» in *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, p. 489

² Caeiro, Alberto, 2009. *Poesia*, Lisboa: Assírio & Alvim, p. 60 (de ora em diante AC)

Capítulo I: A reflexão filosófica no espaço literário Pessoa

1. A dimensão fáustica da estética pessoana

« - Serás capaz de me dizer em geral o que é a mimese?
Porque eu, por mim,
não entendo lá muito bem o que ela pretende ser. »

Platão, *República*, Livro X

«Eis o que me disseram, dirigindo-se a mim, as deusas,
Musas do Olimpo, filhas de Zeus detentor da égide:
‘Pastores que habitais os campos, triste vergonha, que só tendes estômago!
Nós sabemos dizer muitas falsidades, que se parecem com a verdade;
mas também, quando queremos, proclamamos verdades.’»

Hesíodo, *Teogonia*, 24-28

A inquietação filosófica entretece o *logos* da estética pessoana, marcada pela tensão entre a angústia fáustica, a inquietude de existir, e a paz da visão intuitiva caeiriense. Caeiro pretende-se o recorte grego do Eu, o fragmento que, no cimo do outeiro estrategicamente instituído desde o primeiro poema de *O Guardador de Rebanhos* como *Monte Abiegno*, preenche, *tant mal que bien*, a ânsia de «intellectual joy», «joy

of comprehending, of understanding»¹, expressa nas notas juvenis para o estudo sobre a degeneração. Neste projecto de ensaio, a tristeza vem da infelicidade intelectual, da mania da dúvida. O *logos* da arte de Pessoa, o seu discorrer, vai da sombra de um pensar que enche eternamente o tonel das Danaides até à *intellectual joy* caeiriana, afim da *scientia intuitiva* espinosana.

Wolfson, num ensaio sobre duas figuras maiores do pensamento medieval hebraico, Halevi e Maimónides, distinguiu o espírito grego do judeu do seguinte modo:

*The Jews who beheld life subjectively, as it had reflected itself in their own consciousness, saw in it only change and instability, for consciousness is a stream, and the pulse of life is never at rest. [...] reality, their consciousness of the world, was conceived by them as in flux. The Greeks, on the contrary, beholding the world objectively, saw the law and order existing in it, the principles governing natural phenomena, the perfect arrangement of the parts of the universe and their harmonic unity of interadaptation. [Wolfson, *The Jewish Quarterly Review*, 1912: p. 299]*

Caeiro, alto e claro espírito pagão, objectividade pura, aparece envolto no dissídio grego dos reconstrutores do paganismo com a matriz judaico-cristã da civilização. Mas pecou, como Reis, por não praticar «dentro em» si o «instincto da libertação», a sua superioridade (*OAM*, p. 243). Nem sempre faz «da harmonia, da disciplina, e da moderação a cidadella» grega contra o perigo das ideias crististas, do «culto subjectivo da pessoa humana», da «perda da noção das realidades naturais e humanas» (*ibid.*, pp. 244-245). É um grego que «tece a sua teia de interpretações» sobre a natureza, o amor e a morte, os «3 factos mais notáveis da experiência humana», em meio da corrente instável de uma consciência incapaz de construir (*ibid.*, p.248). Daí o pecado apontado por Mora, para quem a «Consciência individual é uma doença da Realidade» (*ibid.*, p. 331).

A alegria caeiriana, tecida num amor da natureza que irrealiza a morte, pode imitar o regresso à sensibilidade grega, mas traduz o esforço de um intelecto moderno para simplificar o complexo, para cultivar um «ascetismo sem compensações» e «sem premio de mando» (*ibid.*, p. 289). Esforço que, quanto a nós, aproxima a ciência de ver da estratégia ética de Espinosa, o judeu heterodoxo, para alcançar a ciência intui-

¹ 2006. *Edição Crítica de Fernando Pessoa, Escritos Sobre Génio e Loucura*. Vol. VII, Tomo I. Lisboa: INCM, p.102. (de ora em diante *GLI* e *GLII*)

tiva. Também no centro da filosofia espinosana estão o amor, a natureza, e a vitória sobre a morte pela intuição da eternidade.

Com o devido respeito, Mora, o teorizador dos instintos de Caeiro, opunha a uma época contemporânea pobre de pensadores, apesar da plena liberdade, os espíritos incomparáveis dos «antigos philosophos – Spinoza, Leibnitz» (*ibid.*, p.307). O poeta «primitivo contemporâneo», fundamento de um paganismo-contratense à *Crítica da Razão Pura* de Kant, que «sabe dizer-nos quem é a Natureza e como é que ella se sente», comunga da noção espinosana de verdade como utilidade e como existência (*ibid.*, p. 234). Quanto a Mora, não «pode haver divergencia entre Verdade e Utilidade» (*ibid.*, p. 291). A verdade «tem só um sentido – realidade, *ser*» (*ibid.*, p. 297); significa a mesma força motriz da ética de Espinosa, ou seja, «a Realidade-em-si consubstancia da pluralidade-em-si» a que apenas a intuição chega (*ibid.*, p. 291).

Num excerto do *Ensaio sobre a Intuição*, de autoria atribuída a Faustino Antunes, uma de entre as várias personalidades literárias de Pessoa, apresenta-se a faculdade criadora do poeta como misto de imaginação e de introspecção, concluindo-se a dado momento: «we are beings of intuition, and if we know, it is because we know that we know». Assim é que, para Faustino Antunes, «Great minds know mankind through knowledge of themselves»¹. Intuição (*we know that we know*) e conhecimento (pendente de um *if*) parecem indissociáveis neste ensaio onde a superioridade da mente do poeta, que constrói os outros a partir de si próprio, depende de intuir o sentido da humanidade através da autoconsciência estética. Autoconsciência que significa, primordialmente, transindividuação pela impersonalização. Pessoa referiu-se diversas vezes, nos escritos sobre estética, ao papel da intuição do poeta neste processo de aperfeiçoamento, em tudo superior à racionalização do filósofo. Escreve, a propósito da filosofia de Descartes: «A existência não tem qualquer significado real para nós, a não ser como uma intuição» (*TFI*, p. 112).

Em «A Nova Poesia Portuguesa no seu Aspecto Psicológico» (*Prosa Publicada em Vida*, p. 147), se há vantagem na «actividade de raciocínio» do filósofo, porque torna «precisas as intuições fundamentais», corre-se com ela o risco de destruir «pro-

¹ Lopes, Teresa Rita, 1990. *Pessoa Por Conhecer*, vol.II, Lisboa: Estampa, pp. 238-239 (doravante *PPC*)

cessos emotivos que, eles só, surgindo directamente do fundo oculto da alma, podem conservar a essas intuições fundamentais a sua *cor* primitiva, o seu preciso *tom* intuitivo». Em Espinosa, a intuição vence igualmente, em poder, a razão.

Em 1908, nos escritos de juventude, Pessoa anuncia: «I come as a messenger of Consciousness» (*GLI*, p. 448). Para entendermos o tipo de consciência a que alude, convém recordar os desejos de *Friar Maurice*, mais um dos momentos do seu Eu: «I have a desire to fly from myself. I do conceive, though very vaguely, a life where we are ourselves yet are not»¹. A concepção, embora vaga, de uma vida fora do Eu, em que somos e não somos, representa simultaneamente a inquietação de, preso à interioridade, perder o mundo, e a intuição de uma vida plena em que exterior e interior se confundem no acerto de infinito e finitude, na verdade em que confia o doutor *Nabos* quando lhe perguntam: «Do you know where the truth lies? – No; but it generally does»².

A personagem de *Friar Maurice* renuncia, no impulso para a impersonalização, à soberba do sujeito transcendentalizado, firmado na crença de uma liberdade traduzida como poder de agir num universo antropomorfizado, feito à medida de fins humanos, a que Espinosa de igual modo renunciou, de acordo com Ponczek³. Caeiro terá sido a «Pessoa Absoluta do Plural Inconmensuravel», ansiada por um Pessoa-Campos saturado de, esteticamente, «ser para si a primeira pessoa do singular de qualquer pronome ou verbo»⁴.

Entre os múltiplos significados do termo *logos*, que atravessa desde os gregos a filosofia, detemo-nos naquele segundo o qual estamos perante o dizer de uma inteligibilidade. Heraclito⁵ referiu-se-lhe como um vocábulo de difícil compreensão para os homens, antes e mesmo depois de ouvirem falar dele. No entanto, na enigmática concisão do filósofo de Éfeso, tudo se passa segundo esta palavra que a todos pertence,

¹ Pizarro, Jerónimo, 2007. *Fernando Pessoa: entre génio e loucura*. Lisboa: INCM, p. 85

² *Idem, ibid.*, p. 88

³ Roberto Leon Ponczek, 2009. *Deus ou seja a Natureza, Spinoza e os novos paradigmas da Física*. Salvador: EDUFBA

⁴ 2009. *Edição Crítica de Fernando Pessoa, Sensacionismo e outros ismos*, vol. X. Lisboa: INCM, p. 243 (doravante *EC* vol.X)

⁵ Diels, Hermann, 1903. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p.66

embora de forma insuspeita pela maioria, e que exprime a ordem universal, o princípio imanente cujo conhecimento nos aproxima da sabedoria. Heidegger, em *Sein und Zeit*, verá no *logos* enquanto enunciado o patentear, o deixar ver, aquilo mesmo de que se fala:

Der λόγος läßt etwas sehen [...], nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede läßt sehen [...] von dem selbst her, wovon die Rede ist. [Heidegger, 1967: p.32]

Seria essa a intenção do *logos* caeiriano. A poesia do *único poeta da Natureza* versa longamente o como inteligir a existência exactamente na isonomia entre sujeito e *cosa*. A identidade de Ser e Existência, proposta fundamental quer da poesia de Caetano quer da filosofia de Espinosa, cala – nem que seja por breve interregno – o desconforto intelectual ante o Infinito e o problema da causalidade, preocupações recorrentes da reflexão pessoana. Se, pelo sentido da imanência e da inerência, a individualidade se constrói enquanto expressão da perpétua actividade da Substância, o que é válido em Caetano e em Espinosa, assistimos então à positividade do Infinito na noção de *causa sui*.

Não é apenas o *logos* das tradições helénica e judaico-alexandrina que impregna a poesia de Pessoa, o autoproclamado «pagão decadente», «mystico intellectual da raça triste dos neoplatonicos de Alexandria» (*OAM*, p.145). Algumas interpretações messiânicas de Caetano parecem retomar a identificação, na teologia cristã, do vocábulo com o Filho de Deus. Eduardo Lourenço opõe a «presença angélica» de Caetano ao abismo do «infinetismo»¹ que atormenta a consciência de Campos. Luís Filipe Teixeira, por sua vez, associa a *Eterna Criança* do poema herético de *O Guardador de Rebanhos*, o VIII, à influência junqueira – reportada por Unamuno – na figuração de um Cristo pagão português, que «brinca pelos campos com os camponeses e merenda com eles, e somente a certas horas, quando tem de cumprir os deveres do seu cargo, se pendura da cruz»². Na poesia pessoana desfilam, ao que parece, anjos e diabos da consciência.

¹ Lourenço, Eduardo, 1985. *Poesia e Metafísica*. Lisboa: Sá da Costa, p. 225

² Teixeira, Luís Filipe B. 2009. *Fernando Pessoa e a filosofia sanatorial*. Lisboa: Nova Vega, p.37

Num dos textos herméticos, a propósito de os «caminhos da Magia» serem «muitas vezes os da miragem, os do misticismo, muitas vezes os da ilusão», o poeta escreverá: «Each work has its own devil».¹ Em *A Hora do Diabo*², narrativa de juventude, está dado o timbre fáustico de uma vivência poética centrada no valor epistémico da imaginação, o que desde logo introduz ambivalências quanto à fiabilidade dos critérios para decifrar o omnipresente *mistério de existir*. As alianças do imaginar tanto podem incluir a razão da *ordo rerum* como o delírio de *constructa* que Caetano de Campos acusa de «traição à Natureza» (AC, p. 79) por darem realidade às «mentiras dos homens / Perante as cousas» (*ibid.*, p.60). Mário Saa fazia notar, justamente, a Álvaro de Campos que «*comprender* é descobrir; *imaginar* é inventar», mas que a «Ciência descende da compreensão, podendo ser auxiliada ou excitada pela imaginação; e a Arte descende da imaginação, podendo sêr socorrida pela compreensão»³.

Na narrativa em apreço, o Diabo é «naturalmente poeta» porque é «a verdade falando por engano» (HD, p.52) sobre o homem, «um animal que desperta, sem que saiba onde nem para quê» (*ibid.*, p. 50), que apenas se «torna homem pela ignorância que nele nasce», (*ibid.*, p.51) pois contempla, na visão da treva, a cegueira. O ser poeta, por natureza, do homem vermelho quer dizer estar condenado a nunca saber que se sabe, já que a verdade fala por acidente a quem por sistema «atravessa a vida / Olhando para trás de si e tendo pena...». (AC, p. 51).

No texto em inglês onde se apresenta como poeta animado pela filosofia⁴, Pessoa vê no homem «um insecto cego e inane zumbindo contra uma janela fechada», instintivamente pressentindo «uma grande luz e calor» para lá da vidraça, não podendo contudo apercebê-la. Pergunta cepticamente à ciência e à filosofia como irão ajudá-lo a aproximar-se da luz. Diz, por fim, acreditar «que o homem de génio, o poeta, consegue de algum modo atravessar a vidraça e sair para a luminosidade exterior». Regressa, no entanto, à obsessão da dúvida: «[...] mas mesmo *ele* não continua cego?

¹ Pessoa, Fernando, 1989. *Rosa Cruz*. Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota. Lisboa: Edições Manuel Lencastre, p. 227.

² Pessoa, Fernando, 2004. *A Hora do Diabo*. Lisboa: Assírio & Alvim (doravante HD)

³ Pessoa, Fernando, 2012. *Prosa de Álvaro de Campos*. Obras de Fernando Pessoa, Nova Série coordenada por Jerónimo Pizarro. Lisboa: Ática, p. 231 (de ora em diante PAC)

⁴ Pessoa, Fernando, 2007. *Prosa Íntima e de Autoconhecimento*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 29-30 (de ora em diante PIA)

Estará mais próximo de conhecer a Verdade eterna?». Porque alguns «se afastam da vidraça para o lado errado, recuando; porém, ao darem consigo longe dela gritam em redor, «Já a atravessámos».

Pessoa, que arriscou a imaginação e a emoção estética em iguais probabilidades de verdade e de erro, viveu no pânico do equívoco de tomar um pela outra, o que o conduziu a suspender o pronunciamento de uma verdade, *ad aeternum*, diferindo-a no paradoxo, no pensamento do seu contrário. Nos vários textos do espólio sobre o génio, a mania da dúvida e a loucura são o preço do «perpetual inquiry about causes and reasons of things» (*OAM*, p. 46). O raciocínio significa a «superior perception» e a mania da dúvida a «hallucinatory intensity of intellectual perception» (*ibid.*, p. 48). O génio, a «anormalidade representativa de correntes sociaes» (*ibid.*, p. 62), o barómetro da evolução, em quem a reflexão, a consciência e o esforço (*conatus*) estão presentes em grau mais acentuado do que no homem comum, obriga a não incorrer na «provincianidade de alma» dos que causam a «impressão dolorosa de serem os moços-de-fretes do seu próprio talento» (*ibid.*, p. 76).

Na teogonia pessoana, onde não há Bem nem Mal, Deus não sabe a verdade, que cabe, por isso, em todas as religiões, «símbolos diferentes da mesma realidade», a «mesma frase dita em várias línguas» (*HD*, p. 52). Trata-se de um «Deus provincial» (*ibid.*, p. 43), menos iniciado do que o Filho e atormentado pelas mesmas dúvidas dos homens. Tem como irmão mais novo o Diabo, um ironista que data do princípio do mundo, a oposição necessária para que alguma coisa exista. O Diabo é a Serpente, o «Deus da Imaginação» (*ibid.*, p.56) que usa dos sonhos como «armas mágicas» (*ibid.*, p.44). Os «sonhos [...] não apodrecem» (*ibid.*, p. 47); conservam «a força do mundo» porque transformam a acção na ideia que «lhe repudia a matéria, que é o estar no espaço» (*ibid.*,p.44). O sonho liberta porque preserva a essência da acção, mas perturba porque expõe a premência da «vida viva do que não existe» (*ibid.*, p. 49). O sonho é força *naturans*, mas incorre no risco de falhar o mundo.

Escrever foi, para Pessoa, apontar para *um terraço / Sobre outra coisa ainda*¹, com a seriedade poética de preservar a experiência na indefinição intrínseca de um *Isto*, espaço transiente, capaz de conter o *sonho* e a *falha*. A ideia de *terraço* faz da obra pessoana um ponto de observação privilegiado para um dos caminhos que a ele conduzem, o do diálogo entre experiência estética e emoção filosófica. Permite, também, olhar o traçado das grandes perplexidades humanas num desenho fragmentário do mundo, que mantém vivas – na tensão entre vitalidade grega e consciência desagregadora da modernidade – intuições metafísicas de vários conceitos gerais de universo. Uma mesma frase é dita nas várias línguas da consciência.

Se, por um lado, o carácter fragmentário da poesia de Pessoa afirma a coexistência de ideias e a contradição enquanto mister do poeta, que é o de ter todas as opiniões e até o de mudar de metafísica como quem muda de camisa, por outro lado preserva, nessa aparente inconstância, a fidelidade a uma missão cheia da gravidade de termos de «reflectir no que diremos ao Desconhecido para cuja casa a nossa inconsciência guia os nossos passos...»². Pessoa, ele mesmo, parece colocar-se como fragmento de uma trajectória civilizacional, de que procura os sinais no exercício de uma leitura atenta das sensibilidades que o precederam e para que quer contribuir com um poder de expressão capaz de «tornar a vida real» (*LD*, p. 140) e de alargar a consciência da humanidade.

Em *Impermanence*³, a imortalidade da obra de arte depende de ter *ideias civilizacionais*, isto é, pensamentos que exprimam «a substância eterna da alma do homem» (*H*, p. 215), pelo que o artista sobrevive à sua época não por representar uma certa corrente, mas por representar aquela que subjaz a todas as correntes. De modo enigmático (e pouco caritativo), aí se vaticina o advento de *um grande poeta, um construtor, um mestre do intelecto* para quem, no seu *apelo à eternidade, todos os palradores literários*, entre eles Wordsworth, terão sido mero amparo de uma indivi-

¹ Poema *Isto*, in *Ficções do Interlúdio: poemas publicados em vida*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007, p. 93 (doravante *FI*)

² Pessoa, Fernando, 1985. *Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues*. Lisboa: Livros Horizonte, p.47

³ Pessoa, Fernando, 2000. *Heróstrato e a Busca da Imortalidade*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 212-244 (doravante *H*)

dualidade poética. Em *Heróstrato*¹, de onde se infere o gênero de criador em que Pessoa se revê, o gênio nunca é precursor, antes uma inteligência com capacidade de construir e desenvolver. Muitos dos grandes poetas «estão implícitos nos poetas menores que os precederam» (p. 117). Esta afirmação, que o poeta chega a referir como uma espécie de *plágio sem plágio*, deve acaso ser lida à luz de duas outras no mesmo livro:

Quando uma época anseia por algo de novo [...], o que deseja é algo de velho.; [H: p. 69]

É que nós já somos velhos antes de nascermos e a substância do mundo não é novidade, mas renovação. [ibid., p. 93]

A missão do criador, a que Pessoa tantas vezes alude, é a de agente de renovação desta *substância do mundo*, de que é o estafeta vÍgil, atento a não deixar cair o testemunho que vem de trás e a contribuir, na passagem, para elevar a vida humana.

Num manuscrito sem data, integrado por Teresa Rita Lopes nos escritos relativos à obra de Caeiro, lê-se:

A Noite e o Chaos são parte de mim. Dato do silencio das estrelas [variante: Dato de antes da Realidade. Pertença ao silen[cio] das estrelas]. Sou o efeito de uma causa do tempo do Universo [e que o excede, talvez]. Para me encontrar tenho de me procurar nas flores, e nas aves, nos campos e nas cidades, nos actos, nas palavras e pensamentos dos homens, na luz do sol e nos escombros esquecidos de mundos que já pereceram.

Quanto mais cresço, menos sou eu. Quanto mais me encontro, mais me perco. Quanto mais me sinto mais vejo que sou flôr e ave e estrella e Universo. Quanto mais me defino, menos limites tenho. Transbordo Tudo. No fundo sou o mesmo que Deus.

[...]

Na noite onde nasceram as estrelas comecei a constelar-me de sêr. [PPC vol. II: p. 360]

A metafísica de Pessoa é a intranquila ideia, porque motivadora de um certo agir estético, de ser efeito de uma causa autodeterminada, o que obriga o poeta, da

¹ *Idem, ibid.*, pp. 146-199

mesma matéria das estrelas, das aves e das flores, a ser o respigador do Universo-Ser-Deus, causa imanente que a contingência das nossas definições reduz a escombros. A finalidade da Arte está na ética ontológica de libertar das palavras e pensamentos dos homens o silêncio dessa constelação. Este propósito de fundo aproxima-o da filosofia de Espinosa, particularmente pela via de Caeiro, como defendemos de início.

Para André Tosel¹, a ética espinosana decorre da sua teoria do ser, da sua ontologia laica e imanentista que concebe a liberdade enquanto compreensão da necessidade, fora das noções de livre arbítrio, de finalidade e de regra moral. A liberdade, em Espinosa e em Caeiro, acontece no encontro intuitivo com a essência singular no seio de uma trama de relações, no reconhecimento de que se é, no fundo, o mesmo que Deus, ou seja, Natureza. Para nós, Caeiro quer ser a coisa livre, existindo unicamente pela necessidade da sua natureza, por si determinada a agir, não coagida por forças externas, que personifica a liberdade conforme Espinosa a introduz na definição 7 da parte I da *Ethica*²:

VII. Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione.

António Mora conjectura (*OAM*, p. 222-227), sobre a obra do heterónimo revolucionador, que talvez servisse melhor se fosse «elaborada cautamente» para se publicar já expurgada das «hesitações, das nebulosidades e das incoherências» de um espírito em luta por desvencilhar-se do erro. Conclui que o caos inicial «de um estado de intuição confuso e complicado», a caminho da «expressão intelectual» da «tendência objectivista», é «uma lição» que ensina a liberdade e a libertação pelo abandono do cristismo em direcção ao paganismo, única religião possível para uma era científica. A obra instrui fracos e fortes na teoria e prática dessa libertação.

Sublinhamos o advérbio *cautamente*, que lembra o *Caute* espinosano, a divisa de sempre de um filósofo empenhado num dos projectos mais incompreendidos e malquistos do seu tempo. Espinosa estava ciente de que nem todos podiam entender

¹ Tosel, André, 1988. *L'Etica ontologica di Spinoza*. Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. URL: <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=469>

² Spinoza, Baruch, 2006. *Etica*. Testo latino a fronte, Prefazione di Giorgio Agamben. Vicenza: Neri Pozza Editore (doravante *E*)

uma intuição intelectual desafiadora dos dogmas das religiões instituídas, assim esva-
ziados no traçado geométrico de um percurso para alcançar a vida livre de erros,
expressão intelectual da imanência de Deus *sive* Natureza *sive* Substância.

Quando Ricardo Reis declara não gostar da mentira por ser uma inexactidão,
é a essência do *opus* pessoano que desvela. Pessoa perseguiu, como o filósofo holan-
dês, a exactidão, a ideia clara e distinta, a verdade critério de si mesma e da falsidade,
a luz para além de todas as vidraças. Quis que houvesse «timbres da eternidade» nos
seus versos, sem desperdício do «tempo dos Deuses» (*PIA*, p. 121), sem recuos toma-
dos por avanços. E fê-lo, tão raciocinador quanto aquele antepassado intelectual, nas
cambiantes discursivas da correlação mente-corpo, por meio da emoção e da imagina-
ção.

Na *Ethica*, o ciclo que vai do argumento ontológico à liberdade passa obri-
gatoriamente pela experiência da nossa condição relacional, das leis da Natureza de
que somos parte, de todas as suas afecções ou emoções, que não são, em si, nem
viciosas nem rectas. O conhecimento, pela potência do intelecto, das causas dessas
forças que agem sobre nós é o meio incontornável de nos aperfeiçoarmos, de nos
aproximarmos daquilo que desde a primeira parte da obra está posto como axioma, a
existência dentro da substância Deus- Natureza.

Nas *Cogitata Metaphysica*¹, Espinosa refere-se às noções de verdade e de
falsidade, de bem e de mal, como relativas. O verdadeiro e o falso são denominações
extrínsecas às coisas, um efeito oratório, que os filósofos tomaram de empréstimo ao
vulgo. Quem deseje perceber a significação originária destas palavras, deve voltar-se
para o que significaram para o vulgo. Espinosa prossegue com a hipótese de o seu
significado ter sido extraído das narrativas. Considerava-se uma história verdadeira ou
falsa consoante os factos relatados tivessem ou não acontecido. Depois, os filósofos
aplicaram esses mesmos termos para referir o acordo ou desacordo de uma ideia com
o seu objecto. Conclui que as ideias são histórias, metáforas em relação a coisas que
nada dizem de si próprias. Procurar verdade ou certeza nas coisas é confundir a ideia
com o objecto. O bem e o mal são noções relacionais; são maneiras de falar e de pen-

¹ Curley, Edwin, 1985. *The Collected Works of Spinoza*. New Jersey: Princeton University
Press, pp. 299-346 (doravante, as *Cogitata Metaphysica* serão designadas por *CM*)

sar, como a verdade e a falsidade, destituídas por isso de estatuto metafísico. Para Espinosa, dedicar-se ao estudo das coisas não pode confundir-se com o estudo da forma de as percebermos. Critica os filósofos apegados às palavras, à gramática, porque julgam das coisas pelos nomes e não o inverso, considerando possível dividir o Ser em Ser e modo de Pensar.

Ao colocar os filósofos num plano idêntico ao do vulgo, sujeito a erro, Espinosa mostra-se tão ironista quanto Caeiro, para quem «Pensar no sentido íntimo das cousas / É acrescentado» (AC, p. 30) e a beleza é «o nome de qualquer coisa que não existe», que se dá «em troca do agrado» proporcionado (*ibid.*, p. 60). Esta é também a concepção espinosana de beleza. No apêndice da Parte I da *Ethica*, essa qualidade desprovida de essência, a par de outras, é incluída na categoria dos preconceitos humanos, decorrentes de uma visão antropomórfica, finalista, da criação. Na correspondência trocada com Hugo Boxel¹ em torno da existência de espectros, Espinosa argumenta, em contraposição à ideia fantasiosa de que os espíritos contribuem para a beleza do mundo, que o conceito é relativo, dependente da afecção de quem olha para o objecto. Dá como exemplos a mais bela mão que pareceria aterradora, caso fosse observada através de um microscópio, e as coisas que, vistas de longe, podem parecer admiráveis, mas apreciadas de perto se tornam horríveis.

O Mestre tem os filósofos por homens doidos. Espinosa também refere frequentemente na sua obra, em tom jocoso, *o que dizem os filósofos*. Na correspondência com Boxel, afirma que não tem Sócrates, Platão e Aristóteles como autoridades. Prefere-lhes Demócrito ou Lucrecio. Caeiro, de certa forma sucessor de Lucrecio, condói-se das almas tristes que «põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais» (AC, p. 81). Pensa-se como modo de uma substância a que é inerente. Pessoa, em 1910, escrevia: «A personalidade, propriamente falando, significa e abrange duas coisas, existência e modalidade de existência. Substância e qualidade – é o que significa esta personalidade» (TFI, p. 174).

A poesia de Caeiro é o silenciar da indisciplina da imaginação, do conhecimento que se alheia dessa inerência e erra ao estruturar uma versão do humano inde-

¹ Spinoza, Baruch, 1885. *Lettres*. Paris: C. Reinwald, Libraire-Éditeur, p. 96

pendente do Universo – o Diabo, certas horas poéticas de Pessoa, corrompe porque faz imaginar «aspirações vagas», «desejos fúteis», quando pensa que nada sabe, «deitado à margem de grandes rios do abismo» (*HD*, p. 55).

No § 13 do *Tractatus de Intellectus Emendatione*¹, Espinosa especifica as noções de supremo bem e de suprema perfeição, dependentes de sabermos que tudo se faz de acordo com a «ordem eterna e as leis certas da Natureza». Atingir uma natureza humana mais firme implica o «conhecimento da união que a mente possui com toda a Natureza» («Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet»²). A liberdade aparece em estreita conexão com a ideia, recorrente na obra pessoana, de salvar uma civilização doente de ideias inadequadas. Alberto Caeiro é a versão estética do convívio com a *necessidade objectiva* do Universo; o grau zero da imaginação, por isso disponível para a visão clara das sensações e para a intuição, em luta com a imaginação colonizada pela opinião e pela crença.

Rensi, comentando a obra de Espinosa, disse: «Il grandioso sforzo di Spinoza è quello di guardare la realtà non con occhi umani, ma con quelli stessi della realtà se essa ne possedesse»³. A descrição deste esforço filosófico para olhar a realidade não com olhos humanos, mas com os da própria realidade, se ela os tivesse, serve a Caeiro, forma ficcional de Pessoa se desembaraçar dos impedimentos da metafísica.

Nas notas de Campos sobre o Mestre (*OAM*, pp. 113-133), o poeta «axioma da terra», a «criança que não tem medo», de «voz clara, livre de intenções, de hesitações, de timidez», veio falar, «com um sorriso de existir, e não de nos falar», de um conceito de universo intuitivo, um *inconceito*, «não estragado simbolicamente pela forma humana», pela «estupidez dos inteligentes» contra a qual é «a vacina». É mestre de quem sabe transmutar-se em individualidade, o «nú substantivo» a que o poeta chegou vindo de «uma espécie de S. Francisco de Assis sem fé», cuja bondade

¹ Espinosa, Bento, 1971. *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*, trad., prefácio e notas de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte (de ora em diante *TIE*)

² Spinoza, Baruch. *Opera*, nach der von Carl Gebhardt besorgten Ausgabe von 1925-Bd.I-IV

³ Rensi, Giuseppe, 1929. *Spinoza*. Roma: Formiggini, p.1 (e-book consultado em www.liberliber.it)

embriagada de humanitarismo antropomórfico deixa para trás, «através da brenha do que tinha aprendido».

Caeiro liberta do medo, da hesitação da dúvida e da timidez, emoções tristes que Espinosa compendiou entre as forças inibidoras da compreensão da existência como essência. Sair do que aprendeu com Caeiro, cortar com a ordem simbólica, esse contrato social com as ficções da nossa historicidade, e regressar à infância grega da civilização, é afim da transformação espinosana anunciada no *TIE*. Aí o filósofo de origem portuguesa, intelectualmente solitário como Pessoa, igualmente desavindo com a «estupidez dos inteligentes», com a futilidade e vacuidade dos valores do seu contexto espaço-temporal, decide afastar-se do que o vulgo segue para encontrar a vida fora da arbitrariedade do ouvir-dizer e da experiência vaga.

Pessoa, poeta animado pela filosofia, esboça em Caeiro um modo de curar o entendimento dos erros e defeitos do esvaziamento colectivo da experiência, até da desontologização da experiência poética moderna de que se queixa Bernardo Soares, na certeza de que tudo É antes de ser conhecido. Poeta que escolheu escrever sempre *em meio do que não está ao pé*, a caminho da Insignificância guardiã da possibilidade de voltar a Dizer, despersonaliza-se na aprendizagem de desaprender. Liberta-se de constrangimentos na depuração de uma vida *sub specie aeternitatis*, diferente daquela que atormenta o «homem das cidades» movido a ódio e a compaixão do poema XXXII do *Guardador de Rebanhos*, quando «a única missão no mundo» seria «existir claramente, / E saber fazê-lo sem pensar nisso» (AC, pp. 67-68). Encontra-se com Espinosa na beatitude de um terceiro género de conhecimento estético, dentro de uma ontologia da Natureza em que se experimenta como ser bifronte, capaz de viver-se passageiro e eterno.

Como Kiarina Kordela observa sobre o terceiro género de conhecimento, saber-se modo e Substância define a ética, em Espinosa, como «a purely metaphysical human modality»¹. Laurent Bove, em *La Stratégie du Conatus, Affirmation et Résistance chez Spinoza*, nota: «dans le troisième genre de connaissance, le temps vécu est

¹ Kordela, Kiarina A. 2011. «A Thought beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike», in *Spinoza Now*, editor Dimitris Vardoulakis, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 341

celui du mouvement réel et absolu de la productivité de la Nature»¹. Caeiro resiste às «mentiras dos homens» (AC, p. 60), ao regime do hábito, querendo afirmar esse «movimento real e absoluto da produtividade da Natureza».

Apesar da morte prematura do Mestre, o anseio ficou, conforme atesta um poema manuscrito, não assinado, de 1930:

A LIBERDADE, SIM, A LIBERDADE!

A verdadeira liberdade!

Pensar sem desejos nem convicções.

Ser dono de si mesmo sem influencia de romances!

Existir sem Freud nem aeroplanos,

Sem cabarets, nem na alma, sem velocidades, nem no cansaço!

A liberdade do vagar, do pensamento são, do amor às coisas naturais

A liberdade de amar a moral que é preciso dar à vida!

Como o luar quando as nuvens abrem

A grande liberdade cristã da minha infância que resava

Extende de repente sobre a terra inteira o seu manto para mim...

A liberdade, a lucidez, o raciocínio coerente,

A noção jurídica da alma dos outros como humana,

A alegria de ter estas coisas, e poder outra vez

Gozar os campos sem referencia a coisa nenhuma

E beber agua como se fosse todos os vinhos do mundo!

[...]

Ah, tenho uma sede sã. Dêem-me a liberdade,

Dêem-me no pucaro velho de ao pé do pote

Da casa do campo da minha velha infância...

Eu bebia e elle chiava,

Eu era fresco e elle era fresco,

E como eu não tinha nada que me ralasse, era livre.

Que é do pucaro e da innocencia?

Que é de quem eu deveria ter sido?

E salvo este desejo de liberdade e de bem e de ar, que é de mim? [PPC, Vol.II, p. 310]

¹ Bove, Laurent. 1996. *La Stratégie du Conatus, Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, p. 28

A descrição da verdadeira liberdade corresponde à *laetitia* da *Ethica* espinosana: o poeta deseja a alegria da lucidez e do «raciocínio coerente»; deseja o pensamento não no amor às coisas naturais, livre de convicções e dono de quem é. Na Parte V da *Ethica* repete-se que a felicidade consiste em ter um Corpo apto para inúmeras coisas e uma mente consciente de si, de Deus e das coisas. Não basta a consciência de si, como observa ironicamente a Concupiscência no primeiro diálogo do *Curto Tratado* (Curley, 1985), mas é ainda necessário o conhecimento de si juntamente com o conhecimento das outras substâncias, que a personagem, neste trabalho incipiente de Espinosa, confunde com os atributos que exprimem o Ser único, eterno e infinito.

Adolfo Casais Monteiro¹ referiu-se à impossibilidade de atribuir um antes ou um depois a qualquer momento da poesia de Fernando Pessoa. Embora nela possamos distinguir variações de intensidade sobre um tema, igualmente central em Espinosa - « O que é a Vida? » -, em qualquer uma das suas partes parece, de facto, haver o mesmo compromisso, já confessado, na carta de 1915, a Armando Côrtes-Rodrigues: o de não fazer arte pela arte, o que seria manter-se nos arredores das qualidades recebidas e privar-se da intimidade com o «divino cumprimento íntimo de uma evolução cujos fins [lhe] são ocultos»². Nessa carta, pedia ainda que o amigo reparasse na insinceridade das coisas desprovidas de «uma fundamental ideia metafísica» (p. 46). Lamentava-se, por fim, do cada vez maior distanciamento dos companheiros da sua geração e da crise em que isso o trazia.

Alberto Caeiro é a nota mais intensa dessa *fundamental ideia metafísica*. Representa a vida como «poder de reagir contra a vida» (*OAM*, p. 340). Resiste para «manter-se elle-proprio» (*ibid.*). Para Campos, «foi o único poeta inteiramente sincero do mundo» (*PAC*, p. 243). O processo poético da sua criação, em que a inteligência utiliza a sensibilidade, consiste segundo Pessoa³ «em dar a cada emoção ou sensação um prolongamento metafísico ou racional»; cada sensação, «embora pareça espontânea [...] é explicada». Em Espinosa, chega-se à alegria da união com Deus por inter-

¹ Monteiro, Adolfo Casais, 1985. *A Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: INCM

² Pessoa, Fernando, 1985. *Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues*, Lisboa: Livros Horizonte, p. 44

³ Pessoa, Fernando, 1986. *Textos de Intervenção Social e Cultural*, Mem Martins: Publicações Europa-América, pp: 217-218

médio da compreensão das sensações, das emoções, inteligidas até à rarefacção na região do *sub specie aeternitatis*.

Reis institui a mestria para a obra que, a exemplo da de Caeiro, «contém tanto uma forma de arte como uma fórmula de filosofia», com poemas reveladores de uma «visão filosófica» não igualada nem mesmo pelos poetas do «fecundo século anterior»; poemas «rigorosamente unificados por um pensamento filosófico que não só os coordena e concatena, mas que, ainda mais, prevê objecções, antevê críticas»¹. Quer dessa obra se extraia uma fórmula não alheia à tradição naturalista e materialista do pensamento – a absoluta novidade do fenómeno Caeiro é *blague* –, quer o seu interesse resida na impossibilidade de dela se depreender uma filosofia, já que para Campos vale pela sua beleza, independentemente da verdade que contenha, ela vem problematizar o estatuto ontológico do espaço literário pessoano e o modo como escrever é uma exigência ética.

Ética que, na definição de Jean Seul de Méluret², não se confunde com moralidade; nada tem que ver com o Mal ou com o Bem, apenas com a perfeição. Caso para dizer, com Espinosa, «Per *realitatem*, et *perfectionem* idem intelligo» (*EII, expl.VI*). Coloca também em discussão a relação entre Filosofia e Literatura, já que, poeta animado pela filosofia – e esta ambivalência é a expressão de um compromisso com o real e com o irreal – fragmenta qualquer projecto de acção na lucidez de que a sua é uma especialização literária, onde ocorre a *realização do Irreal* e a *irrealização do Real*. «A arte, portanto, tendo sempre por base uma abstracção da realidade, tenta reaver a realidade idealizando.»³. Será este *reaver, idealizando*, o raio de intervenção da filosofia do poeta, distinta da filosofia do filósofo.

Cabe ao poeta a *inventio*. Num ensaio sobre a ontologia da obra de arte, Pessoa problematiza-a como «invenção com valor» (*Páginas Sobre Literatura e Estética*, p. 23), realização de uma ideia nova, de um «valor absoluto», por um «instinto intelectual» que é a «qualidade do espírito que transforme operando» (*ibid.*, p 24). A obra de arte deriva, então, da amálgama de instinto e de inteligência, acertando sem-

¹ *Ibidem*, pp. 193, 198

² 2006. *Edição Crítica de Fernando Pessoa*, vol. VIII, Lisboa: INCM

³ Pessoa, Fernando, 1986. *Páginas sobre Literatura e Estética*, Mem Martins: Publicações Europa-América, p. 36

pre aquele «com a essência do objecto para que tende» e ficando-se esta invariavelmente pelos «acessórios» (*ibid.*, p. 25). Em Pessoa, o acerto do instinto estético, essa espécie de *conatus*, está no uso do conteúdo da sensibilidade, isto é, na competência poética de extrair de um sentimento «aquilo que ele tenha de comum com os sentimentos análogos dos outros homens, e não o que tenha de pessoal, de particular, de diferente desses sentimentos.» (*ibid.*, p. 21). Afinal, foi convicção de Pessoa de que há uma fundamental analogia no que se passa em todas as mentes humanas e de que não seria «legítimo, nem razoável» pedir a «sensibilidades como as nossas, sobre que pesam, por herança, tantos séculos de tantas cousas, que sintam e portanto se exprimam com a limpidez, e a inocência de sentidos, de Safo ou de Anacreonte [...]» (*ibid.*, p. 19).

Observa-se como a diversidade pessoana se articula em torno de uma *praxis* constante, chegando o poeta a fazer uso, numa carta de 1925 para Francisco Costa, do termo *doutrina estética* (*Correspondência 1923-1935*, pp. 83-85): a poesia, para existir como a arte maior que é, vive da sensibilidade de um indivíduo, complexo na predisposição e na preparação, ciente de que não há palavras nem coisas, apenas sensações; capaz, acima de tudo, de devolver a sensação à sensação por intermédio do trabalho consciente de a decompor nos elementos da sua transmissibilidade. Trata-se de um trabalho de abstracção que não hierarquiza, não resolve antinomias, nem se resume a subordinar a sensibilidade à inteligência.

Foi frequentemente esse o conselho prodigalizado a jovens escritores e que irritou Miguel Torga, em 1930, quando, a propósito do livro *Rampa*, em relação ao qual solicitara apreciação, Pessoa lhe apontou a necessidade de «Chamar a sensibilidade para dentro de casa da inteligência; ou fazer a inteligência montar casa externa à sensibilidade» (*ibid.*, p. 207). O melindre do jovem autor valeu a um Pessoa perplexo, como confidencia a Gaspar Simões, a insinuação de que seria um intelectual dogmático, um Mestre acabado. Na resposta não enviada a Torga – afinal estavam a falar de lugares diferentes da escrita -, retoma o raciocínio de sempre para afastar tais insinuações: em nome do «universalmente transmissível» (*ibid.*, p. 210) é que se intelectualiza a emoção; em nome do outro é que se aproveita do individual *qua* individual o que pode ser generalidade e compreensibilidade.

Desde cedo a poética pessoana se firmou na idealização do génio enquanto peça da marcha civilizacional; «expressor» (*ibid.*, p. 84), por isso, de um «alargamento da consciência da humanidade» no polimorfismo do ser (*Cartas a Côrtes-Rodrigues*, p. 46). Uma complexa rede de interdiscursividades é inerente à dinâmica de singularização da estratégia criadora pessoana, assente num processo de universalização através de «fascinações de não ser eu» (*Cartas*, p. 287), do exercício de desindividuar-se pela transpersonalização. Como reza um fragmento de atribuição incerta: «Para o homem superior não há outros. Ele é o outro de si próprio»; «Todo o homem que há sou Eu» (*PIA*, p. 436). O sonho, *topos* de um jogo onde poesia e filosofia confinam, é o expoente deste exercício: «sonhar é procurarmo-nos» (*LD*, p. 443). Como respondia uma das veladoras às inquietações da companheira no drama estático *O Marinheiro*, morre-se, talvez, «por não se sonhar bastante» (*Poemas Dramáticos*, p. 53). A morte representa a determinação, o império de entes não reais como o tempo, o número, o espaço.

Sonhar traduz-se na arte de desactivar o que no sujeito é vínculo com a sua ficção social, reduto onde o agir submerge o exprimir, onde não se vive e se é vivido. Por outras palavras, trata-se de matar o indivíduo para salvar a individualidade, o exterior do interior. Os próprios sonhos só se impõem aos outros caso se consiga «sonhar sonhos que eles tenham, de certo modo, entressonhado, para que deveras eles possam recebê-los» (*PIA*, p. 448). Ser incansavelmente diverso no entendimento objectivo da pluralidade das emoções, ser um particular ao mesmo tempo universal, é a propedêutica para viver e pensar *sub specie aeternitatis*. Em 1924, no artigo «Atena» (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 101-105), Pessoa chamava arte ao «aperfeiçoamento subjectivo da vida». A literatura e a filosofia aparecem aí como as artes que «ministram tal aperfeiçoamento» permanente. Numa exposição quanto a nós marcada pelo ponto de vista antropológico de Espinosa, pode ler-se:

O aperfeiçoamento permanente não pode dar-se senão por aquilo que no homem é já mais permanente e mais aperfeiçoado. Operando e animando nesse elemento do espírito se fará o homem viver cada vez mais nele, se o fará viver uma vida cada vez mais perfeita. É a abstracção o último efeito da evolução do cérebro, a última revelação que em nós o destino fez de si mesmo. É ainda a abstracção substancialmente permanente; nela, e na operação dela a que chamamos razão, não vive o homem servo de si, como na sensibilidade, nem presa superficial do ambiente, como com o entendimento: vive e pensa sub specie aeternitatis, desprendido e profundo. [p. 104]

A ética de Espinosa centra-se no aperfeiçoamento do que no homem é permanente, o *conatus*, por forma a viver cada vez mais nele, isto é, como revelação que o destino faz de si mesmo. Nem sujeito à servidão de afectos ou emoções passivas – as paixões – nem presa do ambiente, da força maior de circunstâncias externas, vive o desprendimento próprio de um pensamento do eterno, que é o *undying now*.

O carácter fragmentário da poesia pessoana é menos a angústia da desagregação ou da dispersão identitária do que o sintoma da vitalidade do Eu, albergada no hiato entre totalidade e multiplicidade. O fragmento, de acordo com Françoise Susini-Anastopoulos¹, é de natureza crítica, contestatária. Escreve-se à margem do sistema, desafectado dos géneros tradicionais. Assume uma função catártica, libertadora, pela prática da ironia, definida por Schlegel como sinal da plenitude de uma ideia simultaneamente facto. Daí, da força geradora de dois pensamentos em conflito, resulta a beleza lógica:

*Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff, eine absolute Synthesis absoluter Antithesen, der stete sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken. Ein Ideal ist zugleich Idee und Faktum.*²

Este fundo irónico manifesta-se em Pessoa, via Campos (*Prosa Publicada em Vida, Ultimatum*, pp. 279-292), na construção da subjectividade: chega-se à autonomia do Eu pela média traduzida das «opiniões de pessoa nenhuma», apenas possível pela «Entre-Expressão», em arte, da «Síntese-Soma» dos «outros de si», contra o «dogma», a «ficção teológica», da personalidade.

O poeta faz do Sujeito o herói literário do seu alheamento, da sua morte repetida. O desmembramento e a metamorfose libertam, ao mesmo tempo que sustêm, o poder de existir de qualquer coisa fora do regime da expressão, da categorização, que nos envolve a todos numa espécie de comunidade de sem sentidos ou de *sensus communis* invertido. Daí que um dos mecanismos da engrenagem ficcional de Pessoa

¹ Susini-Anastopoulos, Françoise, 1997. *L'Écriture fragmentaire*, Paris: PUF

² Schlegel, Friedrich, 2010. *Athenäums-Fragmente*, Stuttgart: Reclam, p. 92

seja a constante tematização da não cognoscibilidade do mundo, cuidadosamente preservado na opacidade, o que contribui para manter o estatuto modal do sujeito num palco sempre vago para a sua reinvenção. Num dos ensaios sobre o Paganismo, deixa bem claro que seria crime «revelar o irrevelável», exemplificando com a jóia ou a flor «cuja cor maravilhosa só pudesse existir na noite, desaparecendo logo que se estabelecesse a luz, com a qual se veria.» (TFII, p.98).

Em Pessoa não há apenas criação de heterónimos, de figuras literárias e dos correlativos dissensos ou pontos de contacto. Há, essencialmente, o dramatizar do próprio conceito de sujeito. Se há crise da subjectividade, ela é uma crise de abundância ideativa a braços com o imperativo da comunicabilidade. No *Ultimatum*, o engenheiro Campos proclama a necessidade de uma «cirurgia sociológica» que opere a sensibilidade, que abra a alma «à consciência da sua interpenetração com as almas alheias», porque «no presente, no futuro, e no passado, somos parte dos outros, e eles parte de nós.» A superioridade do indivíduo, que o mesmo é dizer a sua liberdade, consiste em manter-se dentro da «Verdade-Infinito» para articular esteticamente a «harmonia entre as subjectividades alheias». A liberdade depende da autodeterminação como série numérica de partes dessa Verdade-Infinito, forma de «poder [...] coexistir para o lado de lá com estar [...] vendo do lado de cá» (*A Casa Branca Nau Preta*, in *Ficções do Interlúdio*, p. 33). Sem sínteses, porque a «Realidade não é nem una, nem plural, mas *diversa*» (TFII, p. 13). A essência dramática da obra pessoana, a sucessão de máscaras sobre o fundo de mistério, é apenas possível por esse coro de *subjectividades alheias* de todos os tempos. Ocorrem-nos neste passo as palavras de Herder sobre Shakespeare, figura maior do cânone pessoano:

[...] *so sieht man, die ganze Welt ist zu diesem großen Geiste allein Körper: alle Auftritte der Natur an diesem Körper Glieder, wie alle Charaktere und Denkart zu diesem Geiste Züge – und das Ganze mag jener Riesengott des Spinoza «Pan! Universum!» heißen. Sophokles blieb der Natur treu, da er Eine Handlung Eines Orts und Einer Zeit bearbeitete: Shakespear konnt ihr allein treu bleiben, wenn er seine Weltbegebenheit und Menschenschicksal durch alle die Örter und Zeiten wälzte [...]*¹

¹ Herder, Johann Gottfried Herder, 1984. «Shakespear», in *Werke*, Band I, München: Carl Hanser Verlag, pp. 475-572

De acordo com Herder, o corpo do espírito shakespeariano é o Universo inteiro, de que todas as manifestações da natureza são membros. A crítica do filósofo alemão sobre Shakespeare, incluído no ensaio *Von Deutscher Art und Kunst*, dá expressão à dramaticidade do mundo moderno, captada já pela estética da diversidade e da pluralidade do dramaturgo inglês. A referência a Espinosa evidencia, de algum modo, uma linhagem de pensadores que perspectivam o mundo como convívio de planos simultâneos.

O repúdio pessoano da síntese, de uma resolução dos atritos da multiplicidade, manifesta-se, entre outros textos, nas considerações de 1932 a propósito de Antônio Botto e do «ideal estético criador» (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 233-245). Aí se postula a incoerência do animal homem, ser duplo pela vida de sentidos e de inteligência que tem a um tempo realidade exterior, que o liga ao que o cerca, e interior, «que o fecha em si mesmo, e assim o separa desse mundo». O homem vulgar, de inteligência apagada, próximo «dos animais pela unidade do seu ser, filha legítima da inconsciência», vive de ideais impostos. A tendência do «verdadeiro homem» é anular a dualidade e «estabelecer em si uma nova unidade». Pelo processo filosófico, transmuta-se o temperamento em «interpretação do universo», faz-se «a história intelectual de uma predisposição»; pelo processo religioso, o temperamento é escravo das regras da inteligência; pelo processo estético, a dualidade resolve-se «em equilíbrio» e já não em unidade.

Neste paralelismo da atenção ao mundo e à inteligência, à matéria e ao espírito, pelos quais é solicitado, reside «a forma mais alta do homem superior», capaz de criar o imaterial da matéria e o exterior do espírito. Mas este equilíbrio, traduzido por Pessoa no ideal apolíneo involuntário de todo o artista, não resolve nada, não capitula ante a tensão de «aumentar a vida», de a fazer existir mais, por uma inteligibilidade que não se inclina nem para a consciência nem para o mundo. O artista fica sempre no espaço *entre*, a um tempo fusão e negação de dois termos, «o pensar do filósofo, mas sem opiniões, e a dedicação do santo sem saber a quê».

A categoria de Belo, neste ensaio sobre Botto, aparece definida enquanto compreensão. Fazer arte, beleza objectiva, é acrescentar, pela compreensão, o poder da vida. O ideal estético de Pessoa parece-nos indissociável desta militância tão espinosana de compreender, partilhada pelos múltiplos de si. Num texto de 1927 (*Prosa*

Publicada em Vida, p. 114) Campos escreve, por exemplo, que «um deus [...] não é mais que a inteligência que um ente tem de si próprio, pois essa inteligência, que tem de si próprio, é a forma impessoal, e por isso ideal, do que é. Formando de nós um conceito intelectual, formamos um deus de nós próprios». Este é o traçado ético da beatitude de Espinosa, do conhecimento de Deus-Substância-Natureza em nós, apenas possível na intelecção do ideal, isto é, da impessoalidade que somos. Notamos, nas considerações a propósito da poesia de Botto, na perspectiva do homem como simultaneidade de *res extensa* e de *res cogitans*, a mesma equidade de valor da mente e do corpo observável na filosofia do holandês. Espinosa escolheu igualmente as inconsistências da duplicidade humana como matéria-prima de um projecto centrado num equilíbrio sem sínteses.

No entanto, perseguir este equilíbrio fiel à radical incoerência humana foi fonte de tensão, para Pessoa, entre Estética e Metafísica, entre suspensão fenomenológica do real na consciência poética e apelo do númeno. Jorge de Sena¹ chamou a atenção para o conflito entre o poeta que demorou a aparecer e o crítico, o emissor de juízos de valor, estreado em 1912, mas presente até ao fim, em si e para os emergentes no mesmo ofício. José Gil², por seu lado, detectou no Pessoa anterior aos heterónimos, no poema dramático *Fausto*, mau poeta porque bom filósofo, a contenda entre filosofia e poesia. A mesma que se desenrolou em Antero, num plano menos ficcional e com um desfecho que Pessoa imitou em efígie literária. De facto, nos diários de 1906, Pessoa mostra querer precaver-se dos efeitos inibidores da modalidade filosófica do pensamento, quando se obriga a ler mais poesia para assim os neutralizar.

Para José Gil, o *Fausto* confrange pela pobreza de uma escrita «raciocinante, repetitiva», talvez o primeiro ensaio de «um não-poeta», de uma neutralidade literária apenas compreensível na moldura de uma «poesia vampirizada pela filosofia» (pp. 33-34). A espessura metafísica do argumento reflexivo asfixia aí a fonte da poesia, as sensações. O *Fausto* seria a súplica do constante projectar no domínio da filosofia e a «prova poética» (p. 34), o ritual de passagem desse período, que para o ensaísta termina abruptamente em 1912, para uma nova fase em que da metafísica fica

¹ Sena, Jorge, 2000. *Fernando Pessoa & C^a Heterónima*, Lisboa: Edições 70

² Gil, José, 1993. *O Espaço Interior*, Lisboa: ed. Presença

o espectro disseminado nos heterónimos. Mas há fragmentos do *Primeiro Fausto* datados dos anos de 1928, 1932 e 1933, pelo que o corte não terá sido assim tão definitivo. Esta tendência poética para a obsessiva problemática do mistério foi sempre a sua noite de Penélope. Parece que, enquanto poeta, se conformou mal com a implausibilidade de superar o modelo romano da *imitatio*. Aspirou à *mimesis* grega que, enquanto teórico da coisa literária, herdeiro do substrato de cinismo da modernidade, sabia irrecuperável. Descobriu, então, a natureza dos gregos num pensar que optou por «fazer ser» (*TFII*, p. 256).

A redefinição pessoana do espaço literário concita, apesar do proclamado desinteresse pelo achamento de uma verdade que sirva à filosofia, velhas tensões e desacordos sobre a força cognitiva da poesia, sobre o teor do conhecimento na esfera da arte. Nem sempre, aliás, Pessoa acompanha, na sua teoria da ficção, os que, mesmo no debate actual, agregam ao valor estético de uma obra a sua capacidade de accionar novas perspectivas da realidade pelo desvelamento de uma inteligência renovada do universo, com o subsequente *modus agendi* a decorrer da experiência de uma metamorfose dos conceitos. Nem sempre consegue ser todo só o seu exterior. Muitas vezes fica na margem do intraliterário, vivido agora como substância, autotelicamente, agora como prisão no inexistir, desgarrado dos padrões Vasques (*LD*) ou dos «Esteves sem metafísica» (poema *Tabacaria*). E lá regressa o anátema da razão socrática sobre o autor de imitações, de fantasmas, que «não tem conhecimentos que valham», sempre «três pontos afastado da realidade», entregue a «uma brincadeira sem seriedade» com o espelho com que atinge «apenas uma porção de cada coisa, que não passa de uma aparição»¹.

Assim, umas vezes lemos um Pessoa que aceita a ficção, «em sua essência», como «uma invenção com valor», *valor* dependente de representar ela «o indício da passagem do homem no mundo, o resumo da sua experiência emotiva dele», sendo «pela emoção, e pelo pensamento que a emoção provoca, que o homem mais realmente vive na terra» (*Páginas sobre Literatura e Estética*, pp. 23, 36) e estabelece uma ponte de entendimento com o outro; outras vezes lemos um poeta consciente do engano das Musas, para quem a realidade é um «episódio da imaginação» (*LD*, p.

¹ Platão, 2010. *A República*, Livro X, Lisboa: FCG, pp. 454, 455, 464

225), acaso necessário mas nem por isso menos inútil. A ficção de Pessoa constrói-se na força ilocutória desta dúvida, na reflexão quer sobre o próprio estatuto ontológico da ficção quer sobre as ficções da filosofia. A metafísica andou na sua ensaística empurrada do campo da arte para o da ciência, quando não se dissimulou na vagatura caeiriana.

Se, por um lado, sentimos em Pessoa o ímpeto de criar civilização e de influenciar pela arte, de *subjugar* até, por outro lado perpassa nos seus escritos, de modo constante, a desconfiança quanto ao estatuto ontológico da realidade, a oscilação entre aceitar a validade ontológica do existente e dele descrever para problematizar o mundo como ilusão, como apenas um de muitos mundos possíveis. Em que lugar agir quando se especula sobre a civilização enquanto resultado de «pequenos mal-entendidos com a realidade» (*LD*, p. 99), manufactura de quem pensa pensamentos e não coisas, quando se perde a distinção, também ela considerada falsa, entre verdade e mentira? É Bernardo Soares quem escreve que de bom grado se chamaria um realista, «um indivíduo para quem o mundo exterior é uma nação independente» (*ibid.*, p. 223), se não fosse o alheamento no sonho. Num outro fragmento do *Livro do Desassossego*, em que a especulação metafísica surge como entretenimento, afirma que «todos os sistemas são defensáveis e intelectualmente possíveis.» (*LD*, p. 245).

O debate Realismo / Antirrealismo, entre outras questões centrais da Filosofia, parece animar o problema da representação na obra de Pessoa. Ora se aborda a estrutura da realidade como independente da mente, ora se conclui que o que conhecemos são apenas os nossos esquemas conceptuais e o que apreendemos depende do modo como o representamos. Impossível se torna então saber se nada mais há senão as histórias que contamos. É uma experiência de escrita em que o mundo desacontece dentro do cenário de ruína dos sistemas e da ausência de Deus – entidade de que o poeta não conseguiu, ou não quis, desistir. É fazer-se palco da dissolução de qualquer instância legitimadora, ecoar a mudança de paradigma da filosofia do Ser para a da Consciência. Mas observa-se a tendência para retomar a Substância, o primado do Ser, conforme sugere a não desistência da ideia de Deus. Há, em Pessoa, um regresso da metafísica pela via da arte, o que de resto o envolve nos trâmites de uma crise dos sistemas, quando a relevância das questões filosóficas sobrevive na prática literária;

um regresso da metafísica do concreto, condição de possibilidade de um território de escrita que se pretende radiação dos objetos, abolição do *palrar* do mundo.

A diversidade da obra de Pessoa parece confessar uma impotência, paradoxalmente salutar: a da possibilidade de escrever a partir da impossibilidade de dizer. Nisto corrobora o drama da incapacidade de construir desde a época da Revolução Francesa, como lamenta Mora. O suicídio do Barão de Teive, o estóico perfeccionista, testemunha-o. O desejo de ser, acima de tudo, um criador de mitos representará a vontade de se apossar de novo de histórias da origem e assim devolver o *logos* do mundo. No *Livro do Desassossego*, cadinho das inquietações pessoanas, Soares apresenta a consciência da ruína e da dissolução ao considerar-se na margem daquilo em que afinal toma parte, no «crepúsculo das disciplinas, em que as crenças morrem e os cultos se cobrem de pó» (p. 469). Aponta o dedo ao positivismo das gerações anteriores, ao seu criticismo, cujo único legado é a destruição e a angústia metafísica. As sensações passam a ser o único critério de legitimação da realidade para «uma geração que perdeu todo o respeito pelo passado e toda a crença no futuro» (*ibid.*).

Esse estar à margem, esse estar fora por dentro, verdadeira crise no universo de Pessoa, consiste em não desistir tão amplamente de Deus nem aceitar a Humanidade, ao contrário dos seus coetâneos. Bernardo Soares (e o estóico Barão de Teive) nem sabe crer em Deus nem pode fazer fé numa mera ideia biológica. Mas, apesar de improvável, pelo menos para Soares Deus é possível. O Deus de que aqui se trata não é o dos teólogos, antes o que talvez seja «um nosso modo de existência, uma sensação de nós em outra dimensão do ser» (*LD*, p. 107). Como escreveu Espinosa, a existência de Deus pode provar-se *a priori* e *a posteriori*: «Se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus tem de existir formalmente» (Curley, 1985, p. 64).

No ensaio *Initiation*¹, a poesia aparece a Pessoa como forma individual de religião entre os antigos, a par do culto social. O poeta é, em simultâneo, cidadão e não-cidadão, centro e margem, ordem e desordem. A verdadeira iniciação, que terá por finalidade «o escrever grande poesia», participa secretamente dos mistérios de ambas as formas de religiosidade. Num parêntesis, Pessoa observa que não «com-

¹ Centeno, Yvette, 1985. *Fernando Pessoa e a filosofia hermética*. Lisboa: Presença, p. 69

preenderemos a Idade Média até que compreendamos que a teologia era a sua poesia, que a ausência de poesia então mais não era que a presença da poesia sob outra forma». Retoma, assim, o compósito ancestral de poeta, profeta e sábio, quando a poesia, investida de poder mântico, era o disfarce do conhecimento do divino, da arquitectura do universo. Segundo Cornford¹, trata-se de uma amálgama comum a toda a Europa primitiva, não esgotada no horizonte grego, que o filósofo dos primórdios viria a herdar. Alberto Caeiro é o reaparecimento da «primitiva grega forma de filosofar pela poesia», a «certeza externa das cousas», velada pelo espiritualismo e pelo criticismo. Revelou ao mundo, nas palavras de Mora, «não como Christo, o que se não vê nem se pode ver mas [...] o que se viu sempre e sempre poderá ser visto» (*OAM*, pp. 222, 226).

A palavra crise tanto significa dissentimento como aquilo que resolve qualquer coisa. A solução está na contemplação estética: bordar a vida como a menina insciente, cultivar a erudição das sensações, mesmo que inúteis. Não saber nada, exercício de ironia socrática a que se dedica o guarda-livros, é dar abrigo, no espaço literário, à possibilidade de manter as coisas no discurso das sensações delas. Tarefa, ainda, de renovação da metafísica, uma vez que a sensação é a substância, a matéria da expressividade do mundo. Para José Gil, a metafísica, em Pessoa, «resulta de um determinado tratamento literário a que devem ser submetidas as sensações» e a «metafísica das sensações é a própria poesia»². O pensamento surge já em Leonardo Coimbra, que põe a dúvida da consciência moderna no lugar do Destino da tragédia grega. No âmbito da sua filosofia criacionista «seria interessante uma metafísica das sensações [...]. Para o conseguir, seria preciso penetrar mais de perto na intimidade do real», porque «o mundo sensível é já uma realidade íntima e profundamente racional.»³ Pessoa leu e anotou os livros de Coimbra, que refere a inquietação, a desarmonia de acção e pensamento como marcas da consciência moderna:

[...] *todo o pensamento moderno se aproxima do ideal espinosista do pensamento, que, como paixão, é predomínio da acção exterior sobre o sujeito, que, como acção, é predomínio do pensamento*

¹ Cornford, F. M. 1989. *Principium Sapientiae*. Lisboa: FCG

² Gil, José, s. d. *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*. Lisboa: Relógio d'Água, p.

³ Coimbra, Leonardo, 1912. *O Criacionismo*. Porto: Biblioteca da Renascença Portuguesa, pp. 267-268

sobre a passividade das paixões, seja, mais ampla afirmação de ser. Até que o pensamento, ampliada a visão do Universo sob espécie eterna, é aceitação do divino, coincidência perfeita do saber e do querer, amor intelectual de Deus. [...].¹

O desconsolo do cepticismo visível em Bernardo Soares, para quem «dizer-se é sobreviver», «procura constelar de novas flores ou de novos astros os campos ou os céus da exterioridade vazia e passageira» (*LD*, p. 63). Soares faz-se o arauto desta intranquilidade de sentir-se contingência, «erro e descaminho» a encher tempo «com consciência e pensamento» (*ibid.*, p. 73). O niilismo do tédio, essa orfandade de crença e de Deuses, representa «a falta, no pensamento, da escada inexistente por onde ele sobe sólido à verdade» (*ibid.*, p. 260). Soares parodia esta «atitude essencialmente moderna», que consiste apenas em quebrar regras e «dizer coisas inúteis» (*ibid.*, p. 336). No entanto, divide-se e confunde-se ante a «dupla existência da verdade» (*ibid.*, p. 213), ante a diferença na identidade, possível pela pertinência de todos os critérios de validação. Pergunta-se ainda: «Sabe alguém o que é certo ou justo? Quantas coisas, que temos por belas, não são mais que o uso da época, a ficção do lugar e da hora?» (*ibid.*, p. 212).

Para embalar a vocação humana para estes enganar, por onde se esvai «entre os dedos lassos a areia fina das certezas desfeitas», Soares cria uma «estética da desconsolação» (*ibid.*, p. 212); para armar o sonhador com o protocolo que requer «perceber que na nossa presença não estamos sós», que somos estranhos perante quem é obrigatória a cerimónia de «não sentir sinceramente os [...] próprios sentimentos», de abandonar qualquer intimidade, prescreve uma «estética da indiferença» (*ibid.*, pp. 379-380). Esta última parece a depuração ou quintessência daquela, apanágio do «sábio» que por «imediato instinto» tem a visão do que há de extraível ao tempo, de «sonhável», em cada objecto ou acontecimento. A *estética da indiferença* parte da existência que o sujeito observa, e que o afecta, para a tornar independente do invólucro das circunstâncias no sonho, actividade-antídoto contra o impacto do que é perecível no «Mundo Exterior». Liberta das paixões e ambições, dos impulsos e desassossegos, serenando o abismo do *Mistério*. A *estética da indiferença* domina a contingência, na compreensão de que alma e corpo devem ter-se «por a casa e a quinta onde

¹ Idem, 1987. *Dispersos*, vol. II, Lisboa, São Paulo: ed. Verbo, p. 152

o Destino quis que passássemos a nossa vida.» É uma estética delineada por esta ética. Lembra a vertente austera do epicurismo, o estoicismo a que Pessoa se agarrou para lhe bastar a ideia de que ser homem é saber da «incompreensibilidade do universo», pois «querer compreendê-lo é ser menos que homens [...]» (*ibid.*, p. 116).

Alberto Caeiro é essa sabedoria da indiferença, o «exorcismo para os maus sonhos», para a febre «das nossas ambições estereis e das nossas agitações inconsu-míveis» (*OAM*, pp. 226-227). É a paisagem onde «o ar é diverso», a «mente mais pura e o spirito mais vasto e repousado» (*ibid.*). Contraria a suspeita moderna no regresso à poetização da imanência enquanto premissa da explicabilidade da existência, no que, quanto a nós, o aproxima do filosofar de Espinosa, onde se devém sujeito no saber-se perfeição e imperfeição, parte de uma Substância de infinitos atributos, estando ao alcance apenas dois, a Extensão e o Pensamento. Compreender a inapreensibilidade do infinito, escrever na «falta de saber» (*LD*, p. 116) é o começo da compreensão, o começar a «ser [...] homens».

1.1 Pessoa e a tradição romântica: entre Kant e Espinosa

«Nem uma corrente litteraria que seja sequer
a sombra do romantismo ao meio-dia!»

Álvaro de Campos, *Ultimatum*

Os meandros metafísicos em que a escrita de Pessoa é fértil textualizam impasses do legado kantiano. Ecoam, em simultâneo, o argumentário dos críticos de Kant na viragem do século XVIII para o século XIX e o desconforto contemporâneo com a falência da própria metafísica no reino do perspectivismo. Num apontamento de 1906 (*TFII*, pp. 121-122) que começa com a referência à perspectiva kantiana de que «Conhecemos as coisas, não como são, mas apenas como se nos apresentam», acaba por concluir da nossa fraqueza espiritual, pois «trazemos em nós o poder de apreender a verdade – não verdade fenomenal mas verdade numenal», faltando-nos apenas a vontade de «pensar profundamente» o «mistério do universal». Acrescenta ainda, naquilo que se nos afigura uma crítica a Kant, que esta falha «está sempre ligada aos mais fortes poderes de pensamento» e aos «maiores génios». Se bem que, para Pessoa, todas as filosofias sejam defensáveis, de acordo com o que pedem «Certas horas da Natureza» (*ibid.* p. 81), na problemática que o possuiu, usando da expressão de Pina Coelho, parece ocupar lugar determinante a noção, e as preocupações que ela implica, de que somos o fenómeno de um fenómeno, o universo, de que Deus é o númeno.

Deus, Universo, Homem são protagonistas da trama caleidoscópica pessoana. Estas três dimensões ora se subsumem na apresentação da existência como única verdade, ora se desarticulam como ficções de ficções. A ideia surge num outro fragmento da juventude, onde toma a *Crítica da Razão Pura* como o único livro verdadeiramente considerável. As relações com a filosofia kantiana vão desde a admiração ao afastamento de Mora, com a aparição de Caeiro e a teoria do Paganismo.

Num texto atribuído precisamente a Mora, afirma-se que, independentemente de ter errado ou acertado, o criticismo de Kant

mudou a face ás cousas. Com elle vieram poetas e prosistas que deslocaram o sentido da vida e da Realidade. E, ou acertassem ou não, ou se aproveite ou não o que fizeram, certo é que trouxeram a uma civilização que parecia nada ter que mudar no seu espírito perante as cousas, um novo ponto de vista, uma nova maneira de visão, a que o ser talvez errónea, ou o ser quiçá doentia, não arranca ser inteiramente nova e inesperada de todo.» Kant, cujo modo de pensar escapou aos gregos, «que parecia haverem dito tudo», viveu numa época que teve o privilégio de «ver aproar á sua experiencia naus carregadas de especiarias ignotas ainda. [OAM, p. 324]

Com os *poetas e prosistas* que vieram com Kant para trazer uma nova visão das coisas, apesar de errada ou *doentia*, Pessoa parece referir-se à viragem estética da filosofia no pensamento romântico dos primórdios, a uma espécie de *literary turn* da especulação teórica a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Em várias ocasiões o poeta se referiu ao romantismo, «que nasceu mórbido», como «um simples fenómeno de decadência» (*Páginas sobre Literatura e Estética*, p. 95) sendo todavia essa a sua filiação confessada. Fruto da degeneração da sensibilidade, o romantismo representou no entanto uma atitude *nova e inesperada*. Nesse tempo de viragem e de polémicas, quando o projecto filosófico de Espinosa ressuscita do ostracismo para desempenhar um papel controverso, ambíguo, no debate das fragilidades kantianas, perfila-se o sujeito moderno e desenha-se, de algum modo, a genealogia do pensamento contemporâneo.

O programa kantiano de racionalidade, em que a filosofia aparece como actividade e não como doutrina, permite retornos selectivos, como observa António Marques em *A Razão Judicativa*¹. Fichte e Hegel, que constam da galeria filosófica pessoana, reclamaram-se, cada um a seu modo, herdeiros do projecto kantiano de liberdade. Quiseram defendê-lo de ataques, consolidá-lo, mas acabaram por representar momentos de um retorno que significou o desvio do pensamento dentro de novas respostas, possíveis no âmago do próprio criticismo. Segundo Robert Pippin², tratava-se de abraçar o espírito da filosofia kantiana evitando-lhe a letra. O desafio consistia em aceitar o anti-empirismo e a recusa do realismo transcendental sem cair no cepticismo.

¹ Marques, António, 2004. *A Razão Judicativa*. Lisboa: INCM, pp. 11-14

² Pippin, Robert B. 1997. *Idealism as Modernism*. Cambridge University Press, pp. 129-153

Enquanto Fichte radicalizou a natureza aperceptiva da experiência e absolutizou o Eu como pura actividade que fundamenta o mundo, congregando-os numa identidade legitimadora dos dois termos, Hegel, entre outros aspectos, centrou-se nas implicações dos parágrafos 76 e 77 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, para muitos uma espécie de ponto de fuga do sistema kantiano, quanto à possibilidade de intuir intelectualmente a natureza, de recuperar o prazer reflexivo da sua inteligibilidade.

O desenvolvimento do idealismo alemão, como sustenta Frederick Beiser¹, parece consistir menos num crescente subjectivismo do que num realismo e naturalismo em expansão:

Rather than a story about the triumph of the subject, German idealism becomes a story about the progressive de-subjectivization of the Kantian legacy, the growing recognition that the ideal realm consists not in personality and subjectivity but in the normative, the archetypal, and the intelligible.

Para Manfred Frank², termina com Kant o império da representação e a inferioridade do artista. O modelo da verdade como correspondência é substituído por uma teoria da verdade como criação de um sujeito que constrói a própria estrutura da realidade. Daí o alcance metafísico da intuição estética. A apresentação (*Darstellung*) é a única forma de aceder às ideias da razão por se prender à independência da natureza em relação aos *esquemata*, aos juízos determinantes. Para Alison Ross³, o tópico da apresentação estética das ideias da razão, contexto da teoria kantiana do gosto e determinante no pensamento europeu contemporâneo, não deve ser lido como crise do sistema, conforme a percepção do romantismo e do idealismo alemães, que viram na tensão entre as formas contingentes da natureza e as ideias da razão um fracasso a remediar.

O romantismo alemão dos primórdios, fulcral para a compreensão da teoria literária como novo espaço de reflexão filosófica, vem tentar, de acordo com Beiser⁴, uma metafísica que opere a síntese de idealismo e de realismo: o idealismo de Fichte e o realismo de Espinosa, lido via *Gott, Einige Gespräche*, de Herder. A reavaliação

¹ Beiser, Frederick C. 2008. *German Idealism*. Harvard University Press, pp. 3-6

² Frank, Manfred, 1989. *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

³ Ross, Alison, 2007. *The Aesthetic Paths of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press

⁴ Beiser, Frederick C. 2006. *The Romantic Imperative*. Harvard University Press, pp. 181-186

herderiana do espinosismo, ao qual Kant e os seus seguidores se opuseram, punha a tónica num panteísmo vitalista, expressão da natureza como organismo vivo, podendo constituir o propósito da consciência humana, o seu mais alto grau. Mantém-se a atracção pela *coisa em si*, o apelo da substância numa moldura monista.

A combinação de Fichte e de Espinosa soa improvável, até pela consabida animosidade de um quanto ao *dogmatismo* do outro. No entanto, ao afirmar que só havia duas filosofias, a sua e a de Espinosa, que considerava logicamente irrepreensível, embora infundada, Fichte admitia a estatura da mundividência rival. A caminho de postular como fundamento da inteligibilidade do mundo o Eu Absoluto, mais consistente do que o sujeito transcendental kantiano, Fichte pressupôs, na oposição fundante da estrutura da consciência, a negatividade ontológica do Objecto, o Não-Eu, como requisito da realidade absoluta do Eu. Parece regressar assim, segundo Dieter Henrich¹, à fórmula de Espinosa, *omnis determinatio est negatio*. Nas *Wissenschaftslehre*², Fichte aproxima as noções de *Ich* e *Nicht-Ich* da *res cogitans* e da *res extensa* espinosanas, observando que afinal o dogmatismo não é o que pretende ser. O idealismo crítico de Fichte não ficou imune a oscilações entre a confiança absoluta no transcendentalismo kantiano e a dúvida suscitada pelos adeptos dos argumentos de Hume. A dimensão do Não-Eu persistia como obstáculo, como problemática oposição.

Nos textos filosóficos de Pessoa, de atribuição variada, há testemunho destes impasses abertos pelo criticismo kantiano. Também ele se interroga, em 1906: «Como sabemos que a razão pode encontrar a verdade? Por uma crítica da razão. E com o que é que nós criticamos a razão? Com a razão. Então a razão prova-se a si própria?» (*TFI*, p. 78). Confia em que as «coisas não são sombras de ideias, nem as ideias são mais reais do que as coisas», sendo «idênticas, da mesma ordem» (*TFI*, p. 86) e quer provar que «existir não é ser consciente», que o «Ser é absoluto» (*ibid.* p. 113), não requerendo a existência nem tempo nem espaço; mas afirmará que toda a filosofia é dúvida, erro antropocêntrico e que os problemas metafísicos «são inatingíveis pela ciência e não são susceptíveis de solução, mesmo pelo raciocínio» (*ibid.*, p. 53).

¹ Henrich, Dieter, 2008. *Between Kant and Hegel*. Harvard University Press

² Fichte, Johann Gottlieb, 1845. *Sämtliche Werke*. Erster Band, Berlin: Verlag von Veit und Comp. (URL: <http://archive.org>)

O niilismo, palavra cunhada por Jacobi nas catilinárias contra o déficit ontológico e teológico do racionalismo, percorre a obra pessoana da mesma forma espectral com que assombrou as discussões filosóficas de finais do século XVIII na Alemanha. Alguns raciocínios de Pessoa lembram as *charges* de Jacobi contra o idealismo de Fichte e contra Kant. Num texto de 1913, conclui que o «Universo não existe» e que o «que existe não sabemos» (*TFI*, p. 48). Isto porque o Objecto, para ser pensado, é formalmente *não-ser*. Pensar é então “irrealizar” (*ibid.*). Neste texto (pp. 46-48), Pessoa considera ser e não-ser ideias impossíveis de «considerar absolutamente», havendo um «abismo» entre o seu absoluto e a sua condição de argumentos pensados, o que corresponde, portanto, à irrealização da sua essência.

Mentalmente formado no magma romântico, Pessoa não poderia deixar de reflectir a feição filosófica de um período que discute dois modelos de racionalidade, o de Kant e o de Espinosa, dividido entre o triunfo de possuir o conceito da realidade e a ironia de o atingir à revelia do real, ao preço de um conceito sem realidade. Comungou, pelo menos, de uma visão da arte que passou a acolher o homem enquanto poder e crise; poder de criar-se como ser de razão, de natureza, de liberdade e, no entanto, crise de legitimação de qualquer discurso fundacional dessa criação. Em várias ocasiões, associou a fertilidade do pensar e a génese do génio às épocas de transição, misto de desagregação e de renovação, «em que uma ordem de conceitos se desfaz e outra se não formou ainda» (*OAM*, p. 162). Desejou intelectualmente permanecer em cenários sísmicos, de deslocação e de metamorfose de pressupostos, «que hão de dar viço e arcabouço às épocas futuras» (*ibid.*).

Ainda que tenha querido residir sempre no espaço da incerteza e cultivar a *mania da dúvida*, flagelo que foi para ele a marca distintiva do génio, para cumprir o seu voto de exprimir e de não explicar, não é menos verdade que se conformou pouco com a terrível independência do desconhecido perante a razão e com o ser o raciocinador dessa derrota. Segundo um apontamento manuscrito de 1907, o «Ser é necessário. Um homem morto ocupa tempo e espaço, mas não tem individualidade, não tem ser.» (*TFII*, p. 39). Em Novembro de 1935, perto do fim, reconhece ainda «Por sobre a alma o adejar inútil / Do que não foi, nem pôde ser, e é tudo.» (*EC* vol. I, tomo V, p. 250).

A tentativa de reconstruir o objectivismo pagão surge como «contratese» à *Crítica da Razão Pura*, para «atacar de frente o espírito philosophico, que data, na sua forma mais doente, de Kant, e que pretende centralizar no homem e na consciência individual a realidade do Universo» (*OAM*, p. 139). António Mora terá a cargo fundamentar a teoria do monismo objectivista, na pressuposição de que a «metaphysica é a tentativa de reduzir a um monismo o dualismo do datum fundamental da experiência», isto é, o «absoluto paralelismo do sujeito e do objecto» (*ibid.* p. 301). Para Pessoa, o «dualismo como teoria das coisas é um produto (infante) da idiotia filosófica (infância)» (*Textos Filosóficos e Esotéricos*, p. 49). Estes argumentos parecem retomar a *Propositio VII* da Parte II da *Ética* de Espinosa: «Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum» (a ordem e a conexão das ideias é a mesma da ordem e da conexão das coisas). Segundo a interpretação de Paolo Cristofolini¹, esta proposição quer dizer, mais do que o paralelismo corpo-mente, que há uma ideia de cada coisa e que cada ideia é a ideia de uma coisa. Pessoa não anda longe desta formulação ao concluir sobre a filosofia de Platão, em 1908, que coisas e ideias são idênticas e da mesma ordem: «As coisas são ideias e as ideias são coisas» (*TFI*, p. 86). O erro de Platão estava em atribuir às ideias uma realidade distinta da das coisas, «quando não via em cada coisa uma ideia, mas apenas encontrava ideias nas generalizações» (*ibid.*, p. 87).

As reflexões pessoais sobre os vários *ismos* e o *sensacionismo*, qualificado «qua artistic philosophy» (*EC* vol. X, p.156) de «subjectivismo, como o romantismo» (*ibid.*, p. 151), põem em evidência noções kantianas a par de afirmações espinosistas. Pessoa admite que «a filosofia européia data de Kant, da alma». Sabe que antigamente «existia mais o mundo-exterior que o interior, que, hoje, desde Kant, reconhecemos como o único real» (*ibid.*, p. 130). Mas concebe o sensacionismo, de que Caeiro é o chefe, sob a égide de Espinosa, do qual cita a mais notável das afirmações panteístas, repetida por aquela corrente em relação às coisas estéticas:

Spinoza said that philosophical systems are right in what they affirm and wrong in what they deny. This, the greatest of all pantheistic affirmations, is what sensationism can repeat in relation to aesthetic things. [ibid., p. 155]

¹ Cristofolini, Paolo, 1998. *Spinoza. Chemins dans l'Éthique*, Paris: PUF, p. 24

Queria isto dizer que entendia o sensacionismo como não exclusivo, não monopolizador de uma verdade afinal inalcançável porque, por analogia com a atitude teosófica, extraía «o mel de todas as flores desabrochadas nos jardins da imaginação europeia» (*ibid.*, p. 159). A estética sensacionista é esta «homenagem a antepassados eternos» (*ibid.* p. 163), já que a construção da consciência, nas suas novas fórmulas, conta com as mesmas pedras e os mesmos metais de sempre.

João Barrento, em «O sensacionismo português...fala alemão», artigo publicado no número 94 da revista *Colóquio/Letras*, de Novembro de 1986 (pp.5-13), defende que a estética anunciada por Pessoa como novidade estava já formulada na Alemanha desde 1906. Na correspondência entre Kurt Hiller e Erwin Loewenson, discutia-se o sensacionismo como filosofia influenciada pela ética de Simmel, anti-ascética e afirmativa da vida. O indiferentismo de Soares, a atribuição de idêntico valor a tudo, estaria já no pensamento de Max Brod. Quanto às raízes deste pensamento, Barrento indica Nietzsche e o empiriocriticismo de Mach, influenciado por Berkeley, também lido por Pessoa. O mais interessante é que o ensaísta vê na «dispersão e confluência, sintetismo e abertura universalista, indiferentismo e entrega total, vitalismo e cerebralismo, voluntarismo e letargia decadente», caracterizadores do sensacionismo, um programa dos expressionistas berlinenses em que se dá o «‘casamento’ de Nietzsche com Spinoza, numa terceira dimensão, a de um *pathos* superior, unidade de *voluntas* e intelecto». Assim, o sensacionismo ficaria algures entre Nietzsche e a *Ethica* de Espinosa, aparentemente o filósofo preferido de Loewenson.

Nas especulações do professor Serzedas, no conto filosófico *O Vencedor do Tempo* da autoria de Pero Botelho (*TFII*, pp. 255-275), reaparece o dito de Espinosa sobre a verdade mais erro de todos os sistemas. Neste conto, para além de se concluir que «Kant viu só metade dos factos», também se aceita que «Cada um de nós é *Deus sendo ele, é Deus pensando-se ele*» e que «Somos livres porque somos Deus, e porque Deus, somos o determinante determinando-se a si-próprio, sendo livre, portanto, porque o determinar-se a si é ser livre.» O professor Serzedas, para quem todas as teorias filosóficas são «Verdade-mais-erro», umas por incompletas outras por parciais, defende ainda que a expressão «tudo é matéria quer dizer que tudo é Deus, *porque é o ser.*» Parece delinear-se nestes raciocínios quer o *Deus sive natura*, quer a rejeição do

livre arbítrio da filosofia espinosana, com a conseqüente ideia de liberdade, isto é, sermos nós pensando-nos Deus.

Revisitar a morada romântica de Pessoa, no cruzamento das influências confessadas, nacionais e europeias, é relevante para nela se destringir o contexto filosófico fundante das coordenadas mais férteis da sua especulação. O problema da liberdade, central na sua poética, parece convocar o *inconsciente romântico* da modernidade de que falam Lacoue-Labarthe e Nancy. Pessoa, que se quis criador de civilização, educador de um país a viver na periferia da própria alma, entregou-se filosoficamente a uma metapoesia animada por este inconsciente. Gerado pela complexa tendência transformadora originária da Alemanha, com profundas raízes filosóficas e políticas, ele liga-se precisamente ao diálogo, nem sempre pacífico, entre dois sistemas, o de Kant e o de Espinosa; ora em projectos de uma sua conciliação, ora em abandonos das utopias da razão. Pessoa formou-se com os gregos, com os românticos ingleses e com os filósofos alemães. Os elos entre o romantismo, a filosofia e a política são fortes.

Para Beiser (2008), torna-se necessário abandonar uma interpretação clássica do romantismo, apenas focada na esfera literária, na retórica mais tardia do movimento e nos conflitos mais sonantes com modelos anteriores, em favor de uma perspectiva capaz de ver as afinidades entre defensores do Iluminismo, Sturmer und Dränger, clássicos e românticos. O conceito de *Bildung* é, de acordo com o ensaísta, comum a todos eles. Por detrás do esteticismo, encontra-se a preocupação reformista, a estratégia de educar no homem a razão e a sensibilidade com vista à formação de uma consciência da comunidade e do estado. Em Pessoa esta preocupação foi muito vincada; tal como a estratégia de criar, pela escrita, à imagem de Blake, um sistema para não ser escravizado pelo de outro homem. A estética romântica representa, assim, um projecto holístico assente em valores éticos e políticos subjacentes ao contexto filosófico pós-kantiano. Política e Ética, nos anos formativos do romantismo, sobrepujaram ideais literários e críticos. Para Dieter Henrich (2008), este período filosófico da Alemanha e da Europa representou a revolução francesa do pensamento.

Na passagem do século XVIII ao XIX, prepara-se a modernidade numa consciência crítica do tempo, em que o presente é a expectativa do novo na «rememo-

ração de um passado oprimido»¹, segundo as teses de Walter Benjamin citadas por Habermas. As controvérsias e as novas equações filosóficas que modularam a reflexão protorromântica em torno da Estética concorreram para a reavaliação, e em alguns casos reabilitação, do pensamento de Espinosa. A tentação espinosista originou acesas discussões, releituras que não raro divergiram da sua letra. Estes retornos fundamentaram a crítica ao idealismo transcendental e, ao mesmo tempo, por vias diversas, aproximaram os dois modelos de racionalidade.

Para Beth Lord², a polémica levantada por Jacobi nas cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa, de quem Lessing se teria confessado perigosamente adepto, não só possibilitou a ressurgência de uma filosofia anteriormente banida, como influenciou a própria produção e recepção kantianas. A autora assinala o facto de o idealismo transcendental se ter desenvolvido no quadro desse novo interesse pela doutrina espinosista, de ter dele recebido o impulso para se clarificar e distinguir no modo de tratar a distância entre a ordem do ser e a ordem do pensar, a relação entre finito e infinito, entre unidade e diversidade da natureza.

Terá sido Jacobi quem paradoxalmente juntou Kant e Espinosa, sugerindo pontos de contacto entre ambos. No «duelo metafísico»³ com Mendelssohn em torno do panteísmo, não apenas promoveu uma filosofia tabu à posição de séria interlocutora nas discussões em curso, como lhe conferiu um estatuto similar ao do próprio idealismo transcendental, de fantasia conceptual afastada da experiência e da história. Com vantagem para o Deus imanente de Espinosa, aparentemente a solução mais consistente para resolver as aporias do transcendentalismo. Na carta onde reproduz o diálogo havido com Lessing a propósito de Espinosa, fica-se confundido ante a mistura de crítica e de valorização de uma doutrina descrita em alguns pontos como sofisma (as partes IV e V da *Ética*) e noutros como reflexo de uma mente pura e clara que ninguém entendeu. À pergunta de Lessing sobre para onde, ou para que filosofia, se virava então Jacobi, responde este que para a luz, da qual Espinosa dizia iluminar-se a

¹ Habermas, Jürgen, 1988. *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Paris: Gallimard, p. 14

² Lord, Beth, 2011. *Kant and Spinozism*. Macmillan

³ Jacobi, Friedrich Heinrich, 2009. «Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn» in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, London-Ithaca: McGill-Queen's University Press, p. 203

si própria bem como às trevas. Acrescenta que preza o filósofo porque «ele, mais do que qualquer outro, o conduziu à convicção de que certas coisas não admitem explicação: por isso não devemos manter os olhos fechados para elas, mas aceitá-las como as encontramos» (Jacobi, 2009, p. 193).

Esta correspondência, fulcro da querela do panteísmo na Alemanha, foi o ponto de partida para a renovada atenção à filosofia de Espinosa, até por parte de Kant, que a terá conhecido de forma indirecta por intermédio de Jacobi, de Solomon Maimon e de Herder e cuja influência terá passado a refutar na sua obra.

Herder, antigo discípulo de Kant, cada vez mais afastado do mestre, talvez menos interessado na conciliação dos dois sistemas, compreendeu no espinosismo uma concepção de natureza como força orgânica. Dava assim vida à substância – até então encarada como matéria destituída de poder –, de modo a incarnar uma ideia de Deus mais conforme às implicações do imanentismo e à recusa do antropomorfismo. Enquanto Schleiermacher e Fichte perspectivavam em Espinosa o aperfeiçoamento do projecto kantiano, Herder desviou-se dessa rota ao aprofundar o sentido do espinosismo fora do neoveiro cartesiano¹ e das limitações da ciência do seu tempo. Isto apesar de o seu naturalismo teleológico extrapolar o naturalismo de Espinosa, que não admite causas finais.

De qualquer modo, Kant parece discutir com Herder o destino da razão transcendental. Nos escritos finais publicados postumamente, *Opus Postumum*², o nome de Espinosa surge várias vezes em comentários que levantam dúvidas sobre o seu real significado. Quisesse Kant admitir afinidades com um sistema anteriormente menos-prezado como entusiasmo, *Schwärmerei*, ou ainda uma vez negar-lhe viabilidade, o facto é que o renascimento da filosofia espinosana pressentia uma nova resposta ao problema da liberdade, capaz de mudar o curso da reforma da metafísica.

Termos como dogmatismo, determinismo, panteísmo, criptopaganismo, ateísmo ora reafirmaram condenações pendentes sobre uma obra *non grata*, para mui-

¹ Herder, Johann Gottfried, 1984. «Zweites Gespräch», in *Werke*, Band I, München: Carl Hanser Verlag, p. 733

² Kant, Immanuel, 1998. *Opus Postumum*. Cambridge University Press

tos incompreensível, ora foram motivo de reinterpretação e actualização segundo vários prismas. Desde a atracção/repulsa de Jacobi, quem lançou Espinosa para a ribalta da querela filosófica em torno da liberdade humana e quem afinal lançou o repto de se criar um espinosismo da liberdade, até ao fascínio de Goethe e de Lessing, passando pela tradução herderiana do *conatus* como esforço do homem para fazer devir uma natureza em que persevera como elo de um plano cósmico, pela tentativa de Fichte de o conciliar com Kant, pela confissão de Schelling a Hegel de se ter tornado espinosista, tudo parece apontar para a projecção do filósofo judeu na intelectualidade pós-kantiana.

Para esta geração era desejável compatibilizar os dois sistemas, ao arrepio das opiniões do próprio Kant, admirador do homem Espinosa, mas céptico quanto à sua metafísica, que considerava um «sistema da fatalidade», um «idealismo da finalidade» assente numa causalidade deduzida de «um ser original, mas não do seu entendimento, por conseguinte de nenhuma intenção do mesmo, mas sim da necessidade da sua natureza e da unidade do mundo que daí resulta»¹. É interessante ver que Kant, neste § 72 sobre a dialéctica do juízo teleológico, assinala a dificuldade de refutar o sistema de Espinosa. No entanto, o que os separa na construção da teoria não impede que ambos se tenham encontrado na mesma vontade de expor um programa para a liberdade humana. Com vantagem, na leitura do idealismo e do romantismo, para o vitalismo e a ontologia monista de Espinosa. De facto, a ambiguidade das concepções abstraccionistas da razão no quadro da filosofia das Luzes, com efeitos sobre o modo de encarar a condição do indivíduo e a sua experiência da liberdade, virou as atenções para visões explanatórias do mundo valorizadoras da existência, do corpo, da sensação e da intuição no acesso ao real.

Michael Mack² vê o atractivo de Espinosa numa postulação da razão mais inclusiva do corpo e do irracional, da pluralidade. O filósofo teve o poder de inspirar visões da modernidade não hierárquicas, em que o diverso coexiste e a natureza é a força que integra e não divide. Em Espinosa, sensibilidade e emoção não são embaraços, antes vias de acesso, pela sua compreensão ou racionalização, à liberdade. A

¹ Kant, Immanuel, 1988. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: INCM, pp. 312-313

² Mack, Michael, 2010. *Spinoza and the Specters of Modernity*. London: Continuum

mente é a ideia do corpo, pelo que aparece como uma das expressões da realidade. A substância espinosista não se perde na inacessibilidade da transcendência, mas apresenta-se como terreno de expressão da existência. Não admira, portanto, que Espinosa tivesse tão grande impacto na área da estética, apesar de a sua filosofia parecer não contemplar esta dimensão.

Para Lacoue-Labarthe (1988), a exautoração kantiana do substancialismo e do próprio Sujeito, confinado ao papel de mero regulador da unidade das representações, é o contexto da autoprodução estética da subjectividade pelos românticos de Jena, direcção de resto já apontada pela terceira crítica de Kant, como anteriormente assinalámos. É na *Crítica da Faculdade do Juízo* que as teorias do Belo e do Sublime acabam por abrir caminho à não aplicabilidade de esquemas a intuições, aos *inconceitos*, e, por consequência, a formas outras, mediadas pelo sentimento de prazer ou desprazer, de acesso à natureza na reconfiguração de um sujeito reflexivo. Aí se apresenta a poesia, no § 53 da *Analítica do Sublime*, como a arte que ocupa, entre todas as outras, «a posição mais alta». Isto porque, ao «pôr em liberdade a faculdade da imaginação», «alarga» e «fortalece» o ânimo (das Gemüt), fazendo-o experimentar «a sua faculdade livre, espontânea e independente da determinação da natureza» em juízos que expõem «a natureza como fenómeno segundo pontos de vista que ela não oferece por si na experiência nem ao sentido nem ao entendimento, e portanto para utilizá-la com vista e por assim dizer como esquema do supra-sensível» (p. 233).

Kant admite, no § 76 da *Dialética do Juízo Teleológico*, que «o conceito de um ser absolutamente necessário é na verdade uma inevitável ideia da razão, mas também um conceito problemático inalcançável para o entendimento humano» (p. 326). O livre jogo das faculdades na cognição estética abre a via para um modo não cognitivo, não conceptual, de relação com o mundo. A insubmissão da poesia a qualquer esquema gnoseológico traz consigo a renúncia, e o seu risco, a qualquer poder teórico sobre a vida.

Embora Paul Guyer sustente, em *Kant and the Experience of Freedom*¹, não ser assim tão simples atribuir ao filósofo de Königsberg a paternidade da ideia da arte

¹ Guyer, Paul, 1996. *Kant and The Experience of Freedom*. Cambridge University Press

pela arte, uma vez que teoria estética e teoria moral são interdependentes, assumindo a experiência estética, livre de constrangimentos cognitivos ou práticos, o sentido moral da experiência da liberdade, acontecida no acordo de razão e sensibilidade, o certo é que do transcendentalismo kantiano decorreu a insatisfação protorromântica. Insatisfação com um projecto aparentemente assente no infundado do Sujeito, que parecia limitar o papel da sensibilidade na construção da metafísica, devendo esta preservar-se de misturas do sensível, conforme Kant explicava a Lambert numa carta de 1770: era necessária uma *phaenomenologia generalis* que estudasse os princípios da sensibilidade de modo a não «embaraçarem os juízos sobre objectos da razão pura»¹.

A desconstrução kantiana da metafísica, empreendida em nome da autonomia epistémica da razão, de um projecto de liberdade, viu devolvido, na emergência da autonomia estética, o problema da relação entre a ordem do ser e a ordem do pensar. A experiência da liberdade aberta por Kant no domínio da Estética, com a concomitante libertação do império da natureza, da sua dinâmica, sobre o génio a quem dá a regra, reintroduziu a polémica em torno dos elos entre Deus, homem e natureza. Se bem que o transcendentalismo kantiano reconheça o contributo do mundo sensível para a manifestação das estruturas cognoscitivas, apriorísticas, repudiando quer as posições do racionalismo dogmático quer as do empirismo, não deixa de afirmar que a esfera do objecto não é senão o produto, para nós, da sua necessária submissão às formas constitutivas da consciência. A exterioridade depende da experiência interna como condição da sua possibilidade, já que o objecto da experiência, o fenómeno, é tão só a sua conformidade com os nossos esquemas de representação. Sem dúvida que a *coisa em si* é pensável, mas não cognoscível e, portanto, inacessível fora da actividade do sujeito, assente no jogo *a priori* das faculdades da imaginação, do entendimento e da razão.

Um tal hiato entre o poder de conhecer e o poder de pensar a *coisa em si* no edifício kantiano sugeriu a outros pensadores da época uma inconsistência, a porta por onde entrava de volta a especulação metafísica, o debate em torno das relações entre espírito e natureza, mundo sensível e mundo inteligível, finito e infinito, particular e

¹ 1988. *Correspondência Lambert/Kant*. Lisboa: Presença, p. 71

universal. Pareciam assim comprometidas as virtudes do criticismo como panaceia contra o materialismo, o ateísmo, a superstição, o idealismo e o cepticismo, que Kant asseverara no preâmbulo à edição de 1787 da *Crítica da Razão Pura* onde, aliás, se mostrara já ciente da dificuldade de conceber a proposição de um fenómeno, uma aparência, sem haver algo que aparecesse.

A ressalva não impediu, todavia, os ataques de Jacobi contra as inconseqüências do filosofar da razão pura, «um processo químico que transforma em nada tudo o que lhe é exterior», em que a percepção passa a chamar-se «imaginação necessária» e conduz a própria razão a reconhecer-se como «um fantasma EM SI, um Nada real, um Nada da realidade»¹. Na carta de 1799 a Fichte, Jacobi vê no idealismo transcendental o corolário do kantismo, isto é, o niilismo de uma razão egoísta, virada para si mesma. Na sua profissão de não-filosofia (*Unphilosophie*), opõe a doutrina da ignorância à vacuidade das especulações, que afastam a existência como qualquer coisa de anterior e de exterior ao saber. No suplemento ao escrito sobre Hume e a fé (2009, pp. 331-338), Jacobi pergunta como é possível pressupor objectos que produzem impressões nos sentidos, e deste modo suscitam representações, através de uma hipótese que anula todos os argumentos a favor dessa mesma pressuposição.

Hamann, figura importante do movimento *Sturm und Drang*, também questiona Kant pela forma como abstrai a razão da linguagem, da natureza e da história. Na *Metacrítica*², crítica da faculdade crítica da razão, de 1784, pronuncia-se sobre o mistério da possibilidade de um conhecimento de objectos da experiência independente dessa mesma experiência, da possibilidade de uma intuição sensível antes de qualquer sensação de um objeto. A separação kantiana entre faculdade receptiva, passiva, e conceitos espontâneos afigura-se-lhe fonte de ambiguidade, «defeito hereditário» e «lepra» que se colam ao nome «metafísica» (p. 209). Para Hamann, sensibilidade e entendimento são dois ramos do conhecimento com uma raiz comum, o que a linguagem, fundamento da faculdade de pensar, evidencia. As «palavras são tanto intuições puras e empíricas como conceitos puros e empíricos» (p. 215). Enquanto sons e letras, «formas *a priori*», pertencem ao domínio da sensibilidade e da intuição; enquanto

¹ Jacobi, 2009. *Lettre sur le nihilisme*. Paris: Flammarion, p. 61

² Hamann, Johann Georg, 2009. *Writings on Philosophy and Language*. Cambridge University Press, pp. 205-218

sentido pertencem ao domínio categorial do entendimento. Estética e lógica unem-se nas palavras. Na *Aesthetica in nuce* (2009, pp. 60-95), defende a ideia de que as abstrações filosóficas, que submergiram o texto da natureza, mutilam o uso natural dos sentidos e, por consequência, a nossa concepção do mundo, cuja riqueza consiste em imagens. A razão kantiana parece-lhe estéril porque desenraizada da história, da linguagem e da experiência. Será esta a percepção de Herder, ainda fiel ao empirismo e defensor de uma noção de razão que contasse com a história, com a diversidade dos indivíduos, da estrutura da sua sensibilidade, segundo a linguagem da sua cultura.

Salomon Maimon, para o próprio Kant o melhor intérprete da sua própria crítica à metafísica, discorda em vários pontos da teoria. No *Ensaio sobre a Filosofia Transcendental*¹, explicado na correspondência, e num artigo do *Berlinisches Journal für Aufklärung* (1790), um dos pontos da divergência com uma doutrina irrefutável mas insuficiente é precisamente o objecto da metafísica. Maimon (o apelido é um preito a Maimónides) entende como objecto da ciência metafísica não a *Coisa em Si*, palavra vazia e sem sentido, mas a ciência possível e necessária dos limites da aparência. Para Maimon, *Coisa em Si* e representação são o mesmo. Afirma no artigo ser *A Coisa em Si* uma Ideia da Razão, por ela providenciada para resolver uma antinomia universal do pensamento em geral. A cognição das coisas em si não é senão a completa cognição das aparências. Livra-se, deste modo, da dificuldade kantiana de pressupor como substrato do conhecimento o Incondicionado, indemonstrável e conceptualmente irrepresentável. Pelo que atrás fica exposto, ocorrem-nos paralelos com Pessoa.

A profissão de ignorância filosófica (*Unphilosophie*) por parte de Jacobi, em prol da crença na evidência imediata das sensações, a convicção, curiosamente aprendida com Espinosa, de que há coisas que não admitem explicação e a intuição de que toda a especulação arrisca, como resultado, o niilismo, termo que aparece pela primeira vez na carta dirigida a Fichte, trazem à liça a substância antimetafísica das posições de Caeiro. Hamann parece antecipar os pontos de vista do pragmatismo em relação a problemas filosóficos afinal gerados por problemas de linguagem. Pela atenção dedicada à linguagem, simultaneamente fundamento da faculdade de pensar e causa dos

¹ Maimon, Salomon, 2010. *Essay on Transcendental Philosophy*. London: Continuum

desentendimentos da razão consigo mesma, Hamann formula uma problemática não alheia a Caeiro, que poderia subscrever algumas afirmações da *Metacrítica* e da *Aesthetica in nuce*. A concepção metafísica de Salomon Maimon é a que Caeiro adopta.

As especulações sobre a metafísica ocupam parte significativa da reflexão estética pessoana. Se, por um lado, sabe que só a metafísica pode ser «o guia supremo porque é ela e só ela que se dirige aos fins supremos da verdade e da vida», por outro lado não passa de «um monte de tijolos formando, nestas mãos ou naquelas, casas de nenhum feitio que nenhuma argamassa liga» (*LD*, p. 351) cabendo, portanto, à arte o papel de argamassa. Uma argamassa nem sempre eficaz contra o mistério, que «vem sobre nós como um fantasma sem forma, e a alma treme com o pior dos medos – a da incarnação disforme do não-ser», apenas visível fora do nosso olhar, quando aparece como «a verdade toda no seu horror profundíssimo de a desconhecermos» (*ibid.*, p. 78). Detectamos neste último excerto do *Livro do Desassossego* a presença do Sublime de Kant na figura do omnipresente *mistério* pessoano, esse prazer negativo em que a Ideia da razão, irrepresentável, conflitua com as forças da imaginação, obrigada a ilimitar-se no próprio reconhecimento da sua finitude e da sua desadequação para representar o abissal. Umás vezes este conflito resolve-se na ascense ao inteligível, quando o poeta finge que compreende o mundo, *for life's sake*, outras vezes no regresso ao nada, à seriedade da «momentânea inibição das forças vitais» (*Crítica da Faculdade do Juízo*, «Analítica do Sublime», & 23) sem mundo sensível nem conceito a que recorrer.

Pessoa não tomou contacto, certamente, com os textos de alguns destes autores nem com o detalhe destas polémicas, que viriam a dar feição ao pensamento europeu moderno. Mas por intermédio de Bernardo Soares, parece colocar-se nesse ponto de viragem, quando se defrontam os projectos de Kant e de Espinosa quanto ao destino da razão, como alguém que, «por mais que pertença, por alma, à linhagem dos românticos», não encontra «repouso senão na leitura dos clássicos» (*LD*, p. 88). A sua estética alimenta-se desta coexistência. Desenrolou-se no fluxo e refluxo da crença num fundamento; construiu-se na consciência paradoxal de uma originalidade assente na ideia de que uma literatura, para ser grande e imortalizadora dos seus agentes, tem de reunir todos os elementos possíveis de todas as culturas possíveis. Talvez resida aqui o sentido da poesia como um *Todo composto de partes e não partes compondo*

um Todo, distinção em que Pessoa tanto insistiu. A primeira formulação da totalidade respeita a insubmissão da poesia ao molde de uma unidade não plural. A segunda incorre no risco de falhar a margem de não-realização necessária à sobrevivência da própria arte.

Na carta de 1916 ao director do jornal *O Herald* (*Cartas*, 2007, pp. 155-157) onde expõe a essência do sensacionismo, um dos pressupostos da representatividade de uma corrente literária é «que procure realizar o ideal de todos os tempos, de ser a síntese viva das épocas passadas todas». Pessoa acrescenta que as épocas passadas são apenas duas, o classicismo e o romantismo, cabendo à arte moderna a expressão concomitante do universal e abstracto clássicos e do pessoal e concreto românticos. Não é a única vez que o argumento se perfila na correspondência, e noutros escritos, fixando (se é possível) o cosmos do autor no eixo de um diálogo de epistemes, a clássica e a romântica, do qual resulta a diferença de uma nova inscrição estética; uma diferença que não anula a força seminal dos modelos que transcende, que ao mesmo tempo os vive como verdade e como erro. Segundo o físico Niels Bohr, uma verdade profunda, ao invés de uma verdade vulgar, reconhece-se quando o seu contrário é também uma verdade profunda¹.

Numa longa carta a um editor inglês (*Cartas*, pp. 157-165), com data provável de 1916, cuja finalidade era a de sondar as possibilidades de publicação da nova poesia portuguesa, sensacionista, o poeta, ao explicar a filiação do movimento – o «simbolismo francês», o «panteísmo transcendentalista português, e uma mistura de coisas sem sentido e contraditórias das quais o futurismo, o cubismo e quejandos são expressão ocasional» – relembra a determinada altura: «O senhor sabe o que é o simbolismo francês, e está certamente a par de que, sendo, no fundo, o subjectivismo romântico levado ao extremo, é também a liberdade romântica da versificação levada ao extremo.» Nos textos sobre o teor do sensacionismo (*PIA*, p. 180) é aceite a «sensibilidade simpatética, sintética entre todas as coisas» do Romantismo. Os românticos intuíram que a realidade não se resume ao objecto mas à nossa sensação dele, embora não estivessem «ainda adultos de sentidos» para entender que «a realidade verdadeira

¹ Wilczek, Frank, 2009. *The Lightness of Being*. London: Penguin Books, p. 11

vem a ser contida nisto: na nossa sensação do objecto e na nossa sensação da nossa sensação».

No *Ultimatum*, de 1917, o engenheiro Campos lamenta-se a dada altura da esterilidade moderna: «Nem uma corrente literária que seja sequer a sombra do romantismo ao meio-dia!» (*Prosa Publicada em Vida*, p. 282). Em 1929, em *Herostrato*, o crítico é peremptório:

26.

Os realistas fazem as pequenas coisas e os românticos as grandes. Um homem tem de ser realista para poder gerir uma fábrica de tachas. Tem de ser romântico para gerir o mundo. É necessário um realista para encontrar a realidade; o romântico é necessário para criá-la. [2000, p. 74]

Ao dividir a literatura europeia em dois grandes períodos, a Renascença e o Romantismo, Pessoa deixa em aberto ser este último «já não uma época, mas o princípio de uma época; (...)» (*Prosa Publicada em Vida*, p.159). No tão citado fragmento 116 do *Athenäum*, a poesia romântica é descrita por Friedrich Schlegel na sua superioridade de «poesia universal progressiva», que reúne todos os géneros e se liga à filosofia. Para Schlegel, «toda a poesia é romântica ou deve sê-lo.» («Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie»; «denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein». *Athenäums Fragmente*, p. 91).

Pessoa conviveu mentalmente com a energia de um momento poético que o mesmo Friedrich Schlegel descreveu como *in fieri*, eterno devir cuja essência é o não cumprimento e o não esgotamento por nenhuma teoria e nenhum tempo. Um momento timbrado pela exegese romântica de Espinosa, centrada na vertente panteísta. Sabemos como o filósofo foi uma espécie de sombra tutelar do romantismo de Jena e da filosofia alemã de oitocentos. A avaliar pelos livros que restam da biblioteca pessoana, a cultura alemã não só se encontra bem representada como o terá concentrado nos laços literários entre a Inglaterra e a Alemanha (num dos tantos projectos dos primeiros anos, de 1906 a 1907, o de escrever *The Mad Dictionary of The English Language*, aparece uma proposta curiosa para a definição de britânico: “*British*: belonging to Britain; *parts made in Germany”, in *GLI*, p. 156).

Os poetas românticos ingleses em que Pessoa se formou, os mais significativos, foram profundos conhecedores da cultura alemã e viveram literariamente as mesmas preocupações. O destaque vai, em particular, para Coleridge, poeta teosófico-metafísico cujas conferências sobre Shakespeare muito devem a Lessing e a August Schlegel. Pessoa tinha na sua biblioteca estes ensaios sobre o dramaturgo. Coleridge via na obra de Espinosa uma bíblia. H. Crabb Robinson recorda-o assim:

Coleridge walked with me to A. Robinson's for my Spinoza, which I lent him. While standing in the room he kissed Spinoza's face in the title-page, and said, "This book is a gospel to me". But in less than a minute he added, "his philosophy is nevertheless false. Spinoza's system has been demonstrated to be false, but only by that philosophy which has at the same time demonstrated the falsehood of all other philosophies. Did philosophy commence with an it is, instead of an I am, Spinoza would be altogether true".¹

O tom paradoxal e iconoclástico quadra com Pessoa. Numa das reflexões estéticas sobre Shakespeare, o poeta inglês faz no entanto uso da distinção espinosana entre *natura naturans* e *natura naturata*:

Shakespeare shaped his characters out of Nature within; but we cannot so safely say, out of his own Nature, as an individual person. No! this latter is itself but a 'natura naturata' – an effect, a product, not a power. It was Shakespeare's prerogative to have the universal which is potentially in each particular, opened out to him – [...] as the Substance capable of endless modifications of which his own personal existence was but one - and to use this one as the eye that beheld the other and as the tongue that could convey the discovery.²

A heteronímia pessoana, conforme o seu autor a encarou em muitos momentos, poderia ser descrita assim: a prerrogativa de ter em aberto o universal em potência de cada particular, a Substância capaz de intermináveis modificações, sendo a existência pessoal apenas uma delas.

Coleridge viveu durante um ano na Alemanha, onde teve ocasião de travar conhecimento com a estética de Winckelmann e as concepções filosófico-literárias de Schiller, dos irmãos Schlegel, de Jean-Paul, de Herder, de Schelling e de Novalis. A

¹ Crabb Robinson, Henry. *Diary, Reminiscences, and Correspondance*, London: MacMillan and Co., pp. 399-400 (URL: <http://archive.org>)

² Coleridge, Samuel T. 1908. *Coleridge's Literary Criticism*. London: Henry Frowde, pp. 251-252 (URL: <http://archive.org>)

distinção de Schiller entre poesia ingénuo e sentimental e a distinção de Jean-Paul entre *fancy* e *imagination* tê-lo-ão inspirado. As *Lyrical Ballads* são um produto da experiência alemã de Coleridge e de Wordsworth, mais vinculativa em Coleridge. John R. Williams¹ salienta a curiosidade de, em 1797, ano do início da colaboração dos dois ingleses, Schiller e Goethe terem embarcado também nas suas *Balladejahr*, com papéis similares. Tal como Coleridge se ocuparia nas *Lyrical Ballads* do sobrenatural, do domínio da imaginação, assim Goethe se dedicaria ao fantástico, cabendo a Wordsworth e a Schiller, nas respectivas jornadas poéticas, a esfera das coisas de todos os dias.

Pessoa leu e anotou, de forma muito sugestiva, Goethe, Schiller, Heine e Novalis. A edição de 1914 dos *Fragments*², deste último, traduzida por Maeterlinck, surge como a relação mais evidente de Pessoa com um espírito formado em Jena. Estão sublinhados na obra os seguintes fragmentos, sintomáticos das suas próprias linhas de questionamento, tematizados em vários passos críticos e poéticos: «La nature est une baguete magique pétrifié»; «La vie est une maladie de l'esprit»; «Nos sens sont des animaux supérieurs»; «Qu'est-ce que l'homme? Un trope parfait de l'esprit.» (pp. 89, 98, 109). Pessoa coincidiu nesta formulação da natureza como «varinha mágica petrificada» pela cultura, inibida nos seus poderes porque vestida de civilização, tal como no postulado da superioridade da sensação pelo seu refinamento e na invenção do homem como tropo do espírito, precisamente aquela figura de retórica que consiste no desvio semântico de um sentido original. Converte, portanto, na crítica romântica do excesso de confiança na razão e no desejo de regresso ao ideal grego de unidade entre vida e arte.

Fez referências a Schlegel e Tieck que, com Novalis, integraram o estimulante grupo de Jena. A escrita fragmentária, que praticou, foi também obsessivamente praticada por Schlegel e eleita, no jornal *Athenäum*, a *fermenta cognitionis* para uma filosofia crítica que não se mova tanto em linha recta, que seja suficientemente cíclica e que introduza o conceito de positivo contra o conceito de negativo de Kant. O frag-

¹ Williams, John, 2009. *Wordsworth Translated: A Case Study in the Reception of British Romantic Poetry in Germany*. London: Continuum International Publishing Group

² Obra consultada em <http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/bdigital/index/index.htm> (doravante bdp)

mento constitui-se, para Schlegel, como verdadeira forma da filosofia universal, significando a universalidade harmonia atingida através da conjunção de filosofia e poesia. Este espírito universal é genuinamente politeísta porque todos os indivíduos vivem nele. Uma verdadeira teoria estética da poesia deveria posicionar-se nos antípodas do fosso inultrapassável entre natureza e artifício, como entre os antigos.

No diário de 1906, quando Pessoa começou a aprender alemão, consta já a leitura de um pequeno poema de Schiller, pensador que reenquadrava a estética kantiana e modelou o idealismo pós-kantiano em torno da vivência humana da arte, agora lugar axial da filosofia. A teoria literária expressa nos seus ensaios e cartas veio a cunhar perspectivas posteriores, em continuação ou em ruptura. A distinção entre poesia dos antigos e dos modernos, isto é, poesia ingénuo e sentimental, foi fonte de ulterior teorização, nomeadamente em Inglaterra, através de Coleridge e Wordsworth. O autor desejou levar os princípios estéticos kantianos mais longe através da educação do homem pela arte. Na epistolografia sobre esta matéria¹, o poeta e filósofo expõe a crença de que o caminho estético deve ser prosseguido porque pela beleza se chega à liberdade e se eleva a lei da natureza a lei moral. Quase se diria que o contrato social de Schiller é essencialmente um contrato estético de homens, indivíduos, que trazem consigo um homem puramente ideal representado pelo Estado. Esta incursão estética pela política não é alheia a Pessoa, para quem «a cultura é uma iniciação. E é-o porque tem a essência da iniciação – ser uma outra vida» (*GLI*, p. 86), por onde se ascende de gente a indivíduo, ao plano da idealidade da espécie.

O *topos* das influências é parte significativa da reflexão crítica em que se originou e desenvolveu a estética pessoana e motivo, ao longo dos tempos, de múltiplas abordagens por parte de vários estudiosos. Mais do que traçar o imbrincado mapa das influências ou do que assinalar pontos de contacto com este ou com aquele autor, importa perguntar porquê esses e não outros, perceber as linhas de convergência, e, sobretudo, compreender a que atmosfera mental e a que relação do pensar e do viver se liga esse convívio.

¹ Schiller, Friedrich, 2000. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam

No manuscrito de 1914 conservado pelo amigo Côrtes-Rodrigues (1985, pp.73-77), aquele a quem o poeta queria dizer que era de todos o que melhor e mais de dentro o compreendia, sucedem-se, de 1904 a 1905, nomes do romantismo inglês, do americano Poe e de subpoetas portugueses lidos na infância. Na sequência dos magistérios poéticos deste período, destacam-se Milton e Keats, bem como Shelley, cuja ligeira influência parece aprofundar-se com o tempo. Wordsworth firma-se mais tardiamente. Ainda durante este ano, são referidos Carlyle, na prosa, e o vitoriano Tennyson. À pergunta de António Sérgio em 1932 (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 211-212), sobre «os livros que o banharam numa mais intensa atmosfera de energia moral, de generosidade, de grandeza de alma, de idealismo», Pessoa responde com uma versão não muito diversa, na substância, desta da juventude. Mas não sem antes reformular a questão e corrigir com ironia os seus termos: «Quais foram os livros que mais me transmudaram em mim mesmo para aquela pessoa diferente que todos nós desejamos ser?». Destacamos o fundo espinosano da resposta, uma vez que a via para a beatitude, apogeu do edifício ético, envolve desejo, transmutação e diferença. Desejo de ser quem se é, constituindo o conhecimento um acto de preservação. A transmutação provém de um olhar sobre si mesmo como imanente ao Ser.

Para além dos *Pickwick Papers*, livro da primeira adolescência e de sempre, Pessoa volta a citar Milton, os românticos ingleses, os filósofos gregos e alemães e os decadentes franceses. Especifica que os poetas românticos ingleses são «sombras irregulares» de Shakespeare e de Milton, que só «acessoriamente» lhe dominaram o espírito. Põe como probabilidade ter convivido mais com a inspiração de Shelley e varre a filosofia e o simbolismo, na terceira adolescência, com a ginástica sueca e com Nordau.

Jorge de Sena comentou, numa nota de rodapé de *Fernando Pessoa & C^a Heterónima* (2000, pp.246-249), esta declaração de influências. Seria a de um rapaz que, como qualquer outro «rapaz anglo-saxónico com tendências literárias, e educado com os ‘chavões românticos’, seguiria uma mesma linha evolutiva». Byron, «imagem da rebelião romântica», fascinaria naturalmente a adolescência de Pessoa que, da «efusão romântica», transitaria para os «chavões» Milton e Pope da «grandiloquência». Keats e Tennyson trariam a «segurança esteticista da linguagem» enquanto Shelley faria de «contrapeso de livre-pensamento». No final da nota, Sena isola Words-

worth como o poeta «extremamente seminal» na «dilucidação do seu pensamento poético» e na «selecção formal dos temas encarregados de exprimi-lo».

Onde Sena viu *chavões* e *efusão* (quase acusa a adolescência de Pessoa de *Schwärmerei*), mitos de que mais tarde o poeta se libertaria, vemos nós húmus de inquirição em consonância com certas linhas de reflexão e determinados sistemas de pensamento, como atrás expusemos. Wordsworth, para Sena o poeta seminal do pensamento de Pessoa, sê-lo-á exactamente pela qualidade ontológica da sua poesia. É interessante comparar os versos de Schiller¹ (*The Philosophers*), na edição que pertenceu a Pessoa, com os de Wordsworth² (*To my Sister*) e o modo como Caeiro, para quem «Amar é a eterna inocência» (AC, p. 25), a de nada ler e «sentir a vida correr (...) como um rio por seu leito» (*ibid.*, p. 87), entra nesta partitura:

The Philosophers

(...)

the snow can chill, the fire can burn,

Men when they walk on two feet go; -

A sun in Heaven all eyes discern –

“This” through the senses we may learn,

Nor go to school to know!

To My Sister

(...)

bring no book: for this one day

we’ll give to idleness.

(...)

Love, now a universal birth,

From heart to heart is stealing.

¹ 1852. *The Poems and Ballads of Schiller*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, p. 94 (obra consultada na biblioteca digital pessoana, no endereço electrónico da Casa Fernando Pessoa)

² Wordsworth, William, 1996. *Selected Poems*. London: Penguin Books, p. 204

From earth to man, from man to earth:

- It is the hour of feeling.

Quanto a Milton e Pope, cremos terem sido muito mais do que inspiradores de exercícios de *grandiloquência*. Em relação ao primeiro, pedra angular dos critérios do Pessoa crítico, pela capacidade de *construção*, nisso superior a Shakespeare, foi fonte de reconhecimento da autenticidade que pode estar contida num verso. Na edição de *Paradise Lost*¹ que foi propriedade sua, Pessoa comenta com a exclamação *How true!* os seguintes versos, indício dos motivos centrais da sua própria produção: «(...) for who would lose, / Though full of pain, this intellectual being, / *Those thoughts that wander through eternity* (sublinhado de Pessoa) / To perish rather, swallowed up and lost / In the wide womb of uncreated night (...)» (p. 35). A luta pela guarda desses «pensamentos que vagueiam pela eternidade», do «ser intelectual», para não deixar perder pensamentos que atravessam o tempo, foi um dos compromissos literários de Pessoa, o seu pacto estético com a gravidade de existir.

Em Milton, lemos um monismo onde corpo e alma surgem indiferenciados, na combinatória de liberdade e determinismo que atraíram Pessoa. O tema da queda na poesia miltoniana subentende matizes órficos e motivos da gnose neoplatónica presentes em algum Pessoa. Não foi só Shelley o contrapeso de livre-pensamento na sua educação. Também Milton, aparentado com a corrente deísta inglesa, pugnou na Inglaterra do século XVII por valores laicos, pela república de Cromwell, pela liberdade em todas as frentes, ao ponto de publicar panfletos a favor da liberdade religiosa e do divórcio. Teve um amigo em comum com Espinosa, o diplomata alemão Henry Oldenburg. Não se sabe se este terá dado a conhecer ao poeta o conteúdo da carta onde o ostracizado filósofo dava a conhecer a teoria da substância única.

Pope, cujos livros, tal como os de Wordsworth, talvez se tenham perdido nas múltiplas andanças de Pessoa, exerceu ascendente crítico no seu espírito. Num dos cadernos, de 1903, há um conto em inglês sobre a obsessão das inovações (*EC* vol. XI, pp. 97-99). O autor abre com a recordação de ter ouvido de alguém da família a velha sentença de que nunca deveríamos estar entre os primeiros a testar o valor de

¹ Milton, John, s.d. *The Poetical Works*. London: Routledge and Sons (bdp)

uma inovação. Acrescenta ter tratado com desprezo juvenil a sagesa do aforismo. Ora na parte II de *An Essay on Criticism*, um dos conselhos ao poeta é precisamente: «Be not the first by whom the new are tried, / Nor yet the last to lay the old aside.»¹ Pope exorta o crítico, noutros passos deste ensaio, a seguir o justo padrão da natureza nos seus juízos. Define a verdadeira expressão como o sol que brilha sobre as coisas mas não as altera, como vestimenta do pensamento, tanto mais decente quanto mais adequada. A estética de Caeiro não anda longe destes preceitos.

Nas epístolas do *Essay on Man*², a atenção cai sobre reflexões afins das que entretecem a trama da dúvida pessoana e a teia temática das suas *personae*: «pode uma parte conter o todo?»; «o tempo do homem é um momento e o seu espaço um ponto»; é preciso esperar com humildade a «grande mestra Morte»; «a ordem geral, desde que o Todo começou, é conservada na natureza e é conservada no homem»; «tudo são partes de um estupendo Todo, de que a natureza é o corpo e Deus a alma»; a razão deve preferir o caminho da natureza, já que o homem oscila na dúvida e é «caos de pensamento e paixão»; ser sábio é perceber que pouco se pode conhecer, estando a felicidade na virtude. O fundo estóico e espinosista destas epístolas ultrapassa a mera *grandiloquência*. Caeiro e Ricardo Reis reviveram, dentro da ficção do paganismo, estes pressupostos.

Shelley, tradutor do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa (tradução perdida), poeta metafísico autor de *Queen Mab*, poema que ressuma as doutrinas do filósofo judeu, foi perseguido pela justiça inglesa por ter escrito uma defesa da necessidade do ateísmo. Nesta defesa, funda o conhecimento nas evidências dos sentidos, atingindo o corolário da impossibilidade da existência de Deus, cuja ausência se lhe afigura socialmente inofensiva. Este modo de raciocinar lembra Caeiro.

Paladino da beleza grega contra os limites do cristianismo, Shelley dramatizou em moldes gregos a liberdade. No prefácio de *Hellas*, afirmou: «somos todos Gregos – as nossas leis, a nossa literatura, a nossa religião, as nossas artes têm as suas raízes na Grécia»³. Este teste à capacidade moderna para sermos gregos, a capacidade

¹ URL: http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1466899

² URL: http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1448969&pageno=8

³ URL: http://www.online-literature.com/shelley_percy/complete-works-of-shelley/16/

para pensar não os pensamentos gregos mas para como eles falhar e assim nos viabilizarmos nessa falha, aplicou-o Pessoa no ensaio de uma reconstrução do paganismo. A *Defence of Poetry* delega na poesia os poderes da filosofia, na esteira das ideias de Sir Philip Sidney, para quem o poeta era o filósofo popular com a vantagem de, no fingimento, não mentir por nada afirmar. A educação pela poesia, tópico maior do romantismo dos primórdios, vem já desde Aristóteles. Assim, Shelley terá representado mais para Pessoa do que um mero «contrapeso de livre-pensamento».

Nas anotações aos poemas de Keats¹, observamos já nas reacções a certos versos o refinamento crítico e a substância das futuras meditações poéticas, muito para além do mero esteticismo. O comentário *true and painful* aos versos sublinhados de *Fragments* – «(...) He who saddens / At thought of idleness cannot be idle. / And he's awake who thinks himself asleep» (p. 328) – contém em germe o desassossego de Soares; *good, very painful, very sad* é o conteúdo de outro dos *Poems and Sonnets*, onde se sublinha o poder da simplicidade e a solitária certeza de que tudo se afunda no nada (p. 336). A visão soteriológica da arte perante «the mere touch of cold philosophy» (p. 200) expressa-a o jovem Pessoa no adjetivo *marvellous* que apõe aos versos sublinhados em *Ode on a Grecian Urn*: «Beauty is truth, truth beauty, - that is all / ye know on earth, and all ye need to know» (p. 267).

No texto onde se apresenta na qualidade de poeta animado pela filosofia (*PIA*, pp. 30-31), a frase onde determina que a «poesia da Terra nunca está morta» é a tradução literal de um verso de Keats, sublinhado no poema *On The Grasshopper and Cricket*: «The poetry of earth is never dead» (p. 44). Pessoa engendra para cenário moderno deste verso a moderna condição da consciência, traduzida pela cidade dos movimentos triviais de rua, pela mesa do presente a que se senta com papel e tinteiro para sentir o assombro metafísico de coisas tão ridículas como «um prego na parede», «latas velhas deitadas num monturo» ou «dois papéis sujos que, num dia ventoso, rodopiam e se perseguem pela rua abaixo.» A sua poesia da terra está na metafísica das coisas insignificantes, no «fulgor baço» da vida moderna.

¹ s. d. *The Poetical Works of John Keats*. London: Frederick Warne and Co. (bdp)

Deste brevíssimo excursus por alguns poetas ingleses de que Pessoa se nutriu, fica a ideia de uma confluência em torno da arte enquanto educação para a liberdade, da investidura metafísica, ética e política da poesia, de concepções tendencialmente monistas e panenteístas da natureza que o aproximam de Espinosa. Moveu-se no âmbito de um paradigma de reflexão em que a arte literária se apresenta como *locus* de problematização filosófica, numa espécie de recordar estético dos impasses da filosofia, com as fronteiras esbatidas entre os dois discursos. Mau grado Jorge de Sena ter concluído que a evolução de Pessoa se deu na libertação dos mitos românticos, afigura-se-nos muito forte a presença do projecto romântico original nos meandros do seu processo criativo. Foi o romantismo que traçou o percurso da filosofia pelos atalhos da estética, querendo atalhos significar não a menorização da estética, mas uma resposta ao legado do criticismo de Kant na inflexão do conhecimento para fora dos embaraços da razão.

Em 1924, Pessoa escrevia a Adriano del Valle que «tudo isso, de Verlaine aos futuristas, passou na noite, quase sem sombra... Depois, as grandes forças originárias, que criam Homeros e Shakespeares, Dantes e Miltons (não muitos), retomam triunfalmente o seu caminho divino» (*Cartas*, pp. 250-251). Neste severo juízo está expressa a prioridade das *forças originárias* sobre os homens, que são tanto mais artistas quanto mais se transformam «pela inteligência, em um pequeno universo» ou quanto mais abdicam de ser só o seu tempo e o seu espaço. O tema do génio, com enorme expressão no romantismo e obsessivo na juventude de Pessoa, relaciona-se com o saber cumprir essa prioridade.

Mais uma vez é necessário voltar à terceira crítica de Kant. No § 46 do segundo livro da primeira parte (1988, pp. 211-212), que versa a analítica do sublime, o génio é definido, em oposição ao talento, como uma das formas de aparição das ideias estéticas, sem conceito que as determine, criando uma segunda natureza, artificial, por analogia com os princípios da primeira. Nas palavras de Kant, o «*Genius* é a disposição mental inata (*ingenium*) através da qual a Natureza dá a regra à Arte». Se a Natureza dá a regra à Arte, então esta é apenas possível como produto de um Génio que apresenta, sem saber explicar como, ideias não definidas, originais, mas obrigatoriamente exemplares, *standard* dos juízos dos outros. O Génio é compelido a incarnar uma subjectividade universal. O parágrafo conclui com um parêntesis onde se põe

como hipótese ser o *genius* o anjo da guarda atribuído a um homem pelo nascimento, que lhe instila as tais ideias originais.

No § 47 (1988, pp. 212-215), Kant adianta que a competência artística não se pode comunicar porque é imediatamente concedida a cada artista pela mão da natureza. Morre com ele, até a natureza dotar outro da mesma forma, o qual só precisa de um exemplo para pôr em acção o talento de que está consciente. No § 49 (1988, pp. 218-225), introduzem-se os poderes da mente constitutivos do Génio, a Imaginação e o Entendimento, que aumentam o poder de conhecer. Defende-se nele o «favorito da natureza», o «raro fenómeno», «a exemplar originalidade dos dons naturais de um sujeito no livre emprego das suas faculdades cognitivas»; enfim, o modelo a seguir por outro génio, prosector da tarefa de fazer as Ideias susceptíveis de assentimento permanente e universal, capazes de serem seguidas por outros e de formarem uma cultura em progresso.

Sabemos que estas linhas não podem ser interpretadas fora do significado, na Estética kantiana, da crítica do juízo teleológico, para muitos comentadores escrita contra Herder e contra metafísicas da natureza de coloração panteísta e espinosista. Mas percebemos também que o génio definido como fenómeno raro da natureza, predestinado da Ideia inata para a livre e exemplar união do imaginar e do entender, abriu a porta à perplexidade sobre um conceito de teleologia nem ciência natural nem teologia. Se é certo que o Génio simboliza afinal a substituição da natureza primeira pela natureza esteticamente architectada, numa vitória do ser de razão, da faculdade de julgar reflexiva, não é menos certo que a competência artística não comunicável, morta com o favorito da natureza, à espera de outro espécime de excelência, admite as posições de Herder quanto ao padrão natural da evolução histórica que, no limite, anunciam a visão darwinista da transformação das espécies determinada pela lógica de forças orgânicas. Tornava-se difícil a Kant garantir a autonomia da razão na marcha da natureza, entendida esta ou como mecanicismo ou como transcendência.

Em notas do ano de 1914 (*PIA*, p. 98), Pessoa assinala como definitiva a «decisão de ser Eu», de posse do seu Génio e da «divina consciência» da sua «Missão». Essa «superioridade» quer dizer «renúncia e silêncio», consciência de um poder e de um dever relacionados com um papel social, político e intelectual. Num outro texto, talvez de 1910, declara-se liberto da literatura – já só lia jornais, livros ligeiros

ou técnicos -, mas não da «tirania da arte literária», que assume «em submissão» a si próprio e dominando-lhe as «leis fundamentais». Pela flexibilidade e alcance do intelecto é capaz de tomar para si «qualquer emoção que deseje e entrar à vontade em qualquer estado de espírito» (*ibid.*, p. 91). Nenhum livro ensina a plenitude, só o esforço e a angústia. Ser subtil e ser completo já não dependem nem dos ensinamentos de Shakespeare nem de Milton. Estas declarações conformam-se com o anteriormente exposto de Kant. Pessoa parece ter acordado para o seu Génio, para a consciência da sua disposição inata, natural, de apresentar ideias da razão no livre emprego de faculdades cognitivas que o impeliam à exemplaridade.

O tema do génio foi não raro associado pelos românticos à loucura. Esta última perspectiva explorou-a Pessoa também no campo da ciência, em afincadas leituras acerca da patologia do fenómeno, o que, antes de mais, revela a já mencionada tendência de fundo para explicações da mente como ideia do corpo. A biblioteca pessoal conta com exemplares de Nordau, Spencer, Haeckel, Darwin, Freud, entre outros livros onde se põe, de forma nova, o velho problema da relação mente-corpo. A insistência na temática, sobretudo na juventude, aparece quase como uma espécie de auto-legitimação bio-psíquico-ética da faculdade de criar, de ontologia assente em leis de uma natureza original, isto é, desviante.

A seu modo, Pessoa não corta com as premissas kantianas nem com o projecto de modernidade por elas enformado. Ao procurar validar a predisposição para a arte, o ter sido tocado pelo transcendente, numa razão científica, interna à natureza da psique, postula uma construção teleológica. Acata um princípio de ordem (nem que seja a da sua distorção) a presidir à reflexividade do sujeito e evita assim a fractura anárquica entre racionalidade e estruturas do imaginário que, para Habermas, foi signo da modernidade. A problematização do génio no âmbito da degeneração, da anomalia, terá sido também um dos patamares do ritual de iniciação ao alheamento das pressões do presente, resultante da silente colisão, de que Frei Maurice é sintoma, com a moldura epocal. Ser génio e ser doente, «de uma gloriosa mas grande doença», são sinónimos de uma natureza não represada pelas opiniões dos homens, verdadeiramente desinteressada do mundo de utilidades dos outros, livre no «desejo de alguma coisa tão vaga, tão indefinidamente bela, que a terra não pudesse contê-la» (*GLI*, p. 44).

Na resposta a um inquérito sobre o movimento sensacionista, Pessoa dirá:

*O artista tem pois para com a Natureza o dever de cumprir o seu papel de artista, isto é, de doente. Deve com um paciente escrupulo destruir no seu espirito qualquer cousa que lhe reste de são, de fraterno e de justo. No artista, não só elle-proprio está immolado a Deus, mas a espécie inteira se immola a Deus nelle.*¹

A definição kantiana de génio é reconhecível como pano de fundo. Mas sofre uma metamorfose ao receber a dupla chancela da fundamentação científica e da fé. Parece que o *salto mortale* de Jacobi vai de par com o determinismo evolucionista, já que a selecção natural do poeta, esse favor do cosmos, depende da capacidade para ser possuído pelo futuro da espécie, ordem superior a que sacrifica a contingência ou as normas da comunidade a que pertence. As noções de *dever*, de *escrúpulo*, evocam o imperativo moral de obedecer aos ditames da natureza por meio de uma actividade prática, a arte, que difere *ad aeternum*, na sua essencial inadaptação, o *sensus communis* kantiano. Natureza, Homem, Deus consubstanciam-se nesta imolação de um só homem, libertadora do sentido da espécie.

Alberto Caeiro é o corpo estético dessa libertação, o mito da experiência como mundo inconceptualizado, que condiz «o usufruto da realidade que pertence ao Ser» (*TFI*, p. 41). Quando Mora, o seu continuador filosófico, o encontra, transforma-se; passa do «Mora periphérico» a «um Mora central» por intervenção do «passador d' aquella intervenção carnal dos Deuses». Nas *Notas para a Recordação do Meu Mestre Caeiro* (*OAM*, pp. 113-133), Campos lembra:

O Antonio Mora era uma sombra com veleidades especulativas. Passava a vida a mastigar Kant e tentar ver com o pensamento se a vida tinha sentido. Indeciso, como todos os fortes, não tinha encontrado a verdade, ou o que para elle fosse verdade, o que para mim é o mesmo. Encontrou Caeiro e encontrou a verdade.

A verdade de Mora, desencadeada pelo Mestre, acha-se fora do kantismo, das aporias das especulações da razão e da crise da consciência. Mora abandona o trans-

¹ Pizarro, Jerónimo, 2007. *Fernando Pessoa: entre génio e loucura*. Lisboa: INCM, p. 172

cidentalismo de Kant. O que antes era sombra e indecisão ganha contornos lógicos e coerentes nos *Prolegómenos a Uma Reconstrução do Paganismo*, projecto nascido de uma conversa sobre o conceito de realidade. Enquanto «todos os do grupo» discutiam com o Mestre, conta Campos, Mora mantinha-se em silêncio a beber inspiração para o capítulo sobre a ideia de realidade, «um dos mais assombrosos» do conjunto, nas palavras do engenheiro que, no entanto, dele discorda. Campos diz de Mora que reduziu «a systema e a verdade logica» o pensamento de Caeiro, extraído da frase «A Natureza é partes sem um todo». Uma parte desse sistema é ainda «o conceito da Realidade como “dimensão”, e o conceito derivado de “graus de realidade”».

Nos escritos de Mora relativos à tentativa de reconstruir o monismo objectivista pagão, o regresso aos gregos anda de par com referências a Espinosa e com o perfilhamento de ideias fundamentais da sua filosofia, matéria que aprofundaremos nos capítulos II e III. Por agora, sublinhamos que Pessoa reaviva, com a poesia de Caeiro e as correlatas teorizações de Mora, o debate com o criticismo kantiano, que despede a Substância, a ordem do Ser, numa revolução copernicana atreita, todavia, aos golpes da Metafísica. Espinosa foi nesse debate uma espécie de cavalo de Tróia da Natureza e de Deus, reposicionados numa ontologia inclusiva e por isso mesmo mais revolucionária. Com ele vemos a face de uma outra *Aufklärung*, que impulsionou pensadores e poetas.

Wolfson¹ escreveu: «Benedictus is the first of the moderns; Baruch is the last of the mediaevals». Medieval porque formado na expressão hebraica e latina de concepções filosóficas gregas fundamentais, com preponderância para o pensamento de estóicos, de epicuristas e de Aristóteles; o mesmo filão das reflexões conducentes à sociedade neopagã de Pessoa, criada para repensar velhas questões em novos moldes. Moderno porque, como Genevieve Lloyd² comenta, « To read the *Ethics* is to see a succession of old, well-worn philosophical ideas made over in new and often startling forms.»

¹ Wolfson, Harry Austryn, 1934. *The Philosophy of Spinoza*, Vol. I, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, p. vii

² Lloyd, Genevieve, 2011. *Spinoza and the Ethics*. London and New York: Routledge, p. 6

O tratamento espinosano da tradição filosófica é subversivo. Willi Goetschel¹ descreve-o como um modelo alternativo de crítica da metafísica onde não nos impedimos de notar muitos pontos de contacto com a ontologia de Caeiro:

Moving beyond the dichotomy of immanence and transcendence, Spinoza's system resolves this bipolar opposition by exposing it as the hidden assumption of conventional metaphysical thought. Refusing to accord any privilege to either side of the mind-body divide, he instead addresses both simply as aspects of that one and only Substance that undergirds all its forms of expressions. Positing a single universal Substance argues, therefore, neither simply for immanence or transcendence as authentic truths but proves such privileging itself as inadequate. Spinoza's uncompromisingly consistent stand insists that a reductionist view of immanence or transcendence would miss the complexly intertwined, constitutive relationship between Substance and its modifications, that is, between the universal and its particular expressions. The Ethic's perspicacious attention to the ontological construction of the particular and universal makes it, as Husserl expressed it, "the first universal ontology".

Caeiro olha para o mundo e está de acordo. Vive para além da dicotomia de transcendência e imanência, na perfeição de um corpo-alma que deita na realidade; a «alma que está feita com o corpo / O absoluto corpo das cousas, / A existência absolutamente real sem sombras nem erros, / A coincidência exacta e inteira de uma coisa consigo mesma.» (AC, p. 153). Deseja «Paz à essência inteiramente exterior do Universo!» (*ibid.*, p. 137) e anda com Deus a toda a hora, aceitando-o como flores e árvores. Não admite hierarquia entre particular e universal, já que se vive simultaneamente diferença e identidade: «Passo e fico, como o Universo» (*ibid.*, p. 86).

O cenário kantiano parece dar lugar a outra coisa que o Mestre quer dizer a Pessoa, talvez relativa a uma «primeira ontologia universal» desconhecida do poeta raciocinador, que na tertúlia recordada por Campos o acusa de «fazer uma especie de kantismo» lá dele, ao criar uma «pedra-noumenon», e de não distinguir substância de atributos. Essa outra coisa é quanto a nós explicável no âmbito de uma filosofia centrada nas emoções e na imaginação de um modo finito como expressão de uma Realidade diversa na identidade dos seus dois atributos; centrada na dinâmica da vida e não nas estruturas legiferantes da consciência.

¹ Goetschel, Willi, 2004. *Spinoza's Modernity*. The University of Wisconsin Press, p. 27

2. Espinosa no *caminho da serpente*: Intersecções.

«Espinoza. Eis o génio, o verdadeiro génio,
que teve o que faltou a Descartes,
o arrojo e a falta de respeito pelo que está estabelecido.
Honra ao mestre do pensamento, que perseguido, odiado, excomungado,
defendeu a verdade, viveu para a verdade, sofreu pela verdade!»

Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, vol. II

« Ha n'um logar qualquér da Hollanda
Uma minha [...] triste
Em minha nunca anda
Nem propriamente mesmo existe.

La está na Hollanda, [...] tristonha
Alli eu era feliz afinal...
Desde que seja sempre em sonho
Sonhado aqui de Portugal...»

Fernando Pessoa

A produção poética de Pessoa é a encruzilhada onde o esgotamento contemporâneo do mundo convoca, para seu recobro, e mesmo que em estilhaços, ou sobretudo porque são estilhaços, ideias da tradição filosófica ocidental, com preponderância para o momento grego, no fulgor original, no declínio e nos vestígios modernos. Escolhe pensar a Civilização fixando-se nos seus momentos fracturantes, de metamorfose e de recomposição de paradigma; momentos de dissolução e de fundação, onde o novo se estrutura pela síntese de tradições que, no entanto, vão ser ter-

reno de dissonâncias na moderna ordem de que se alimentam. De certo modo, são também momentos espelho da anatomia das rupturas.

As crises civilizacionais assemelham-se, pelo que a compreensão do que se exprime numa delas liberta e prefigura o lugar de criação de uma nova consciência: qualquer coisa entre o irrealizado daquilo que acaba e a intuição metafísica do lugar que isso ocupará na era que se inicia. Se bem que na poesia de Pessoa se cruzem referências a vários sistemas filosóficos, por vezes sob a aparência de eclectismo, nela se reencontram as grandes questões metafísicas, que o poeta enfrenta com o pudor da indecisão. Os fortes são indecisos porque sofrem de um excesso de capacidade de expressão. A indecisão é a ética que convém a quem trata da gravidade do mistério de existir e quer deixar campo aberto ao fluir dessa espécie de fórmula religiosa que é a vida.

Em 1916, Pessoa pressupunha como assunto da arte, dependente da faculdade da Emoção, a abstracção. Especificava que não era «a abstracção pura, que gera a metafísica, mas a abstracção criadora, a abstracção em movimento.» Concluía o pensamento estabelecendo a «única diferença» entre arte e filosofia: enquanto a «filosofia é estática, a arte é dinâmica» (*Páginas Sobre Literatura e Estética*, p. 139). Num outro texto, talvez de 1918, percebemos que entende por abstracção «o despir da emoção de tudo quanto é acidental e pessoal». Só desse modo a emoção ascenderia ao plano do impessoal, isto é, do humano. Indica este processo estético – «tornar a imaginação abstracta, tornar a emoção abstracta» – como o «caminho» para solucionar «um problema fundamental» herdado do século XIX, «o da conciliação da Ordem, que é intelectual e impessoal, com as aquisições emotivas e imaginativas dos tempos recentes» (*ibid.*, p. 95-96). Pessoa considerava ainda impossível resolver o problema suprimindo um dos termos ou fazendo um predominar sobre o outro. Como observa José Gil (2010, pp. 9-34), o *devir-Eu* de Pessoa passa por ser uma «intensidade zero», o «plano de consistência de todas as impressões e sensações», o «espaço da coexistência sucessiva (passado, presente, futuro) ou simultânea de tudo o que é», por forma a atingir a «potência máxima de existir».

A estética pessoana é um organismo alimentado pelo movimento síncrono das engrenagens da filosofia, da ciência, da religião e do esoterismo. O interesse pela matéria hermética e ocultista surge ao serviço da sua legitimação. O significado do

caminho da serpente, que passa por todos os caminhos «e não é nenhum» (Centeno, 1985, p. 33) afigura-se-nos a via para preservar a referida *intensidade zero* como condição da *potência máxima de existir*. Nos textos de *O Caminho da Serpente*, afirma Pessoa que «ha certas disposições íntimas e próprias, que fazem com que o individuo seja chamado, e assim elle recebe o que nasceu para merecer» (*ibid.*, p.34). Segue o raciocínio com a comparação dos *buscadores* Shakespeare, chamado em silêncio pela *Grande Fraternidade*, Flood e Bacon. Dos três, só o primeiro «pôde adquirir aquelle comando de sua própria alma que o ergueu, como expressor, acima de todos os poetas do mundo»; foi ele quem mais íntimo se tornou dos *Segredos Maiores* porque «não buscou, senão com a substância intima do seu ser» (*ibid.*).

Os *Segredos Maiores* atingem-se pela poesia, via iniciática individual para a «saliência da figuração divina», a estética, que trata da beleza enquanto «forma Divina em matéria» (*ibid.*). Nestes escritos esotéricos de Pessoa, de timbre neoplatónico, percebemos o quanto a noção de influência, tão discutida pelo próprio poeta, quer dizer fraternidade de buscadores, daqueles que vão ao encontro daquilo que já têm.

No *Ensaio Sobre a Iniciação* (*ibid.*, pp. 66-67), o treino espiritual implica a familiarização com sistemas religiosos e filosóficos de todas as espécies, o que Álvaro de Campos aconselhará nas considerações sobre a metafísica. Em seguida, depois do abandono de todos os dogmas da educação e do hábito, envolve a elaboração de um sistema próprio de «interpretação do universo nas triplas linhas de verdade, beleza e conduta.» Por fim, dá-se a rejeição desse sistema e com ela o repúdio dos «quatro estádios da tentação do Mundo – o Dogma, a Inteligência Concreta ou Ciência, a Inteligência Abstracta ou Filosofia e a Inteligência Crítica». Estes quatro estádios correspondem ao grau de *Neófito*, ao desenvolvimento da «inteligência abstracta sem a qual a intuição que ele busca desenvolver mais não será do que emoção». Só depois se abre a porta da iniciação, a da transformação da consciência «numa inconsciência (ou inconsciência de si próprio) que é consciente», de modo a «alcançar a união com Deus».

Antes de analisarmos o contexto das referências de Pessoa ao sistema filosófico de Espinosa, por onde também passou o seu treino espiritual, salientamos o quanto os pensamentos anteriormente citados se cruzam com perspectivas espinosanas. O primado da emoção abstractizada, despida de contingências, de idiossincrasias, verda-

deiramente humana na sua impessoalidade, configura a noção de liberdade como autodeterminação do homem, modo finito que, em Espinosa, se desprende da afecção de modos mais poderosos através da forma como pelo intelecto acede às ideias adequadas. A vocação de impessoalidade e a afirmação da existência como inteligibilidade da emoção são pontos em comum entre o poeta e o filósofo. O fito maior do processo de iniciação, unir-se com Deus, faz com que ambos se encontrem na mesma valoração da vida. Michael Della Rocca, para quem os afectos dependem de uma rede explanatória, sendo representações ou modos de encontrar as razões para uma coisa existir, propõe como *slogan* da filosofia de Espinosa: «existência é inteligibilidade»¹.

A estética de Pessoa, assente no labor intelectual sobre a emoção, no exercício da despersonalização, encaminha o Eu para a sua *substância íntima*, isto é, para o Outro de si como testemunho de singularidade – a transmutação dentro de si mesmo para a pessoa diferente que se deseja ser. A individualidade, em Espinosa, é igualmente formulada enquanto esforço de afirmação do humano como propriedade transindividual. Étienne Balibar², que rejeita a tese segundo a qual falta na antropologia espinosana o tratamento da autonomia individual e da subjectividade, defende que o filósofo teorizou, muito pelo contrário, a ideia de individualidade como processo transindividual de individuação. Os seus argumentos articulam o que nas proposições centrais da *Ética* aponta para a reciprocidade dos conceitos de Substância e de individualidade; a necessária actualidade da Substância corresponde a um processo infinito de causação de modos múltiplos. Cada indivíduo é um efeito e uma construção dentro desse processo mais geral, apenas possível na interdependência do outro para perseverar no ser. Se nada é contingente, nada pode estar isolado e, dado que o homem é natureza, a sua identidade estrutura-se numa ontologia da relação em que cada indivíduo existe porque integra partes de outros elementos da natureza num permanente abandono de si a caminho da perfeição.

¹ Della Rocca, 2008. «Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza», in *Interpreting Spinoza*. Cambridge University Press, p. 36

² Balibar, Étienne, 1996. «Individualité et Transindividualité chez Spinoza» in *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Lyon: ENS Editions, pp. 35-44

Pelo corolário da proposição 10 da parte II da *Ética*, a essência do homem é um modo que exprime a natureza de Deus; é constituída por certas modificações dos atributos de Deus. Na demonstração da proposição 4 da IV parte da referida obra, a potência do homem, explicada mediante a sua essência atual, é uma parte da potência infinita, isto é, da essência de Deus, ou seja, da natureza.

Também para François Zourabichvili¹, a actividade individual é expressão, em Espinosa, de uma instância anónima, impessoal, de uma «singularidade trans-individual» comum a todos os homens. Osamu Ueno², por sua vez, vê no *mos geometricus* da *Ética* a construção de um «sujeito anónimo, sem substância pessoal», só assim permeável às afirmações ou negações das coisas sobre elas mesmas, conforme o que Espinosa escreve no capítulo XVI da II parte do *Curto Tratado (KV)*. Luísa Ribeiro Ferreira³ salienta a «dimensão cósmica do corpo» em Espinosa, num sistema onde a «Natureza é encarada como corpo infinito, um gigantesco indivíduo onde todos os outros se integram» e em que, por conseguinte, «o texto do real se decifra em termos cósmicos, a partir do Todo e não centrado no sujeito.».

Tal como Pessoa viu na conciliação de Ordem, emoção e imaginação o caminho para solucionar o problema herdado do século XIX, o do acordo de razão e natureza, sem menosprezar qualquer dos termos, assim Espinosa liga a alegria ao conhecimento claro e distinto de si e dos afectos. Na demonstração da proposição 16 da parte V da *Ética*, o amor *erga Deum* está unido a todas as afecções do corpo e é alimentado por todas elas. Parece-nos ainda ver no caminho pessoano da inteligência à intuição, atrás exposto, um paralelo com o percurso da gnoseologia espinosana, que faz nascer o esforço de conhecer as coisas segundo o terceiro género de conhecimento das ideias adequadas da razão. Pessoa chega à intuição pelo desenvolvimento da inteligência abstracta. Só depois atinge a união com Deus, que significa a metamorfose da consciência numa inconsciência de si próprio consciente. Trata-se de depurar ou abs-

¹ Zourabichvili, François, 1994. «L'identité individuelle chez Spinoza» in *Spinoza: Puissance et Ontologie*. Paris: Éditions Kimé, p. 104

² Ueno, Osamu, 1994. «Mentis Oculi ipsae demonstrationes: jouissance et démonstration dans l'Éthique de Spinoza». *Ibidem*, pp. 74-75

³ Ferreira, M^a Luísa Ribeiro, 1997. *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*. Lisboa: FCG, pp. 525, 533, 536

tractizar a emoção, as sensações, pela actividade de um sujeito que transforma a esfera do empírico e da passividade na alegria da compreensão estética, universal.

Na parte V da *Ética*, Espinosa trata da potência do intelecto como beatitude ou liberdade da mente na inteligibilidade das emoções. No prefácio, clarifica: uma vez que a potência da mente é definida pela inteligência, só o conhecimento por ela alcançado determina o remédio das paixões que, pelo corolário da proposição 3, ficam tanto mais em nosso poder quanto mais as compreendemos. O terceiro género de conhecimento vai da ideia adequada de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas (pela demonstração da proposição 25). Espinosa refere-se-lhe no escólio da proposição 36 como conhecimento intuitivo das coisas singulares (ou modos mediante os quais os atributos de Deus são expressos), mais poderoso do que o conhecimento universal. Segundo a proposição 24, quanto mais conhecemos as coisas singulares, mais conhecemos Deus. Na proposição 30, este conhecimento depende de a mente saber que está em Deus e que concebe por meio de Deus, *sub specie aeternitatis*. Conceber as coisas mediante a essência de Deus, que é a eternidade, é concebê-las como entes reais, já que a existência decorre da essência divina enquanto *natura naturans*. Nos poemas de *O Guardador de Rebanhos*, Caeiro sabe dar por isto e obedece a Deus, que quer ser conhecido como coisas singulares e não como mistério.

As diversas leituras filosóficas de Pessoa contemplaram a *Ética* de Espinosa, figura que admira e a quem faz repetidamente menção. Num dos textos do conjunto sobre génio e loucura, investigação obsidiante dos anos de juventude, a *Ética*, a par da *Crítica da Razão Pura* e dos trabalhos de Hegel e de Spencer, é listada como obra que nenhuma descoberta, nenhuma invenção ou trabalho científico podem ultrapassar no poder de motivar o homem (*GLI*, p. 374). Pessoa projectou escrever, circa 1909, um estudo sobre Espinosa, para ser publicado em inglês. Semelhante hipótese integra-se no desígnio de analisar o romantismo social dos judeus, surgindo o nome de Marx, ou de algum outro judeu, como alternativa ao holandês. Sublinhamos a associação de Espinosa ao romantismo e a Marx, duas vias abertas pelo convívio com a dimensão político-filosófica de uma obra centrada na vida e na comunidade.

Aludimos já ao impacto do Espinosa criado pelo contexto filosófico do primeiro romantismo alemão, que o compreendeu como panteísta. Joaquim Montezuma de Carvalho parece fazer-se eco, no século XX português, dessa recepção:

Algum periclitante Antero de Quental e um bem mais conclusivo Teixeira de Pascoaes intuíram que o mundo das coisas também é Deus, e não só, e que há que salvar o mundo para que as gerações sucessivas – o homem elo de outros homens – se salvem, estando a imortalidade aí mesmo nessa salvação, porque todos os homens são o Homem. Mas apenas foi Fernando Pessoa que recriou toda a lição de Espinosa, condensando o seu essencial nesse mestre e arquetipo que é o Alberto Caeiro, sendo este aquele Espinosa que não tivemos e foi calhar a uma Holanda sem veia conflitiva, mas acolhedora dos “restos” que uma península violadora de Deus lançava borda fora... Alberto Caeiro prolonga Espinosa para o vulgo que em Portugal só bebe filosofia pela tigela de alguma poesia pensante. O Caeiro repete Espinosa. Este tem uma filosofia que vale por estes versos do próprio mestre de Fernando Pessoa: «O mistério das coisas? Sei lá o que é o mistério! O único mistério é haver quem pense no mistério»; «Não acredito em Deus porque nunca o vi.../ Mas se Deus é as flores e as árvores/ e os montes e o sol e o luar, /então acredito nele a toda a hora.../E amo-o sem pensar nele, / e penso-o vendo e ouvindo,/ e ando com ele a toda a hora...» [posfácio da *Ética* de Bento de Espinosa, 1992, pp. 489-480]

Pinharanda Gomes reitera estas perspectivas no seu estudo sobre o *Pensamento Português*, onde considera o heterónimo Caeiro «realmente um outro Espinosa»:

Caeiro conheceu o mestre em profundidade. No espólio inédito de Pessoa foram encontrados uns esboços comparativos entre Parménides, Plotino e Espinosa, cujas noções cepticistas memorou, incluindo-as numa lista abecedada, em conjunto com pensadores do mesmo tipo mental, isto é, não-aristotélicos. Em notas datadas de 1910, Caeiro aceitou o monismo espinosano, aliás glosado no poema silogístico de 1915: «Há só ser e não ser. / A aparência ou é ser, ou não ser. Se o não ser não existe, isto é, não é aparência. /Portanto a aparência é o ser.»¹

Noutro passo, acrescenta:

As hipóteses de analogia de Caeiro com Espinosa estão em que ambos pensam que Deus é Ser, e que a teologia é uma nomenclatura onto-cosmológica; e, a única realidade é o ser, a ideia de Deus é um problema sem sentido. Deus é o ‘conteúdo de todas as propriedades’, não é uma hipótese, quando muito, é uma ‘pessoa impessoal’, passível de expressão na metafísica das árvores, cuja metafísica é uma não-metafísica.

Num paradoxo de irracionalidade, que cede por demais a uma negativa intuição, Caeiro levou o monismo de Espinosa a um objectivismo nominalista exaustivo, em que o Múltiplo nega a verdade do Uno. Real único em Espinosa, Deus é, em Caeiro, uma metáfora!»²

A onto-cosmologia de Caeiro não nos parece retirar sentido à ideia de Deus, nem ceder irracionalmente à negação do Uno. O *Múltiplo* caeiriano, tal como o de

¹ Pinharanda Gomes, 1979. *Pensamento Português*. Vol. IV, Lisboa: Edições do Templo, p. 31

² *Idem, Ibidem*, pp. 31-32

Espinosa, não nega a *verdade do Uno*. O modo caeiriano de viver o finito tem o cuidado divino de brincar com cada pedra «como se cada pedra / Fosse todo um universo/ E fosse por isso um grande perigo para ela / Deixá-la cair no chão.» (AC, p. 39). O Deus de Caeiro é a negação da morte, a «Criança Eterna» por dentro da vida, a tal *metafísica das árvores*, e a casa onde no final o poeta «Despe o [...] ser cansado e humano» (*ibid.*, p. 41). Caeiro obedece a Deus, ama-o, mas como *causa sui*, Ser alheio aos atributos humanos da vontade ou da consciência: «(Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?)» (*ibid.*, p. 31). O Deus que Caeiro nega é o mesmo que Espinosa negou, o das ficções teológicas. Se Deus é metáfora, preferimos entendê-la, com Mark Turner, no seguinte quadro: «There is a general story to human existence: It is the story of how we use story, projection, and parable to think, beginning at the level of small spatial stories.»¹

O tema do panteísmo marca presença na reflexão estético-filosófica de Pessoa, que o via como «forma mais intensa de sentir o universo» (OAM, p. 250). Num dos diversos fragmentos onde expõe a novidade artística do sensacionismo, põe a apoteose da sensação em linha com as ideias modernas, com um panteísmo que reúne numa só expressão as partes natural, artificial e mecânica da natureza. O culto romântico da natureza, levado ao extremo pelo saudosismo, funde-se assim com o culto do falso e do artificial dos decadentes, nascidos também eles da corrupção do romantismo, e com o culto da máquina e da energia de Verhaeren, de Whitman, e da divertida, mas impotente e débil gente futurista.

Num dos textos em inglês do já referido conjunto (GLI, p. 183), que versa a temática do génio e da loucura, o panteísmo aparece como «filosofia impulsiva dos poetas», simultaneamente ligado ao Idealismo pelo seu profundo sentido das coisas e ao Materialismo pelo seu optimismo. Neste mesmo texto, de 1907, o nome de Espinosa surge num parêntesis, na sequência da ideia de que «o estado de espírito que produz o panteísmo produz igualmente um elevado sentimento de beleza». Pode ler-se nesse parêntesis: “(No arg[umen]t that Spinoza was no *poet*: he was a philosopher).” Pessoa parece conceder, com o exemplo de Espinosa, reputado panteísta na exegese romântica, uma excepção às suas afirmações. O apontamento, se exclui o filósofo do

¹ Turner, Mark, 1998. *The Literary Mind*. New York: Oxford University Press, p. 15

campo da arte, não deixa de equacionar a discussão em torno da dimensão estética do seu pensamento.

O poeta privilegia Espinosa como produto do verdadeiro génio, rebelde à ortodoxia, a viver perseguido e excomungado para defender a verdade. Há neste juízo não apenas ecos da veneração romântica por Espinosa como reflexos da imagem com que os livres-pensadores de seiscentos, os radicais à margem dos credos reinantes, se alimentaram. A homenagem àquele que mostrou mais arrojo do que Descartes na subversão do estabelecido, pela crítica racional e histórica das escrituras, pela dissociação de filosofia e de teologia, é conforme à vocação racionalista de Pessoa e ao seu pendor anticlerical, aguçado na juventude pelo trato com Henrique Rosa e pela leitura de Junqueiro. O poeta nunca deixaria de manifestar a sua animadversão perante a oficialidade de qualquer credo. A nota biográfica de 1935 atesta, na profissão templária e cabalística, que o «racionalismo não é sectário» como deduzem os «idiotas que entendem que o racionalismo é ateuista.» Estas observações são de 1913, num escrito onde preceitua, tal como Espinosa, que os «campos da religião e da metafísica não devem confundir-se.» (*TFII*, pp. 78-79).

Os argumentos que sustentam a tese de Mora, ao teorizar sobre o paganismo, de que a religião é uma metafísica útil, sobre a qual dura o universo, são espinosanos. Ao defendê-la como útil à vida, Mora apoia-se no «phrasear de Spinoza», no conceito de *conatus* (*OAM*, pp. 253-254): útil é o que leva o ser a perseverar no ser, critério naturalista que, filtrado pela razão, justifica que o instinto de conservação no homem, da sua natureza simultaneamente instintiva e inteligente, é a religião. A utilidade, aqui entendida como *conatus*, é o critério de verdade, mas uma verdade alheia à moral e às categorias da lógica. A verdade é a existência. O que existe na experiência da natureza é o instinto de conservação, «a tendência, como disse Spinoza, do ser para perseverar em ser. O instinto de conservação é, portanto, a Verdade.» Verdade é Utilidade. A noção de *conatus* é onde Mora, argumentador filosófico de Caeiro, fundamenta o regresso do paganismo, precisamente no filão de onde mana a complexa arquitectura do pensamento de Espinosa. A conclusão de que o politeísmo determinista «é a mais lógica das ficções de que precisamos para viver» (*OAM*, p. 299) acaba por encontrar-se, de algum modo, com Espinosa, para o qual o axioma da existência de *Deus sive*

natura aparece quase na perspectiva de uma necessidade lógica, de uma arquitrave geométrica.

Relembramos que Pessoa, em 1932, a propósito de António Botto (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 233-245) viu no artista «um terceiro tipo de homem superior – o que não resolve a dualidade que o constitui superior». Este terceiro género de homem representa a visão pagã, politeísta, isenta de sínteses. O criador é «solicitado igualmente pela matéria e pelo espírito», a que dá idêntica atenção. Pensa cada coisa material como espiritual e vice-versa. A beleza, traduzida como compreensão da existência, é o imaterial da matéria, enquanto a materialidade do espírito é a sua exteriorização na entrega de uma obra ao mundo. A febre de Pessoa no dia 8 de março de 1914 (a fazer fé em Campos, nas *Notas*, OAM, pp. 113-133), momento em que «conseguiu ter a sua individualidade» depois de ouvir ler o *GR*, significará talvez a consciência de ter conquistado uma terceira via, a de não optar nem pela tradição materialista nem pela tradição espiritualista, nem pelo realismo nem pelo materialismo, libertando a própria dualidade constitutiva do indivíduo na abertura à possibilidade de sentir com o pensamento, de *pensar sem ideias* a pluralidade ótica.

Na exposição crítica dos principais sistemas filosóficos, num texto sem data (*TFII*, pp. 163-170) provavelmente pertencente ao conjunto das reflexões de juventude sobre a temática, o dualismo é pelo poeta atribuído à «natureza de duplamente – interiormente e exteriormente – percipiente» do «espírito humano», condicionado sempre pela «Realidade Absoluta». Aí avança com a ideia muito pertinente, no que toca ao realismo monista em que noutro apontamento de 1910 integra Espinosa, de que qualquer sistema filosófico implica um dualismo e um monismo e detém-se não apenas na raridade e curiosidade do materialismo absoluto do poema *Eureka*, de Poe, como também no transcendentalismo absoluto, único a nunca poder «sair fora de si próprio, porque abrange tudo». Acresce dizer que materialismo absoluto e transcendentalismo absoluto são terceiras vias dentro dos subsistemas em que materialismo, espiritualismo e transcendentalismo se subdividem. Aquele, no dizer de Pessoa, considera «o espírito como *espiritualmente irreal*, isto é, como *matéria*», sendo o espírito «uma matéria mais subtil»; este postula que «Deus é tudo, mas tudo irrealmente», exemplificando-se o alcance ontológico da frase com a pedra, «real e irreal ao mesmo tempo» porque ilusão de um espírito que é tão Deus como a própria pedra. A conclu-

são de que a «natureza é uma irrealidade divina» - forma, quanto a nós, de afirmar uma relação de tipo *natura naturans-natura naturata* – traz à memória o verso de Caeiro «Só a Natureza é divina, e ela não é divina...» (AC, p. 61).

Sabemos o quanto Pessoa moldou a sua filosofia de poeta na tarefa estética de exteriorizar a materialidade do espírito e de extrair a imaterialidade da matéria, a tal terceira via curiosamente anunciada por Poe, em 1848, no poema em prosa *Eureka*. Este poema cosmológico, mal recebido na época, de surpreendente modernidade pelas intuições científicas (contém em embrião a teoria do Big Bang), não restringe as vias do conhecimento aos caminhos aristotélico e baconiano. Os saltos intuitivos da ciência originam-se nas fronteiras das deduções e das induções. Poe, descontente com a inessencialidade das soluções racionais, encontra a intuição do Universo numa imaginação não reprimida que o concebe como «the utmost conceivable expanse of space, with all things, spiritual and material, that can be imagined to exist within the compass of that expanse»¹. A abordagem dos conceitos de *infinito*, de *espírito* e de *Deus* assemelha-se a concepções de fundo de Pessoa: «“Infinity” – this, like “God”, “spirit”, and some other expressions of which the equivalents exist in all languages, is by no means the expression of an idea – but of an effort at one» (p. 23). São expressões que ensaiam «the possible attempt at an impossible conception» (*ibid.*). A filosofia de Espinosa parece o ensaio possível das concepções impossíveis de Pessoa-Caeiro, a terceira via em que matéria e espírito são diferentemente a mesma coisa dentro de uma Substância em expansão.

Na dissertação filosófica em análise, sobre os sistemas de pensamento, são dignos de nota alguns aspectos. Pessoa repara em que «mesmo que dos dois elementos constitutivos da Experiência – matéria e espírito – se negue a realidade a um, não se lhe nega a existência *como irrealidade, como aparência*», o que pressupõe necessariamente uma única realidade: «O espírito não pode admitir duas *realidades absolutas*: realidade envolve *unidade*». Infere-se que o monismo é inerente a qualquer sistema filosófico, ou porque se aceita a Realidade Absoluta na sua unidade ou porque decorre de o dualismo tendencial do espírito humano ser forçado a considerar um dos princípios, matéria, espírito ou outro, superior.

¹ Poe, Edgar A. 1848. *Eureka*. New York: Geo. P. Putnam, p. 8 (URL: [http:// archive. org](http://archive.org))

A ideia da realidade única é defendida por Espinosa na proposição 14 da *EI*, onde apresenta Deus como única substância concebível - «Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia». No sumário pessoano da filosofia espinosana, brevíssimo, a nosso ver «com erros de pronúncia», o filósofo entra na categoria dos transcendentalistas materialistas, cotejado com Malebranche, representante do raro transcendentalismo espiritualista:

Temos, em primeiro lugar, o transcendentalismo materialista. Para este, espírito e matéria são igualmente reais e irrealis: são irrealis porque não são duas coisas, mas uma, reais porque são paralelas manifestações de uma realidade que as transcende mas que lhes é a substância. Esta realidade Transcendente é concebida, porém, como encarnada naquelas duas aparências, como manifestando-se através delas sem outro modo de ser. É o sistema filosófico de Spinoza. [TFII, p. 168]

[...]

Para o t[ranscendentalis]ta esp[iritualista] a matéria e espírito têm por substratum um ente que o espírito concebe – não como exterior a si, quanto possível, como faz no tr[anscendentalis]mo mat[erialis]ta, mas como interior a si.

Para Spinoza tudo é Deus, e Deus é tudo. Deus está todo nos seus sintomas. Para Malebranche (...) tudo é Deus, e Deus é tudo – mas não é só tudo; além de ser tudo é mais – é Deus. Deus suporta-se em tudo, é tudo, mas ainda lhe sobressai.

Deus, para Spinoza, só existe no tempo e no espaço, através dos seus atributos. Para Malebranche, existe no tempo e no espaço, porque existe nas coisas e nos espíritos, mas existe também fora do tempo e do espaço, em si próprio.

T[ranscendentalismo] absoluto: Deus é tudo, mas tudo irrealmente. Uma pedra é uma ilusão do meu espírito. Mas como o meu espírito é Deus e a pedra é Deus, a pedra é real e irreal ao mesmo tempo.

A natureza é uma irrealidade divina. [ibid., p. 169]

No sistema filosófico de Espinosa, a Substância não transcende os atributos; é anterior por natureza às suas afecções, no registo de um *in se* em que se desenrolam todas as conexões. Fundamentalmente *causa sui*, a sua essência envolve existência. Os dois atributos da Extensão e do Pensamento não são aparências. Um atributo é o que o intelecto percebe da Substância como constituindo a sua essência («IV. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.»). O Deus espinosano também não existe apenas no tempo e no espaço. Na *Explicatio* da definição 8 da *EI*, a eternidade, que é a própria existência, não se explica por meio da duração ou do tempo. Deus existe em si próprio na infinidade dos seus atributos; não está todo nos seus sintomas por ser absolutamente

infinito na infinidade desconhecida dos seus atributos, de que são acessíveis apenas dois. Aquilo que Pessoa conclui do Transcendentalismo absoluto, particularmente quando considera o espírito, tal como a pedra, expressões de Deus, e vê na natureza «uma irrealidade divina», aproxima-se mais de Espinosa do que seria de supor. «A matéria, a verdadeira matéria, é desconhecida, e é a menos material das coisas concebíveis» (*TFI*, p. 140). De certo modo, o Deus espinosano é para alguns uma realidade irreal, um encontro raro e difícil com a eternidade própria. Nem todos acedem à visão do sábio que, ao contrário do vulgo, goza do contentamento íntimo, da liberdade de viver-se na consciência de si, das coisas e de Deus-Substância-Natureza.

Sabemos o quanto Pessoa procurou resposta para as oscilações entre espiritualismo e materialismo, idealismo e realismo. Nunca optou por um destes modos de saciar interrogações milenares, desfiadas na vigília das veladoras – ou teatro de uma noite sem relógio, que «pertence mais a si própria» (*Poemas Dramáticos*, 1979, p. 38). No drama estático *O Marinheiro*, a vigília é ritmada pelo desejo de saber o porquê de qualquer coisa se dar. Pergunta a primeira veladora: «Mas sabemos nós, minhas irmãs, porque se dá qualquer cousa?...» (*ibid.*, p. 36). A terceira confronta-se com a mesma questão principal da metafísica: «Há alguma razão para qualquer coisa ser o que é? Há para isso qualquer razão verdadeira e real como as minhas mãos?...» (*ibid.*, p. 40). O abismo entre vida e morte é o cenário deste drama da consciência onde é sempre longe na alma e onde dói o intervalo entre o que se pensa e o que se diz. Num poema de 1934, Pessoa continuará a perguntar «Como é que qualquer coisa pode ser, / Como é que existe o ser e o haver, / Como é que ha o que ha um ser qualquer» e a responder «Isto nem eu nem Deus sabe dizer» (*EC* vol. I, Tomo V, p. 179). Noutros momentos pessoanos, desfaz-se o nevoeiro do horror metafísico na nitidez de intuir, por meio do raciocínio firme, que «passar para o nada é impossível, porque para o nada nada vai. “Passar para o nada” é “não passar”, é ser eterno.» (*TFI*, p.231). Espinosa e Caeiro propõem esta passagem.

A convergência de Pessoa com posições centrais de Espinosa, incluído na categoria de génio e de mestre, exposto à irrisão do homem vulgar a quem se tentasse ler a sua definição de Substância, parece-nos nítida; essa «lucidez intellectual levada até á loucura» (*GLI*, p. 149), como o poeta define a filosofia, ou a forma como a abordou, aparenta-se com a trajectória ética de Espinosa, cuja meta é abrir os olhos da

mente, identificados com as próprias demonstrações da razão. Tal como o filósofo de Amesterdão, a quem a experiência ensinou «que tudo o que geralmente ocorre na vida trivial é vão e fútil», se dedicou a procurar «alguma coisa através de cuja descoberta e posse, [...] fruisse para todo o sempre uma alegria contínua e suprema» (*TIE*), na intuição de que a verdade se revela a si própria, assim Pessoa se debateu esteticamente com as ficções de uma vida que lhe aconteceu «do alto do infinito» (*Passos da Cruz, FI*, p. 28) sentindo-se o paciente dela e raras vezes o seu agente.

A dialéctica espinosana entre passividade e actividade, isto é, tristeza e alegria, consoante temos ou não o conhecimento verdadeiro, metaforiza-se em Pessoa, para quem «Tudo é ilusão» e «Sonhar é sabê-lo» (*FI*, p. 66). No poema *Além-Deus*, a questão, que atravessa a obra pessoana, surge sob a forma de interrogação e de dúvida: «Deus é um grande Intervalo, / Mas entre quê e quê? / Entre o que digo e o que calo / Existo? Quem é que me vê? / Erro-me...» (*ibid.*, p. 38). Em *A Casa Branca Nau Preta*, o Eu «parado, mole, adormecido» queria poder levantar-se da poltrona «deixando os sonhos no chão...» e «fazer qualquer coisa género haver árvores que deixasse de doer» (*ibid.*, pp. 32-34). Em *A Múmia*, a noção de individuação aparece como a queda de qualquer coisa que «tiniu no infinito», de identidade esquecida pelo movimento da vida; é um corpo que pesa na alma, «um reposteiro / Pendurado na sala / Onde jaz alguém morto» (*ibid.*, p. 40). O coração de Campos, no *Opiário*, «é uma avozinha que anda / Pedindo esmola às portas da Alegria» (*ibid.*, p. 105); é o navio onde viaja que afinal conduz a vida do engenheiro, que mora «no rés-do-chão do pensamento» (*ibid.*) e dá por não haver gente como os ingleses, «feitos pra existir.» (*ibid.*, p. 107). Campos não consegue «pôr prateleiras na vontade e na acção...» (*ibid.*, p. 169). Reis, por sua vez, é a consciência de «Quanta tristeza e amargura afoga / Em confusão a estreita vida! Quanto / Infortúnio mesquinho / nos oprime supremo!» (*ibid.*, p. 212).

Só Caeiro, por ter compreendido todas as coisas singulares com os olhos, sem dar crédito às maneiras de as dizer, caminhou pela «estrada da [...] dissonância» indo os seus passos com ele na mesma realidade (*ibid.*, p. 22). Assim, morre contente ao saber que «O que for, quando for, é que será o que é» (*AC*, p. 109). O *amor fati* de Caeiro, a desconfiança em relação à contingência da linguagem, geradora de equívocos, bem como a sincronia de mente e corpo, confluem com o projecto espinosano de

uma reforma do entendimento para existir na plenitude de emoções activas, geometricamente explanada na *Ética*.

O encontro de Pessoa com Espinosa fez-se por via directa, na leitura da *Ética*, produto amadurecido de um percurso filosófico, e na consulta de livros como, por exemplo, *A History of Freedom of Thought*¹, de J. B. Bury, e *History of Modern Philosophy*², de A.W. Benn. Neste último livro, Pessoa assinalou passagens onde se comenta, na sequência da definição de Deus como Substância de infinitos atributos, entre os quais só o Pensamento e a Extensão nos são acessíveis, que a nossa ignorância da realidade excede infinitamente o nosso conhecimento dela (p.51) e que Espinosa abjurou das causas finais como expressão de um antropomorfismo, de uma intrusão dos interesses humanos no rodar do universo.

Com efeito, a *Ethica* admite a ignorância. No longo escólio da proposição 2 (*EIII*), afirma-se da mente e do corpo serem uma e a mesma coisa, concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Daí resulta ser o concatenamento das coisas um só; a ordem das acções e das paixões do nosso corpo concorda por natureza com a ordem das acções e das paixões da mente. Mas é persuasão comum que o corpo seja determinado por vontade da mente, da sua arte de excogitar. No entanto, para Espinosa, ninguém conhece a estrutura do corpo tão bem que consiga determinar-lhe as funções e os poderes. O corpo, pelas leis da sua natureza, pode muitas coisas desconhecidas que espantam a mente. Pelas leis da natureza, acontecem muitas coisas inacreditáveis, superando o corpo humano, em engenhosidade, todas as construções fabricadas pela arte humana. Da natureza surgem infinitas coisas («Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut jam taceam, quod supra ostenderim, ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi.»).

Caeiro dá conta desse engenho: «Vou escrevendo os meus versos sem querer, / Como se escrever não fosse uma cousa feita de gestos, / Como se escrever fosse uma cousa que me acontecesse / Como dar-me o sol de fora.» (AC, p. 82). Para além disso, «animal humano que a Natureza produziu» (*ibid.*, p. 83), declara: «Bendito seja

¹ Bury, J. B. s.d. *A History of Freedom of Thought*. London: Williams & Norgate (bdp)

² Benn, A. W. 1912. *History of Modern Philosophy*. London: Watts & Co (bdp)

eu por tudo quanto não sei. / É isso tudo que verdadeiramente sou.» (*ibid.*, p. 61). A perfeição está em exaurir as possibilidades da existência na compreensão de uma causalidade ora necessária ora absoluta. Parece-nos que estes pressupostos enformaram a mundividência pessoana.

Para Benn, as concepções de Espinosa, próximas do estoicismo, enquadram-se por um lado na fulgurância intelectual da tradição helenística, e, por outro, revelam-se mais modernas do que as de Bruno, Descartes ou Hobbes. É interessante observar que para além de não o considerar um místico, já que a *beatitudo* é uma experiência enraizada na razão e na natureza, Benn igualmente refuta a definição hegeliana do sistema de Espinosa como acosmismo. Afirma a diferenciação, a dispersão, o «próprio processo de infinita produção» da existência como a alma do edifício. Ainda na página 57, Pessoa sublinha a sugestão de que a perfeição espinosana, isto é, a realidade e, por consequência, a aceitação do mal e do erro, aponta para a teoria dos graus de realidade – e correspondente teoria da ilusão – elaborada por F. H. Bradley (autor dos *Essays on Truth and Reality*, de 1914, que não constam da biblioteca pessoana, mas expõem problemas que ocuparam o poeta ao longo da vida e ecoam em Caeiro).

Bury apresenta um Espinosa devedor de Descartes e de Hobbes (pp. 131-132), embora mais poderoso na ruptura com a ortodoxia de pensamento e com a teocracia. Expõe em traços fundamentais a sua ontologia e rotula-o de panteísta. Atribui a condenação de ateísmo que impendeu sobre o seu pensamento ao amplo significado da noção no século XVII, aplicada aos livres-pensadores no sentido mais provável de deísmo. Para Bury, a ousada filosofia de Espinosa não estava em consonância com as tendências dominantes do seu tempo, vindo a exercer profunda influência só muito mais tarde.

Pessoa também se encontrou com Espinosa por via indirecta, através das linhas de pensamento ou dos pensadores a que concedeu maior atenção. Estoicismo, epicurismo e neoplatonismo são componentes do universo pessoano, sendo igualmente substrato da formulação das ideias de Espinosa, que incorporam ainda,

segundo Freudenthal¹, filosofia judaica, racionalismo, rigidez matemática e misticismo da cabala. Quanto às figuras de apreço na sua galeria filosófica, notamos que todas elas problematizaram a herança espinosana, com maior ou menor confluência de perspectivas. Hegel, Schopenhauer e Nietzsche viram nas heterodoxias do judeu de ascendência portuguesa um momento fundante do pensar moderno. Antero, poeta metafísico mestre de Pessoa, recebeu de igual modo o influxo espinosista, tal como Emerson e Whitman, influências literárias de Caeiro.

¹ Freudenthal, J. 1895. *On The History of Spinozism*. URL: <http://www.jstor.org/stable/1450023>; 1904. *Spinoza, Sein Leben und Seine Lehre*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (URL: <http://www.archive.org>)

2. 1. Intersecções

§ 1 O helenismo

Da relação de Pessoa com a Grécia sobressai a escolha do estoicismo, forma mais severa de epicurismo segundo o poeta, para o papel de filosofia de recurso, suporte de alheamento perante os resultados do cristianismo. Para António Mora (um kantiano antes de conhecer Caeiro), o cristianismo representa o movimento de que o mundo moderno se originou. Esse mundo decompôs-se no erro de substituir o homem à natureza e o «erro é uma ficção absoluta» (*OAM*, p. 300). O homem moderno é uma ficção, a que só a reconstrução do paganismo devolverá a matriz de «episódio da terra» (*ibid.*, p. 192). Mora, na *Casa de Saude de Cascaes*, estabelece a filiação do cristianismo; é «filho de escravos e bebados, amamentado por prostitutas, trajado pela mão de um systema de civilização já na infância podre e estúpido! Um aborto. E um aborto sempre» (*ibid.*, p. 98). Escravatura e deformação que absorveram, lamentavelmente, o resto de Grécia dos estóicos. Mas aquela reconstrução pagã projecta-se na lucidez de perceber, historicamente, a continuidade entre paganismo e cristianismo, já que «os elementos judaicos e assyro-babilonicos» deste são apertados «no anel do ferro da metaphysica grega e da ordem romana;» (*ibid.*, p. 309).

Investido da tarefa de introduzir o Neo-Paganismo Português, o poeta distancia-se dos Mestres e camaradas do Conselho Magistral – «pagãos ortodoxos», «filhos da primitividade grega» – e apresenta-se como «pagão decadente», «mystico intelectual da raça triste dos neo-platonicos de Alexandria» (*ibid.*, p. 145). Todo um programa filosófico. Com tal afirmação, revisita o desenvolvimento da filosofia pós-aristotélica, desde as escolas estóica, epicurista e céptica até ao último momento, correspondente ao neoplatonismo, que é por sua vez a síntese do pensar grego e a sua passagem para o mundo latino, para a cultura islâmica, onde foi uma influência maior, e para o cristianismo medieval.

Ao declarar-se *pagão decadente*, reporta-se então ao estádio final da cultura grega, ao período helenístico, dominado pelo pensamento filosófico de estóicos, epicuristas e cépticos. Um estádio longínquo da tal ortodoxia e primitividade gregas. Um período convencionalmente balizado entre a morte de Alexandre, em 323 a. C., e a batalha de Actium, em 30 a. C., e em que ocidente e oriente se cruzam. Se Atenas continua o centro de irradiação de ideias, Alexandria perfila-se como centro de avanços científicos. Apesar de nos ter chegado descontextualizada ou recontextualizada através dos tempos, pela parcimónia de escritos originais dos fundadores, para Long e Sedley¹ a filosofia helenística representa uma nova era de Atenas, florescente, em que a filosofia se faz como sistema para o completo entendimento da estrutura básica do mundo e do lugar do homem adentro dele. A *praxis* ética é agora mais vincada.

As escolas divergem e opõem-se em muitos pontos neste propósito, mas Epicurismo e Estoicismo são fisicalistas, noção mais exacta do que a de materialistas, já que, de acordo com Julia E. Annas² no seu estudo sobre filosofia helenística da mente, isso significa cair sob as leis da física. Tudo o que existe é explicável porquanto parte constituinte do universo. Esta posição anula quer o dualismo quer o antropomorfismo. Qualquer reflexão sobre o homem deve partir da sua condição de elemento do mundo natural, sujeito aos mesmos processos de investigação. Ambas as teorias têm um fundo científico e dão relevo à ideia de alma como corpo. Ambas valorizam a experiência e a percepção, embora sob pressupostos metafísicos distintos.

O estoicismo, sobretudo na sua fase tardia, romana, é uma referência relevante em Pessoa, que o leu como versão mais severa do epicurismo. Em *A Educação do Estóico*³, testemunho de «uma memória intelectual», de «um quadro interior» (p. 18) de quem foi o Barão de Teive, talvez o próprio Pessoa, encontramos na base da análise eixos fundamentais das teorias estóicas. O suicídio do Barão, motivado pela tragédia da impossibilidade de fazer Arte superior, prende-se com o ver o sentimento intelectual da vida perturbado pelo excesso de uma qualidade moral que se inutiliza no irreparável da dor humana, do mal. O suicídio era aceite pelos estóicos como modo de preservar o próprio carácter das desvirtuações da acção, entendendo-se a individuali-

¹ Long & Sedley, 1987. *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1, Cambridge University Press

² Annas, Julia E. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles and London

³ Teive, Barão de, 2001. *A Educação do Estóico*, Lisboa: Assírio & Alvim

dade plena enquanto acordo da acção racional com o *logos* cósmico. Podia-se abandonar a vida, mesmo que feliz, quando nela preponderavam coisas discordantes desse curso lógico da natureza. Teive abdicar, então, por não poder ser na obra conforme ao «total da sua individualidade» (p. 51). A noção de individualidade é aqui dinâmica, dado que «a primeira função da vida é a acção» (p. 30); acção sábia só enquanto reveladora do uso da razão, que reconhece leis naturais independentes dos nossos desejos, num mundo que existe apesar da nossa presença nele.

Para Teive, é falta de educação o indivíduo pensar-se como resumo ou símbolo do mundo, tal como é ridícula a pretensão de tornar universais, em arte, «dores particulares» (p. 54). Este reparo dirige-se aos poetas pessimistas, entre eles Antero, criticamente avaliados por transformarem os males inferiores da intimidade, a «dor de corno» (p. 55), numa interpretação estética do mundo. Tal distinção, entre o «pouco de verdade» possível de enunciar e a «sucessão de belas mentiras» (p. 18) com que se falha uma presença consistente no mundo, ecoa a teoria das paixões dos estóicos. A verdadeira natureza das coisas difere da nossa percepção delas. Vive-se mal porque se sobrevalorizam juízos irracionais sobre as coisas, quando a perfeição, tema caro a Pessoa, reside em tomar posse de si no reconhecimento das leis do universo de que se é parte. Teive suicida-se porque atingiu a plenitude do emprego da razão.

Quando se comparam as teorias epicurista e estóica, observa-se uma maior ressonância desta última nas concepções metafísicas de fundo do poeta. Se bem que os seguidores de Epicuro e os seguidores de Zenão partilhem uma visão do mundo materialista, monista, segundo a qual a alma é corpo, e o mesmo interesse pelos fenómenos da percepção e da mente, a razão não desempenha o mesmo papel para epicuristas e para estóicos. Para os epicuristas, o mundo é desprovido de *telos*; resulta de colisões contingentes de átomos; o ser humano não está numa escala superior porque a alma não o distingue do resto da natureza; o objectivo do ensinamento filosófico é alcançar a felicidade pela libertação da dor física e da ansiedade quanto ao inelutável, com um papel de relevo atribuído à amizade e, logo, à sociedade (há uma corrente de *philia na coterie* imaginada por Pessoa, que incluía os irmãos das figuras criadas, bem como as suas atribuições teóricas). Para além disso, a lógica formal não ocupa lugar particular neste sistema. Contrariamente, no sistema estóico a matéria está penetrada de uma força inteligente; o mundo é um organismo cujo princípio de inteligibi-

lidade é Deus, *logos*, na forma de *natura naturans*. Física, Lógica e Ética surgem estruturalmente interdependentes. A vida ética é aquela em que a felicidade consiste no acordo perfeito com o esquema lógico das coisas e em que os falsos juízos são corrigíveis, modificáveis pela razão. Razão que se traduz, ela própria, por ser imanente à coerência do mundo. Há, portanto, um *telos* na natureza, com o qual o Homem tem de afinar-se.

A lição do mestre Caeiro é essa. Engloba estoicismo e epicurismo na mundividência dos sentidos. Em *O Guardador de Rebanhos* (AC), no poema XLVI, o poeta é o *Descobridor da Natureza* que traz ao *Universo ele próprio*, o que depende de se saber também Universo que passa e fica (poema XLVIII). Ser poeta é o ofício de andar com Deus a toda a hora e obedecer-lhe vendo-o como Natureza. Só assim, na erradicação da paixão doentia que é pensar, fonte de juízos errôneos, Deus fará «de nós / Nós como as árvores são árvores» (poema VI). A poesia surge como reprodução de uma engrenagem natural. O poeta devém quem é na órbita do universo; é a alma habilitada a firmar um critério de verdade assente nos sentidos, pois a «química directa da natureza / Não deixa lugar vago para o pensamento» (AC, p.136). Os sentidos são o veículo estético de mostração do mundo ou de expressão da matéria, que por isso anula definição ou conceito. Nega-se a representação porque se negam os universais. Daí a retórica da simplicidade em Caeiro, as virtudes estoicas de um estilo objetivo na lucidez e sóbrio na composição.

No poema VIII de *O Guardador de Rebanhos*, que Pessoa incompreensivelmente qualificou de blasfemo, assiste-se a uma operação de renovação do divino. À concepção da Igreja Católica de um Deus transcendente, de mistérios inacessíveis à razão, opõe Caeiro uma teologia imanentista, com a fuga do Menino Jesus de um céu onde «era tudo falso, tudo em desacordo com flores e árvores» para se criar «o humano que é natural», tão natural e humano que é divino. Parece explicado o paradoxo do primeiro verso do poema XXVIII, segundo o qual «Só a Natureza é divina, e ela não é divina...». A concepção estoica assenta nesta objectivação ou naturalização de Deus, de que o humano participa. O mistério está em ser a razão do mundo a sua própria evidência. Caeiro, substância do paganismo grego, é a terapia para o cepticismo («creio no mundo / Porque o vejo»), para a obsessão com os fundamentos da própria

possibilidade do conhecimento, com o modo como se conhece, em lugar de se perceber o que são as coisas.

A versão Caeiro de Pessoa mostra-se de extrema actualidade filosófica. Numa comunicação sobre o futuro da filosofia, em 1999, John Searle¹ desejava uma prática do questionamento liberta da questão epistemológica, da batalha contra o ceticismo, que inviabilizou, quanto a ele, o filosofar construtivo em torno dos noventa por cento de problemas legados pelos gregos e ainda por resolver. O drama do ceticismo moderno é que, ao invés do ceticismo dos antigos, acomete o próprio conhecimento ao estabelecer-se na dúvida e afectar a acção, em lugar de filtrar somente as crenças. Caeiro desconstrói crenças para reaver a possibilidade de conhecer.

Para Firmin Debrabander², um dos autores que advogam a poderosa influência dos estóicos em Espinosa, a sobrevivência dos ensinamentos do Pórtico ao longo dos tempos reside no seu apelo à autonomia racional do indivíduo, que o salva de instabilidades. Ora essa dimensão soteriológica é um veio da poesia pessoana. *Pagão decadente, místico intelectual da raça triste dos neo-platónicos de Alexandria*, o Pessoa moderno identifica-se com uma raça de homens heterodoxos, ao mesmo tempo próximos da vitalidade da cultura grega, que desejam salvar como referência do pensar, e já marcos do seu distanciamento. Alberto Caeiro, na visão de Campos, exprimiu essa vitalidade num conceito de Universo instintivo. Era a consubstanciação do paganismo. Descobriu que *a Natureza é partes sem um todo*, o que equivale, filosoficamente, a dizer que a «Natureza é essencialmente plural e é impossível reduzi-la a unidade» (*OAM*, p. 121). O objectivismo de Caeiro atém-se ao exterior como multiplicidade e daí a escolha de uma metafísica politeísta, determinista, única capaz de recenrar a acção humana na esfera das leis naturais que governam o próprio acordo da natureza consigo mesma – sendo o homem natureza. Esta é uma ideia central na epistemologia estóica, onde os corpos, únicos existentes, exprimem a substância. A essência manifesta-se na existência, a que a acção do homem deve adequar-se. A acção

¹Searle, John, 1999. *The Future of Philosophy*. (URL: <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>)

² DeBrabander, Firmin, 2008. *Spinoza and the Stoics*. London: Continuum International Publishing Group

ética é compreensão da natureza como possibilidade nomológica, tensão entre o possível e o compossível com as suas leis.

Espinosa postula essa mesma ideia no seu projecto de libertação através do conhecimento do poder de existir da substância. Na primeira parte da *Ética*, sobre Deus, a sétima proposição afirma que pertence à natureza da substância o existir. Deus é Substância, é *natura naturans* e *natura naturata*. O monismo espinosano resolve o problema cartesiano da mediação. Extensão e Pensamento são atributos de uma só substância, mas são expressões diferentes dela, modos diferentes de a perceber, o que as distingue como partes sem todo. Na segunda parte, sobre a Natureza e a origem da mente, o corpo é definido como um modo de Deus, a expressão, enquanto *res extensa*, da sua essência. A essência são singularidades. Explica-se, depois, que toda a natureza é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos sem qualquer mutação do indivíduo total. Não há aqui uma relação de pertença das partes ao todo, mas variação de discursos: o do corpo e o da mente sobre a substância. Todo e partes são modos de pensamento e a unidade está apenas no entendimento, sendo um produto racional. Para Deleuze¹, a equivalência de substância, atributos e modos substitui à sequência o plano da imanência, anti-hierárquico. A essência é uma realidade física. Em Espinosa, o infinito é *naturans* e a noção de infinidade não se traduz numa soma de realidades finitas. Há diferença entre *natura naturans* e *natura naturata*. Não se confundem formas de fenomenalização com o Absoluto. A descoberta fundamental de Caeiro parece ser esta. Por volta de 1912, Pessoa reflectia:

O mundo como todo, não existe. Mas o mundo existe, parece. Mas não existe como todo. Existe, pois, como parte. Não parte de um todo homogéneo; porque esse todo seria ele mundo, e, como já provámos, o mundo como todo não existe. É forçoso, pois, que o mundo exista como parte de um todo de que ele não é materialmente parte. [TFI p. 92]

É interessante notar que esta perspectiva põe em discussão quer o panteísmo de Espinosa quer o de Caeiro. Curley² refere a rejeição, por parte de Alan Donagan, da marca de panteísta aposta ao filósofo. Para Donagan, a natureza de Espinosa não se

¹ Deleuze, Gilles, 1978/1981. *Spinoza*. (Integralité Cours Vincennes) (URL: <http://www.webdeleuze.com/php/>)

² Curley, Edwin, 1993. *Donagan, s Spinoza*. (URL: <http://www.jstor.org/stable/2381696>)

identifica com a totalidade das coisas finitas. A natureza é, acima de tudo, eterna *causa sui*. Caeiro parece aceitar também esta visão, já que o único sentido oculto das coisas é a permanência das próprias coisas.

Ainda para Campos, o mestre era nominalista e aceitava, como único conhecimento possível, o dos particulares. Não duvidava, no entanto, da verdade da natureza como substância. Parecem combinar-se aqui a perspectiva realista e a perspectiva nominalista, conciliação que, para Willi Goetschel¹, foi a verdadeira revolução de Espinosa, a sua modernidade. O filósofo repensou a metafísica tradicional e reconfigurou essa relação do particular e do universal não pela via da oposição, mas compreendendo o particular enquanto configuração do universal na sua individuação concreta. Flora Mackinnon² observa esta mesma tendência no sistema espinosano para tratar de forma realista umas categorias ao passo que outras são encaradas do ponto de vista nominalista: a categoria de substância é um universal com existência independente da mente; já outros universais ou são modos da imaginação ou são do domínio da razão. Stuart Hampshire³ vê também no nominalismo de Espinosa a estratégia para chegar ao conhecimento genuíno, cujo padrão é dado pelas concepções claras do intelecto activo. É necessário distinguir o que se conhece de modo certo daquilo que se imagina saber. Esse é o propósito essencial de Espinosa, isto é, a correcção do entendimento.

Para Thomas Crosse, Caeiro era um místico materialista, o que os gregos também eram. A sua simplicidade era cheia de complexidade intelectual, dado olhar o concreto abstractamente. Tinha o intelecto nos sentidos. Essa complexidade intelectual dos sentidos está no esboço de uma poética ancorada na intenção de raiz de Espinosa, a de alcançar o terceiro grau de conhecimento limpando a Matéria das finalidades que os homens erradamente lhe atribuíram, cuidando da Realidade na reposição do lugar da Sensação e da Percepção (*Poemas Inconjuntos*, AC). A santidade, a *beatitudo*, é o corolário de ver as coisas nas coisas. O misticismo corresponde a essa visão

¹ Goetschell, Willi, 2004. *Spinoza's Modernity*. Wisconsin Press

² Mackinnon, Flora, 1924. *The Treatment of Universals in Spinoza's Ethics*. URL: <http://www.jstor.org/stable/2179223>

³ Hampshire, Stuart, 1953. *Spinoza*. London: Penguin Books

das ideias simples da matéria. Caeiro ensinava a liberdade por intermédio desta libertação.

Quanto a António Mora, Caeiro, com *O Guardador de Rebanhos*, fez o espírito humano regressar ao *Lar*, ao desvelar e reconstruir o naturalismo pagão. Paganismo esse entendido como «aquella formula religiosa e metaphysyca que coloca a realidade suprema dentro do âmbito da realidade visível» e para quem «os deuses ou entes-supremos são concebidos exactamente á semelhança da matéria» (*OAM*, p. 257). Paganismo que representa «a crença absoluta na Realidade das cousas» (*ibid.*). Caeiro não centrava, como Kant, a realidade do universo na consciência individual. Actualizava o ideal grego, para Mora o equilíbrio e o domínio de si, que em maior grau o estoicismo representou. Mora vê em Platão a decadência desse ideal, o que significa a crítica do dualismo. Ao teorizar sobre o paganismo, centra-se no seu carácter de fórmula religiosa. A religião estabiliza e disciplina a inteligência, elimina a hesitação, é um poderoso tónico da vontade; é o canal por onde corre o espírito humano. Não havendo sentimento religioso não há progresso, não há acção. Em Caeiro, pagão ortodoxo, essa religião entende-se como verdade de uma existência que engloba a realidade suprema, em que os deuses são igualmente matéria. A disciplina de ter uma religião está em subordinar-se a uma realidade a um tempo exterior e superior.

O heterónimo surge em contraponto à doença do cristianismo, que perturbou, com as ideias de além-vida, a lucidez da sensação e decompôs a Realidade. Caeiro sabe construir poemas porque disciplina as emoções ao despi-las de cristianismo, cheio de dogmas limitadores das faculdades mitopoéticas. O poeta corresponde à ideação de uma crítica de fundo do cristianismo, na sua versão predominante, a católica, bem representada no poema VIII do *Guardador de Rebanhos*, onde se descreve um reino dos céus triste, feio, sério, adverso em tudo à alegria da criança divina e natural. Caeiro é a proposta de fuga a essa tristeza através da alegria de uma quotidiana vida de poeta. A sua existência estética implica a depuração da religião que, em abstracto, é vital ao homem.

Uma tendência de fundo do fazer poético pessoano é justamente a valorização do fenómeno religioso como definidor, disciplinador e organizador de civilização. O terceiro ponto do pacto para a vida, de Alexander Search, em 1907, é jamais esquecer, nos ataques à religião, que é muito improvável poder substituí-la nessa militância pela

verdade, sob pena de abandonar o homem à obscuridade e ao sofrimento. No projecto de reconstrução do paganismo, que todo se centra na força de irradiação de Caeiro, Mora apresenta uma concepção de religiosidade como metafísica imersa na prática, capaz de influenciar os homens a «não se desviarem das leis naturaes que fundamentalmente regem a vida humana», o que corresponde ao reavivar das filosofias de pensador naturalista.

Espinosa quis de igual forma libertar a filosofia da teologia, das suas superstições, com trágicas implicações na vida pessoal e com o comprometimento da sua estatura intelectual na posteridade, banido e incompreendido que foi por cristãos e judeus. Esse anátema contribuiu grandemente para um exílio do cenário filosófico, o que o sujeitou a interpretações erróneas. No entanto, apontou a utilidade política e social da religião no *Tratado Teológico-Político*, dado poder contribuir para o controlo das paixões. O caminho que propôs para a *beatitudo*, para a salvação, passa por negar a transcendência em favor da infinidade de um Deus sinónimo de Substância, imanente a ela. Deus não tem paixões, não ama nem odeia os homens. Também não tem vontade nem cria. A relação dos homens com Deus é a relação de Deus consigo mesmo, o que é igual a aceder ao conhecimento intuitivo, do terceiro grau, que consiste em entender a procedência de tudo de leis universais, de conexões necessárias, e agir em conformidade com isso.

A ausência de sentimentalidade de Caeiro equivale a esta forma austera de Espinosa entregar o homem ao esforço de perseverar na sua natureza, sem providencialismo, e de colher daí a alegria. As ideias inadequadas contrariam e desviam dessa intimidade com o poder de descobrir, na relação de um corpo com o mundo, a libertação de afectos que o diminuem como modalidade do ser. A alegria de Caeiro está em cientificamente «aceitar o natural inevitável» (*Poemas Inconjuntos*, AC). Para Deleuze (*Cours de Vincennes*), a filosofia de Espinosa está nesta oscilação de alegria e tristeza, uma vez que esta é qualquer paixão que diminua o poder de agir e aquela a razão do seu aumento. A parte da *Ética* dedicada à índole e origem dos afectos, a terceira, estabelece o *affectus* como as afecções de um corpo, que potenciam ou impedem a sua força de existir, a sua plenitude ou o seu estiolamento. São as ideias confusas e mutiladas, os encontros inexactos com a realidade, que remetem à passividade, à servidão a causas externas.

Na poesia de Caeiro perpassam os dois eixos da alegria e da tristeza, sendo esta última igualmente natural para Espinosa. A alegria está em conseguir chegar a Deus com o Universo intacto, tendo percebido sem pensar (porta do erro também em Espinosa), numa intuição dos sentidos, que o conhecimento adequado era ver apenas as coisas nas coisas. Não ver isso seria escravizar-se à ideia de que ter consciência obriga a ter teorias sobre o que existe ou à «estupidez de sentidos» dos «homens falsos» (poema XXXI de *O Guardador de Rebanhos*). Realidade e perfeição são uma e a mesma coisa para Espinosa. É perfeito o que é real. A felicidade vem de reconhecer-se parte deste real. A virtude reside em seguir esse desejo de natureza. Aí se funda a ética da salvação pela reforma do entendimento.

Parece que Pessoa, em Caeiro, alia vivência estóica do mundo, com os antecedentes socráticos e cínicos, e libertação epicurista, em moldes espinosanos, de uma força de existir que esteticamente consiste em aprender a desaprender e desimpedir emoções verdadeiras. Neste empreendimento estético em torno da visão prefigura-se ainda o neoplatonismo de Plotino, não estranho a Espinosa. Os neoplatônicos, que têm o propósito de reanimar os expoentes máximos do pensamento grego são, no entanto, os agentes de interpretações e de sínteses de teorias que, afinal, hão-de forjar as bases de uma nova configuração civilizacional. Neste período crítico de transição de paradigma, de confluências e de sincretismo, o fecho da escola platônica de Atenas, em 529 d. c., simboliza o silenciar da Grécia. Vive-se o desamparo do intervalo entre o abandono de cena dos deuses, correlatos dos homens, e o advento de um Deus que os mantém à distância, entregues a si. O neoplatonismo está de permeio.

Pessoa preferiu sempre os espaços intervalares, onde é possível experienciar a dinâmica das transmutações. Ser místico intelectual, da raça dos neoplatônicos de Alexandria, é assemelhar-se, na conturbação de uma sensibilidade emergente em busca de forma, própria do tempo por ele vivido, e pelos da sua geração, a homens de uma época em vias de cristianização, de coexistências, em que metafísica pagã e metafísica cristã se cruzam com ensinamentos de proveniência diversa. A exegese de filósofos como Platão, Aristóteles, Epicuro e Zenão reencontra a tradição hermética-gnóstica. O neoplatonismo nasce num ambiente helénico marcado também pela tradução grega das escrituras judaicas, representativa de uma interpenetração de mundos.

Na introdução ao neopaganismo português, Pessoa crê no «Intermediario Intellectual, *Logos* na linguagem dos philosophos» (*OAM*, p. 146) e reclama seu o paganismo sincrético de Juliano Apóstata. O Imperador romano, no seu breve reinado de reformas, ele próprio escritor e cultor da filosofia, quis reverter a situação criada por Constantino, de estatização do cristianismo, e restaurar o paradigma pagão, para o que decretou a liberdade de culto e devolveu, nos seus escritos, um conceito de política inspirado nas reflexões de cínicos e estóicos. A sua cosmogonia é de influência neoplatónica, devedora da noção estóica de uma força racional a unificar e dar coerência à matéria. Neste ponto, Juliano compartilhou da ideia neoplatónica de que há muitos caminhos para a verdade, de que há uma filosofia universal, pois todos os filósofos perseguem a mesma finalidade, o que é visível se seguirmos aqueles que atingiram, na sua corrente de pensamento, o patamar mais elevado.

Pessoa enuncia a mesma perspectiva, a de trilhar, como iniciação, as intuições de fundo dos vários sistemas ao encontro da tal filosofia universal. O seu aparente eclectismo justificar-se-á por esta pulsão de conhecimento, que quer achar no labirinto das explicações do universo um fio condutor. Para José Augusto Seabra, o texto pessoano é um exemplo de heterotexto, um texto de outrem, por onde passam todas as metalinguagens filosóficas, religiosas, místicas, num entrelaçar de tradição e revolução encenado no «vaivém da poesia à filosofia»¹. Mas é importante observar que a esse périplo subjaz a ética de tornar-se quem se é esteticamente.

Ao afirmar a crença no Intelecto como *Logos*, Pessoa aproxima-se das posições de Plotino e de Filo, o Judeu; para aquele, a actividade do Intelecto, que emana do Uno, é a mais elevada; para este, o *Logos* é o princípio que medeia entre Deus e a matéria. Filo, ao postular uma ordem racional inerente à natureza, retoma a cosmologia estóica, mas platoniza-a ao considerar que o *Logos* contém as ideias que formam o mundo sensível. Embora se afastem nas suas concepções, e Mora culpe Filo da deriva cristã dos pilares de uma antiga sabedoria, ambos os filósofos coincidem neste ponto, quando remetem as Ideias platónicas para um divino Intelecto, num lugar diverso daquele que ocupa o princípio de inteligibilidade estóico.

¹ Seabra, J. A. 1990. «Poética e Filosofia em Pessoa», in *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos-Secção Brasileira*, Vol. 1, Porto: Fundação Eng. António de Almeida, p. 143

No texto introdutório ao neopaganismo português, Pessoa dá do paganismo uma interpretação mais ampla e diferente, já que, apesar de aceitar a agência dos deuses, a sua existência *materialmente Superior* e alheia a qualquer noção antropomórfica, crê com Píndaro que deuses e homens são um só, o que explica o privilégio do *Logos*, equivalente do Cristo na mitologia cristã. Valoriza-se a mescla do divino no humano, de que o intelecto é sintoma. Detecta-se neste passo, até na citação de Píndaro, o fundo do pensamento de Plotino, que prefigura a maior semelhança com o divino na maior semelhança que o homem alcança consigo mesmo, o que acontece através da contemplação estética, ela própria tensão da alma entre dois estratos da realidade. A ligação de Pessoa a Plotino faz-se pela vertente estética.

Baine Harris¹, citando William Ralph Inge, considera a melhor iniciação ao neoplatonismo o estudo da sua estética. O neoplatonismo de Plotino, tido como seu fundador, faz a síntese da filosofia pagã e mantém viva, ou quer manter, a matriz grega. Ainda não assume os contornos do neoplatonismo tardio. Isto significa que, na sua ontologia feita do nivelamento da realidade, o real individual ainda é o aqui de um além, a natureza de uma experiência estética indissociável da ética. A elevação da alma é mediada pela experiência da beleza do mundo. Plotino não condena o mundo como os gnósticos. A vida é a condição de o pensamento se expressar. O seu misticismo é intelectual, porquanto a existência autêntica é aquela em que a maior semelhança com o Uno é conseguida na purificação do intelecto, na despersonalização operada pela busca de uma nova forma de ver, o que projecta o Belo como supremo Bem e faz da estética uma metafísica.

Ora a metafísica enquanto estética é defendida por Pessoa. A distância que assume em relação aos representantes da moderna corrente pagã, que como poeta introduz, é a distância estética do criador delas, sabendo-se ele mesmo herdeiro de uma sensibilidade a que a experiência humana do cristianismo, impossível de desprezar, deu contornos indeléveis. Assim, o moderno neoplatónico concebe o paganismo, «base eterna da nossa civilização» (*OAM*, p. 147) como recurso disciplinador das emoções originadas pelo cristianismo. A tarefa superior da sensibilidade moderna é,

¹ Harris, Baine, 2002. *Neoplatonism and Western Aesthetics*, New York: ed. by Aphrodite Alexandrakis, State University of New York Press

pela arte, caminhar para os lados «da nossa formula religiosa», perto do «ponto de começo de todos os cyclos civilizacionais», isto é, o paganismo grego, mas com a consciência de que as «civilizações vão por grandes cyclos, o fim de cada qual é crear na humanidade um typo cada vez superior de abstracção» (*ibid.*, p.239). E essa criação significa libertar, depurar a Civilização do que nela é ciclo.

Espinosa e Pessoa reenquadraram, em conjunturas e âmbitos distintos, os mesmos problemas do pensamento helenístico. Se bem que no prefácio da parte V da *Ethica* Espinosa se distancie do modo estóico de lidar com as paixões, pois ao não confundir poder da vontade com poder da razão as toma como ponto de partida do trabalho racional de transformação do ser passivo em ser activo, livre da *servitus* pelo poder de compreender as verdadeiras causas dos affectos tristes, é patente que reelabora a via da sabedoria dentro de alguns pressupostos do estoicismo. Embora acatelemos, com Richard Mckeon¹, a dificuldade de avaliar do grau de profundidade do seu contacto com pensadores da antiguidade, particularmente Aristóteles, Epicuro, Demócrito e Lucrécio, sabemos que Epitecto, Séneca, Cícero e Luciano constavam da biblioteca do filósofo. No entender de Mackeon, apesar de Espinosa ter declarado preferência pelos atomistas antigos, a sua filosofia provém em grande medida das modificações medievais do aristotelismo sob roupagem neoplatónica. De qualquer modo, a filosofia grega filtrada pelo comentário neoplatónico, não exclusivamente aristotélica, mas também estóica e epicurista, foi divulgada ao longo da idade média por tradutores árabes e judeus. A filosofia judaica medieval participou do interesse islâmico pela herança intelectual grega.

Hasdai Crescas, um dos marcos do pensamento judaico, era familiar a Espinosa. Segundo Wolfson (1934), esteve próximo de atribuir extensão a Deus, atacou a noção de livre arbítrio e mostrou-se favorável ao determinismo lógico. Impossível é escapar à lei da causalidade. Crescas parece retomar a teologia natural da antiguidade. Em Espinosa, a rejeição da transcendência e a explanação de uma ontologia da imanência, em que a matéria também é atributo de um Deus não criador, consubstancial à

¹ McKeon, Richard, 1928. *The Philosophy of Spinoza: The Unity of His Thought*. New York. London. Toronto: Longmans, Green and Co

Natureza, sem qualquer arbítrio sobre bem e mal, conduzem às mesmas coordenadas gregas.

Wolfson assinala que este Deus material de Espinosa não é uma conclusão nova na história da filosofia, sendo os estóicos, talvez na sequência da crítica aos dualismos de Platão e de Aristóteles, o seu mais notável expoente no pensamento europeu. O afastamento do Deus judaico e cristão, que não quer dizer arreligiosidade ou ateísmo, sustenta uma ética onde se propõe como virtude o viver de acordo com a razão, imperativo da nossa natureza. Charles Jarrett (2009) vê nessa ética os seguintes pontos de contacto com Aristóteles, Epicuro e os estóicos: a felicidade no acordo racional com a natureza; o ideal de autodeterminação que consiste em desligar-se das coisas percíveis; a sabedoria como antídoto das paixões e a tentativa de reconciliar *conatus* e moralidade.

O estoicismo, um estoicismo talvez obscurecido por fontes secundárias de fiabilidade incerta e interpretações inexactas ao longo dos séculos, teve larga influência no século XVII, em Descartes e em Espinosa, como revela o citado prefácio da última parte da *Ethica*. Aí se refuta não apenas a posição dos estóicos ante as paixões, mas também a posição do filósofo francês, sua herdeira. De acordo com Geneviève Lloyd (2011), o tratamento das emoções por Espinosa junta o repúdio estóico das paixões, porque envolvidas em crenças erróneas ou ideias inadequadas, à ideia epicurista de prazer como bem maior. O ideal estóico de liberdade na imperturbabilidade fortalece-se no deleite epicurista de uma existência imune à dor. No entanto, para a autora, se os temas centrais da filosofia helenística – a sabedoria, a tranquilidade na harmonia com as leis estruturantes do universo – ecoam na obra espinosana, isso acontece dentro do propósito de reformular, num cenário moderno, a consonância de metafísica e de ética. Este último objectivo parece-nos comum a Pessoa, que viveu atormentado pelo flagelo da dúvida metafísica e subsequente esvaziamento da acção. A filosofia de Espinosa oferece, a este respeito, uma poderosa terapia para o dogmatismo epistemológico. Como nota Richard Popkin¹, o filósofo acompanhou a crise do pirronismo seiscentista quanto à religião de revelações e profecias, mas foi um firme defensor da

¹ Popkin, Richard H. 1979. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press

possibilidade do conhecimento racional (onde imaginação e afectos se aliam) contra a dúvida e a suspensão do juízo.

Pessoa, tal como Espinosa, viveu uma época conturbada, de crise intelectual, atreita ao cepticismo. Quanto a Zeller¹ é esse o terreno do eclecticismo, cuja vacilação entre diversos sistemas não é senão a intranquilidade da descrença, premonitória ou de decadência ou de profunda revolução. A etimologia da palavra revolução – andar em círculo ou à volta de um objecto – caracteriza o percurso filosófico pessoano como o circum-navegar de uma tradição de pensamento, empreendido com intenção projectiva. Uma das afirmações de Pessoa, em *Heróstrato e a Busca da Imortalidade*, ajuda a esclarecer essa intenção: «Todos os grandes poetas têm pertencido a uma continuação da mesma tradição diversificando-a pelo temperamento.» (2000, p. 92)

§ 2 Antero de Quental

A Antero de Quental, um dos temperamentos que diversificou essa tradição de pensamento, o jovem poeta reconhece, em 1908, a qualidade de espírito irmão. Consola-se do desespero de não existir salvador da pátria, lendo-o. Os escritos sobre estética e filosofia retomarão uma problemática essencial que desde cedo germinou dentro do quadro de possibilidades avançadas por Antero nas *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*². Aí o irmão espiritual de Pessoa se interroga:

Haverá, em cada época, em cada civilização, uma metafísica latente, mais profunda que a que se formula nos diversos sistemas e tão profunda que a todos escapa, mas que influa insentida em todos e de que cada um murmure muito confusamente um vago eco? E estará essa metafísica latente em relação perfeita com o estado íntimo psicológico de cada período da civilização humana, influenciando-se reciprocamente, formando em comum o stratum mais fundo da alma colectiva de cada idade, de tal sorte que as grandes criações espirituais, mergulhando as últimas radículas nessas profundezas, tragam de lá aquele elemento comum, que lhes dá, no meio dos seus mais patentes contrastes, aquela indefinível conformidade?

¹ Zeller, Eduard, 1923. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Entwicklung*. Dritter Teil, Erste Abteilung, Leipzig: O. R. Reisland, URL: <http://archive.org/stream>

² Quental, Antero, 1991. *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Lisboa: FCG, p. 55

Os escritos de Pessoa sobre estética e filosofia retomarão, em alguns passos, estas mesmas questões. A união com Deus, corolário da iniciação pessoana em terreno estético, configura-a Antero neste ensaio, onde se refere a Deus como um «ser, que está todo em cada um dos seus actos, cuja essência se substitui ao universo e cuja actividade não reconhece outros limites senão as leis da sua própria natureza». Este ser realiza o «ideal do ser livre»; um «ideal da nossa essência», «eu do nosso eu», sendo «na união com ele que nos sentimos livres, livres na medida exacta dessa união» (p. 100). Parece-nos que o deus do poema VIII do *Guardador de Rebanhos*, identificado com a vida quotidiana de poeta, é este «eu do nosso eu».

Qualquer *ascendência intelectual*, de Nietzsche, de Blake ou de Whitman, será este *vago eco* de uma *metafísica latente, insentida em todos*, que viverá em relação com o *estado íntimo psicológico e cada período da civilização humana, influenciando-se reciprocamente, formando em comum o stratum mais fundo da alma colectiva de cada idade*. Impossível, então, que qualquer grande criação não traga o cunho dessa *indefinível conformidade*, tão claramente expressa nas figuras aglutinadoras de um *Zeitgeist* da modernidade.

Ainda que em memória de António Nobre tenha redigido, em 1915, um retrato poético onde o que sobressai são afinal as virtudes de Caeiro – não se tira dos versos de Nobre qualquer ensinamento, a não ser o «sabor a infância» e a pena toda portuguesa de as almas não serem corpos e as coisas gente a quem falar (*Prosa Publicada em Vida*, p. 184) -, é do poeta micalense, de quem quis ser tradutor para inglês, o mérito de introduzir a metafísica na literatura nacional. Se é verdade que une Antero, Nobre, Junqueiro, Correia de Oliveira na mesma indefinível *ternura* com que souberam frasear a alma do povo, foi o açoriano a expressar a «curiosíssima fase da ternura que dá corpo ao abstracto e pode amar um Deus que seja (...) uma fórmula matemática» (*Páginas sobre Literatura e estética*, p.123). Antero ensinou que «ser imbecil não é indispensável a um poeta» (*ibid.*, p. 126).

Em *As Tendências Gerais da Filosofia Na Segunda Metade Do Século XIX*, onde vê nas ideias do «pobre Spinoza», apesar do universal desprezo, «uma das pedras angulares da filosofia do futuro» (p. 62), muitas reflexões prefiguram as de

Pessoa. Escrevia Antero que a sua época entrara num «período alexandrino do pensamento moderno» (p. 58). Metafísica e ciência não eram para ele rivais e a ideia de força aparecia-lhe como ideia moderna fundamental. Conciliou determinismo e liberdade em moldes espinosanos, pois as determinações tiram da substância uma forma adequada à sua potência. Identificou liberdade e virtude. Leonardo Coimbra¹ detectaria em Antero, subjacente às influências de Kant e do idealismo de Schelling e de Hegel, «um espinosismo cômico por vezes do seu papel, bem como um arremedo da sua forma externa, o seu monismo», anunciador do evolucionismo na área das ciências. Quanto a Leonardo Coimbra (*Dispersos*, 1987, p. 152) o ideal espinosista encontrava-se arreigado no modelo de acção do pensamento moderno, com o intelecto a predominar sobre a passividade das emoções numa «mais ampla afirmação de ser».

Antero foi um estímulo fundamental, entre nós, no virar das atenções intelectuais para a cultura germânica oitocentista (imbuída de espinosismo) para outra matriz reflexiva que não a francesa. Esses laços preferenciais, de que a tradução dos seus sonetos por Wilhelm Storck dá conta, reavivaram o contacto com a filosofia alemã e a estreita ligação, desde Kant, com a teorização da arte. Leonel Ribeiro dos Santos², num estudo sobre a relevância do poeta na divulgação da filosofia alemã em Portugal, salienta o eclectismo das fontes em que criticamente elaborou a sua síntese. Tendo partido de Kant e de Leibniz, passado por Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Hartmann, Feuerbach e Marx, regressa a Kant e Leibniz na intenção de resolver polaridades. Apresenta então soluções ínvias (não estranhas a Pessoa) de um «materialismo idealista» ou de um «idealismo materialista». Como recorda o ensaísta, já Eça de Queirós salientara nos sonetos anteriores, para Nuno Júdice³ a forma filosófica por excelência, a «coisa estranha e rara» de exprimirem «as dores de uma inteligência», «uma grande razão debatendo-se» (1991, p. 36). Em Pessoa, assistimos a novas formas desse debate, num drama mais estático mas não menos fáustico.

¹ Coimbra, Leonardo, 1991. *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 103

² Santos, Leonel Ribeiro, 2006 «Antero de Quental e a Recepção da Filosofia Alemã em Portugal», in *Arte, Metafísica e Mitologia*. Lisboa: CEEA/CFUL, pp. 31-52

³ *Idem*, cit. em «'Ideia Poética' e 'Ideia Filosófica'. Sobre a Relação entre Poesia e Filosofia na Obra de Antero de Quental», revista *Philosophica*, nº 9, Abril de 1997, p. 97

§ 3 Os alemães

Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, filósofos da imanência como Espinosa, animam o debate estético do raciocinador Pessoa. Na biblioteca do autor conservam-se traduções francesas da *Ética* e do *Essai sur le libre arbitre*. De Hegel e de Nietzsche não há qualquer obra. Pedro Martín Lago¹, na tese onde afirma a impossibilidade de compreender a poesia pessoana fora do essencial da lógica dialéctica, magistralmente captada pelo poeta em Hegel, atribui aos manuais do período de frequência do Curso Superior de Letras, aberto ao pensamento idealista alemão, o conhecimento de um hegelianismo algo desvirtuado. Os compêndios e tratados de história da filosofia, lidos nessa época, tê-lo-ão familiarizado com o cerne do sistema. Martín Lago, ao concluir que Pessoa «apuesta por una verdade privada, incomunicable» e por isso «nos ofrece una suerte de *bricolage* filosófico» (p. 184), dá conta do entrincheiramento do poeta na contradição e na recusa de a resolver na síntese hegeliana. Embora devedor da lógica de Hegel no manejo dos contrários e na visão da unidade de Ideia e Natureza, conserva «un juego apositivo de oposiciones» e, por consequência, acaba numa «dialéctica existencial perpetuamente negativa» (p. 119).

No volume XI da edição crítica, a cargo de Jerónimo Pizarro, encontra-se a referência ao trabalho de Edward Caird sobre Hegel, a estudar, bem como a dois volumes da *Lógica* em tradução francesa, num caderno que se reporta aos anos de 1900 a 1903. Há apontamentos de Pessoa, de 1906, que remetem para o confronto com Hegel em relação à identificação do Infinito com o Possível. Este problema, associado ao da causalidade, ocupou de forma recorrente a atenção do poeta. Pode ler-se num dos textos:

O Infinito é então o Possível.

Como é que este possível se realiza? Como é realizado?

É realizado por números. Mas por quantos números? (Deixai passar a expressão) – Por um número infinito de números. Então o infinito ao realizar-se, realiza-se a si próprio, como ele próprio,

¹ Lago, Pedro Martín, 1993. *Poética y Metafísica en Fernando Pessoa*. Universidade de Santiago de Compostela

por si próprio. Ao tornar-se outro, que não ele próprio, não faz senão voltar a si próprio (Cf. Hegel). [TFII, p. 59]

Num outro texto do mesmo ano, o nome de Hegel surge a propósito de outra questão fundamental, a da correlação exterior-interior. Aí se especula sobre a viabilidade do conhecimento de objectos externos por intermédio das sensações, sobre o mundo como realidade ou irrealidade:

- I. *Nós não conhecemos mais que as nossas sensações.*
- II. *Ora vem a sensação do exterior? Poderá ela ser o efeito da presença de objectos externos? Ou virá de dentro?*
Esta formidável abstracção deixa todos os raciocínios de Hegel e de Parménides na escuridão, e a não ser que o leitor a examine atentamente 3 ou 4 vezes, deixá-lo-á na mesma. [TFI, p. 101]

Neste fragmento, que acaba com um parêntesis onde se lê *Ética*, considera-se a antinomística de Kant um erro porque devia «provar negações, não afirmações, não, ao mesmo tempo, que o universo é finito e infinito, mas ao mesmo tempo que *não é infinito e que não é finito. (Ética).*» (TFI, p. 101).

A edição da *Ética* que pertenceu a Pessoa é de 1908, tendo estas notas a data de 1906. No entanto, na edição crítica de Pizarro, o livro de Espinosa aparece mencionado numa lista de 1906. Não conseguimos afirmar que por esta altura tivesse já lido a obra e este parêntesis remeta para ela, para a primeira parte, onde o tema do infinito é lançado na definição de Deus, ou Substância, e explicitado no escólio da proposição 15; nem que quisesse confrontar o tratamento espinosista do infinito com o de Kant. Mas fica a ideia de uma crítica sistemática dos sistemas filosóficos quanto à consistência das respostas a inquietações de fundo. A genuinidade da atitude filosófica de Pessoa esteve sempre no refazer, pela pergunta, os limites da resposta.

Noutro texto também de 1906, sobre a tarefa de classificar as ciências, concedida à filosofia, atribui a Hegel o desenvolvimento dialéctico do *logos*, que segue uma lógica mas é transcendente. Em 1912, na parte VI de «A Nova Poesia Portuguesa No Seu Aspecto Psicológico» (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 160-163), estabelece a distinção entre panteísmo e transcendentalismo em moldes hegelianos, como assinala Martín Lago; exemplifica com a filosofia de Hegel, «essa catedral do pensamento» (p.163), aquilo que designa de *transcendentalismo panteísta*. O que se transcendent-

liza é o panteísmo. Espinosa aparece aqui como representante do panteísmo materialista *versus* Malebranche, representante do panteísmo espiritualista:

Assim temos um panteísmo materialista e um panteísmo espiritualista. O primeiro – o de Spinoza – é o que enterra o que Spinoza, não se sabe porquê, chama Deus, nos seus atributos. Estes são como que o corpo de Deus; mas para além desse corpo Deus não é nada. É só o corpo de si próprio. Vê-se que o modelo é materialista; tanto quanto um panteísmo pode ser materialista é-o o sistema de Spinoza. – O panteísmo espiritualista admite Deus substância de tudo, mas permanecendo Deus e diverso através da sua manifestação por seus atributos. Faça-se uma distinção subtil, que tem de ser subtilmente compreendida: para o panteísta materialista tudo é Deus; para o panteísta espiritualista Deus é tudo. Se houvesse sido pensado coerentemente, e despidamente de influências de estreita teologia, teria sido este o sistema de Malebranche. [p. 162]

A *distinção subtil* lembra a de Hegel nas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*¹, onde identifica no essencial as duas filosofias panteístas, com a diferença da forma mais teológica da de Malebranche. Hegeliana é também a perspectiva de construir a *catedral de pensamento* transcendendo ou corrigindo as insuficiências de sistemas filosóficos no entanto precursores. No dizer de Pessoa, enquanto para o panteísta «matéria e espírito são manifestações *reais* de Deus», para o transcendentalista «são manifestações *irreais* de Deus». Deus é sinónimo de «Transcendente manifestando-se como a ilusão, o sonho de si próprio». Consiste o sistema, «que envolve e transcende todos os sistemas», na manifestação irreal do Real. O *Transcendente* «é e não é ao mesmo tempo, existe à parte e não à parte da sua manifestação, é real e não-real nessa manifestação».

Pessoa discute, neste artigo crítico sobre a nova poesia portuguesa, dualismo e monismo, materialismo e espiritualismo, panteísmo e transcendentalismo na concepção da *Realidade Absoluta*. Constata que a «noção de realidade obriga [...] a pensar monisticamente» e que qualquer sistema filosófico tenta trazer a esse monismo «o dualismo essencial do nosso espírito». Parece optar, «assim, complexa e indefinidamente», pela verdade mais substancial de que «a matéria é espiritual e o espírito material», ambos «reais e irreais ao mesmo tempo, Deus e não-Deus essencialmente». Mas essa verdade parte dos pressupostos monista e panteísta.

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1908. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leiden: A. H. Adriani, p. 896 URL: <http://archive.org/stream>

Se Pessoa passou por muitas filosofias, não deixa de ser evidente uma problemática constante sobre a qual especulou, que abarca, para além do que atrás se referiu, a dúvida, o Absoluto sob a forma do mistério ou do desconhecido, a relação todo-parte. Daí não nos parecer exacta a expressão «*bricolage* filosófico» de Martín Lago. Não apenas se percebe um conjunto estável de matérias de reflexão filosófica como se observa o pendor para filosofias modernas que têm em comum, nos bastidores, o impulso das concepções de Espinosa. Referimo-nos a Hegel, Schopenhauer e Nietzsche.

Pierre Macherey¹ pergunta, num ensaio de 1979 sobre os dois filósofos, se Hegel e Espinosa não são dois nomes para a mesma coisa. Para o ensaísta, a obra de Hegel é marcada pelo cruzamento com as questões levantadas por Espinosa, às quais continuamente regressa enquanto promessa valiosa, mas não cumprida, de equacionar o absoluto na sua relação com o pensamento. Segundo Macherey, apesar de o encontro ter tomado a forma do mal-entendido por parte de Hegel (que se leu em Espinosa ao ver no método geométrico, na imobilidade, ou a-historicidade, do conceito de Substância e na ausência de dialética o fracasso da doutrina), o modo tão obstinado como ocorreu indicia uma afinidade que sobressai na história da filosofia.

Yirmiyahu Yovel² perfilha a mesma perspectiva quanto à ligação dos dois sistemas e aos seus pontos de divergência. O monismo absoluto de Espinosa é para Hegel o substrato de toda a filosofia, mesmo que sujeito a uma crítica dialéctica que visa corrigir a «falta de lógica dialéctica» e a «falta de subjectividade» (p. 36) para manter a coerência de princípios tão fundamentais como o da imanente totalidade de Deus. Para Yovel, tanto como para Macherey, as correcções de Hegel foram fruto de *misreading*. Ambos consideram que Espinosa lhe foi mais próximo do que ele mesmo admitiu. No absoluto da Substância há lugar para a individuação. O mundo finito de Espinosa nem é contingente nem irreal e relaciona-se com o infinito pela interdependência de *natura naturans* e *natura naturata*.

¹ Macherey, Pierre, 2011. *Hegel or Spinoza*. University of Minnesota Press

² Yovel, Yirmiyahu, 1989. *Spinoza and Other Heretics, The Adventures of Immanence*. Princeton University Press, pp. 27-50

Quanto a Schopenhauer, na página 129 do *Essai sur le libre arbitre* (bdp), Pessoa sublinhou a parte do texto em que o filósofo identifica o livre arbítrio e a realidade do mundo exterior, ou relação do ideal e do real, como os problemas mais profundos e mais graves da filosofia moderna. Na margem esquerda escreveu a seguinte anotação: «i.e., the moral and metaphysical problems, par excellence». Em várias ocasiões considerou o livre arbítrio uma ficção, embora num texto de 1906 aborde o tema schopenhaueriano do primado da Vontade Absoluta, livre porque indeterminada.

Schopenhauer foi umas vezes duro crítico de Espinosa, cuja filosofia lhe parece, descontando algumas intuições admiráveis, um belo conjunto de sofismas e de absurdos; outras vezes foi admirador da sua vida exemplar e responsável, de acordo com Moreau¹, pela recepção/divulgação de uma nova imagem do filósofo, a do sofredor do *De Intellectus Emendatione*, consonante com a essência do pessimismo. É interessante notar que Pessoa admira Espinosa precisamente porque «sofreu pela verdade» (TFII, p. 205). Para Samuel Rappaport², a *cognitio intuitiva* de Espinosa equivale à *Contemplation* de Schopenhauer que, ao explicar num escrito a diferença entre vontade e representação, o fez recorrendo aos conceitos espinosanos de *natura naturans* e de *natura naturata*: «Der Wille ist die natura naturans und die Vorstellung ist die natura naturata» (p.139). Em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, explica conceitos base da sua filosofia num diálogo ambivalente, nem sempre pacífico, com conceitos de Espinosa.

Em apontamentos diversos, Pessoa parece ter estabelecido uma hierarquia entre influência, ascendência, irmandade de alma e categoria de Mestre. Em 1915, no rascunho de uma carta destinada ao *Diário de Notícias*, Campos manifesta a Marinetti o repúdio pela etiqueta de futurista, asseverando a *ascendência intelectual* de Nietzsche e de Walt Whitman. Na edição das *Cartas* (2007), de Richard Zenith, o nome de Nietzsche aparece conjecturado, dada a penosa decifração da caligrafia no manuscrito. No volume X da série Maior da *Edição Crítica* (2009), de Pizarro, optou-se por ler o nome de Blake em lugar do nome do filósofo alemão. Embora as duas combinações sejam plausíveis, ante a dificuldade em fixar o nome, a intimidade dos universos de

¹ Moreau, Pierre-François, 1995. «Spinoza's Reception and Influence», *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, pp. 408-433

² Rappaport, Samuel, 1899. *Spinoza und Schopenhauer*. Halle: A/S

Blake e de Milton dá o poeta inglês como mais sério candidato a ombrear com o poeta americano em matéria de ascendências. Se a carta pretendia desvincular Campos do futurismo, teria mais lógica a invocação de Blake. Qualquer uma destas figuras se encontra, de resto, numa posição idêntica naquilo que foi acinte aos dogmas do catolicismo, defesa ardente e heterodoxa da liberdade, indistinção de corpo e alma e prática da poesia como hipóstase. Nietzsche, que foi também poeta, e Whitman aparecem na posição de antepassados na contenda de «fazer ouvir pela primeira vez, mesmo as palavras antigas»¹. Tornados representativos, são os rostos da reconfiguração de valores das comunidades em momentos de viragem, sempre retornos (ascensões) a um ponto de origem.

Sem pretender aprofundar o diálogo da obra de Pessoa com a de Nietzsche, não queremos deixar de pôr em relevo o modo como, nas apreciações sobre o filósofo, numa carta talvez de 1915 (*TFI*, pp. 135-136), sem indicação de destinatário, o retira do estatuto de inovador: «a sua verdadeira inovação é o não se poder saber o que foi que ele inovou». O problema em debate é o paganismo, o voltar «a falar grego com o espírito». A interpretação nietzschiana do helenismo está, para Pessoa, eivada de erros de pronúncia, atacada da doença de um «estilo inconsequente». Nietzsche não é o Pascal do paganismo. De entre os discípulos, inúmeros, só alguns leram a obra do mestre alemão. A minoria que a não compreendeu é que segue a doutrina com fidelidade. A única grandeza de Nietzsche, que por isso mesmo nada significa, foi a afirmação da maior profundidade da alegria em relação à dor e, por consequência, da sua eternidade. Noutra escrito, de 1922, dirá que a alegria não quer nada, sendo por isso mesmo alegria, contrariamente às ideias do alemão, e concebe o prazer estético, eterno num só momento, fora do binómio nietzschiano. O tão grande impacto deste pensamento, continua Pessoa, deve-se a que «só no vácuo total se pode pôr absolutamente tudo». A carta prossegue com uma observação sobre a moral, dando Pessoa a entender que se chegou a um ponto civilizacional caracterizado pela exigência de um imperativo de imoralidade. Termina com uma reflexão estética de cariz kantiano: «nada importa a não ser a maneira por que nada importa»; essa maneira deve ser bela

¹ Gaultier, Jules de, 1904. *Nietzsche et la Réforme Philosophique*. Paris: Mercure de France, p.

ou fútil, porque beleza e futilidade se fundam num juízo valorativo desinteressado, fora de qualquer utilidade. Na última frase, Pessoa sugere a vida, o resto, como absoluto.

Não podemos determinar qual o subtexto desta discussão do «caso de Nietzsche» e do paganismo. Nenhum livro do filósofo consta da biblioteca conservada de Pessoa, figurando apenas numa lista de livros a adquirir, com a específica inclusão da tradução espanhola de *Also sprach Zarathustra*, e num outro apontamento em que, à frente do nome de F. Nietzsche vem, num parêntesis, a palavra «livros». Leu e anotou Schopenhauer e Pascal, inspirações de Nietzsche, e terá conhecido o teor da sua obra através de Histórias da Filosofia, de Boutroux e de Gaultier. Terá, ainda, recebido ecos das críticas e refutações de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra, bem como dos juízos demolidores de Nordau, que cita passagens de Nietzsche, em *Entartung*, para as desconstruir do ponto de vista da consistência lógica e estilística.

No mês de maio de 1907, Pessoa terá lido a tradução francesa de *Entartung*, obra prolixa em referências pouco abonatórias à figura intelectual de Nietzsche (na biblioteca pessoal existe o exemplar em português, de 1901, traduzido por Albino Pacheco). É interessante observar, nos comentários pessoais sobre o filósofo, o provável influxo dos juízos de Nordau. Integra-o na categoria dos génios, o que equivale a padecer de loucura, semelhante à de Cristo, a ser um degenerado que pensa sob forma poética. Vê nele «um bismarckiano», quer pela admiração da força e da crueldade, «cousas reaes», quer pela «tendência a não iludir» (*OAM*, p. 356). Na carta citada, onde discute o paganismo, não lhe reconhece originalidade. Os argumentos de Nordau a propósito de Nietzsche, naquela espécie de *ultimatum* à Estética que o estudo da degenerescência é, assemelham-se: trata-o como infeliz lunático que investiu contra portas abertas, em escritos de estilo inconsequente, produzidos pela exaltação maníaca e pela mania da contradição, com argumentos de uma solidez idêntica à das volutas de fumo de um cigarro; a sua originalidade consiste tão só na inversão pueril da racionalidade, num tom de banalidade em que se reconhecem os paradoxos de outros, nomeadamente Stirner e Schopenhauer. Classifica a sua filosofia de *bullying*, espelho das doutrinas de Bismarck.

A leitura que Pessoa fez de Nietzsche, talvez indirecta, partilha com Leonardo Coimbra (*Dispersos*, 1987, pp. 103-106), criacionista empenhado em desentranhar

o «vício cousista» do positivismo, a ideia de um símbolo do «germanismo em estado de natureza», «da maior revolta naturalista de que fala a história», na sua qualidade de pensador de especulações «desempenhando a mesma função social que o crime». À pergunta sobre o que queria Nietzsche, responde Leonardo Coimbra que, «como o crime, quebrar a polarização ética e tomar à sua conta a definição do bem e do mal». O imperialismo germânico, «divinização de crueldade na guerra» (de que Nietzsche aparece erradamente como expoente), vinha promover «os imperativos inferiores da força». Mora refere-se ao espírito alemão enquanto «misticismo materialista», «fotografado para sempre no espírito do infeliz chamado Nietzsche», que «chegou à divinização da Força, da Materia propriamente» (*OAM*, p. 353) e com essas faculdades afinal cristãs inquinou os elementos pagãos.

Pessoa contende com Nietzsche no desígnio de resgatar a alegria do *morbus* cristão. No prefácio de Reis à poesia de Caeiro, desqualifica a tentativa como engano. O Díónisos de Nietzsche é para Reis «um Baco alemão» dentro do «paganismo nórdico dos seus maiores, formado em ‘teorias desumanas, excessivas tal qual como as cristãs’ », nada devendo «ao paganismo claro e humano dos homens que criaram tudo o que verdadeiramente subsiste, resiste e ainda cria adentro do nosso sistema de civilização» (*Textos filosóficos e esotéricos*, p. 121). Na carta de 1915 é do retorno à Grécia que se trata, a fim de perspectivar na fonte um modelo histórico-cultural sentido como uma espécie de transcendentalismo da efabulação, um bovarismo contra o qual, segundo Gaultier, Nietzsche lutou; um modelo de feição socrático-euripidiana para o filósofo de Sils-Maria, entronizado pelo diálogo platónico e continuado pelo cristianismo, e de feição *cristista* para Pessoa, que revela uma enorme acuidade crítica (pelo menos no destacar da dimensão retórica de uma filosofia performativa com consequências extremas) nas observações feitas.

De facto, o jovem catedrático de filologia clássica em Basileia nem podia saber o que foi que inovou quando, em 1871, publicou *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* nem foi um inovador absoluto. O seu lugar no virar de página do programa kantiano é discutível, segundo Nuno Nabais¹. Veja-se, a este propósito, o seu ensaio sobre o papel incontornável da teoria kantiana do sublime, via Schiller e

¹ Nabais, Nuno, 1997. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água

Schopenhauer, na arqueologia da estética dionisíaca de Nietzsche e do discurso pós-moderno (pp. 16-71): a dupla fonte da arte, Apolo e Diόνisos, divindades que, segundo Nietzsche, ao mesmo tempo dizem e calam a doutrina secreta da mundividência grega, é a polaridade que modela a teoria estética em *O Nascimento da Tragédia*. Ora, segundo Nabais, a articulação dionisíaco/apolíneo reconfigura a distinção kantiana sublime/belo, aprofundada por Schiller no seu plano de formação de um estado moral da humanidade através do estado estético e consubstanciada no pessimismo schopenhaueriano da irrepresentabilidade como fundamento da arte. O antisubstancialismo e o antiteleologismo nietzschianos radicam na crítica kantiana, onde se confronta a razão com as suas antinomias e onde, de certo modo, se prefigura nas categorias veiculadoras do conhecimento a noção perspectivista da utilidade noética das ficções.

Pelo menos até ao livro da autoproclamada cura do pessimismo e da emancipação em relação a Wagner e à metafísica de Schopenhauer, *Menschliches Allzumenschliches*, Nietzsche labora num quadro de referência neokantiano e romântico. Andrew Bowie¹ sustenta que às estruturas de pensamento nitzscheanas subjaz a tradição estética do romantismo. Considera-a, em muitos aspectos, superior nas posições com que deu início a um processo de crítica da racionalidade e dos modelos de verdade e de representação que ainda hoje molda os cambiantes da reflexão nos campos literário e filosófico.

Pessoa viu na arte romântica uma «maior intuição da verdade», embora ainda adolescente de sentidos perante «a noção real das cousas» (*EC*, vol. X, p. 121). O que a arte romântica terá intuído, para o poeta, foi que «a Realidade é a Natureza» (*Prosa Publicada em Vida*, p. 174). Nas considerações críticas em torno da nova poesia portuguesa, de 1912, afirma que os poetas românticos «pensam por *imagens*» e se sentem «parte de uma Natureza real, ainda que espiritualmente real»; desde Goethe a Shelley, «o romantismo nada é senão panteísmo» (*ibid.*, p. 165). Em 1928, o Barão de Teive encontra em Rousseau – com o qual Search se identificara no mesmo amor misantrópico da humanidade – Chateaubriand, Senancour e Amiel pessoas da sua raça de espírito e horroriza-se ao verificar, na leitura precisamente de Rousseau e de Chateau-

¹ Bowie, Andrew, 1997. *From Romanticism to Critical Theory*. London and New York: Routledge, p. 27

briand, que o «culto do objectivo, do real» não o livra da «identidade substancial com eles» (*A Educação do Estóico*, p. 48-49). Campos, no poema *Quási* (a lembrar o poema *Quase* de Sá-Carneiro), assume: «Produtos românticos, nós todos.../ E se não fôssemos produtos românticos, se calha não seríamos nada.» (*FI*, p. 169).

Para Bowie¹, a substância das ideias de Nietzsche encontra-se já quer no texto manuscrito por Hegel, que Franz Rosenzweig intitulou de *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*², mas não está assinado e é, portanto, de autoria controversa (tanto pode ser de Hegel como de Schelling ou de Hölderlin), quer em Friedrich Schlegel e em Schleiermacher. De facto, naquele fragmento de 1796/1797 sobre a liberdade, expressa-se a vontade de lançar os princípios para uma *História da Humanidade* e «pôr completamente a nu toda a miserável obra dos homens de Estado, Constituição, Governo, Legislação». Aí se advoga que «o acto supremo da razão, na medida em que ela engloba todas as Ideias, é um acto estético» e que o «filósofo tem justamente de possuir tanta força estética como o poeta», pois a «Filosofia do espírito é uma Filosofia estética.» A poesia é dignificada como «mestra da Humanidade» e augura-se que só ela «sobreviverá a todas as restantes ciências e artes». Constituir as ideias esteticamente é constitui-las mitologicamente, numa «mitologia da razão» que implica o «politeísmo da imaginação» em prol de uma «eterna unidade» e de uma «formação igual de todas as faculdades, tanto do singular como de todos os indivíduos». O fragmento acaba com a ideia da necessidade de ser «um espírito superior» a fundar essa «nova religião». Pessoa, que se desejou criador de mitos, empenhou-se neste advento estético da razão.

O título adoptado por Rosenzweig para o fragmento merece reservas, uma vez que, tal como assinala Carmo Ferreira³, o documento, difícil de classificar quanto à forma literária, se assemelha mais a um manifesto para uma ética da liberdade do que à fundamentação de um sistema. Com as devidas distâncias no que diz respeito ao abraçar de uma fraternidade e de um humanitarismo aparentemente estranhos a Nietzsche, mas não a Pessoa, este revolucionar do panorama filosófico abre caminho

¹ Bowie, Andrew, 2003. *Aesthetics and Subjectivity*. Manchester University Press, pp. 63-68

² Carmo Ferreira, Manuel J. «O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão», in *Philosophica*, n.º 9, Abril de 1997, pp. 225-237

³ *Idem, ibid.*

à sua valorização do mito, imagem compendiada do mundo, e à força ilocutória e perspectivista do seu pensamento na desconstrução de ilusões essencializadas no decurso da história. A descoberta do «ser consciente de si» como liberdade de se recriar, pela força estética da razão e pelo «politeísmo da imaginação», viabiliza a afirmação nietzschiana de um aí do ser e do mundo apenas legitimáveis como fenómeno dentro de uma metafísica da arte, em que a linguagem se constitui acção, na esteira da hermenêutica de Schleiermacher.

A idealização, ou estetização, da Grécia como *locus* embrionário do devir liberdade da consciência moderna, um dos motivos da filosofia de Nietzsche e do paganismo de Pessoa, é já empreendida por Winckelmann¹ nos estudos sobre a arte dos antigos, em pleno século XVIII. O helenista alemão forja, a partir de achados arqueológicos, portanto de fragmentos ou de falhas, o paradigma hermenêutico da crítica enquanto compreensão e questionamento da história pelo viés da cultura. O seu discurso articula mais a preocupação com a essência da arte, com a possibilidade de fazer emergir os princípios da prática grega, associados a um clima mental de alegria a que não são alheias as coordenadas geográficas e a organização político-social, do que o desejo de catalogar factos para instruir a cópia artística. Nas reflexões de Mora sobre a estética pagã, onde a Grécia representa o terceiro período da Arte, «o da busca da perfeição» no imitar da Natureza, esta mesma ideia surge no esclarecimento de que «imitar a Natureza não quer dizer copiar-a, mas sim imitar os seus processos.» (*OAM*, p. 310).

A superioridade grega está para Winckelmann na familiaridade com a natureza, com a beleza do corpo, no modo como através de festividades a cidade expulsava a tristeza. A independência da Grécia origina-se para o historiador nessa sua superioridade artística. O que se pode imitar dos gregos é a disposição para a liberdade, o tornar acessível a cada indivíduo, pela arte, a memória da sua cidadania. Nas considerações sobre a imitação da pintura e escultura gregas, o autor expressa o paradoxo de uma arte que imita aquilo que sabe único, inimitável, e faz desse *a priori* condição da sua posteridade. A Grécia potenciou o confronto do olhar de cada época com o desa-

¹ Winckelmann, Johann Joachim, 1802. *Histoire de l'art chez les anciens*. Vols. 1-2, e-livro Google, URL: <http://books.google.pt>

filio de fazer aparecer a expressão da sua simplicidade e da sua grandeza, mesmo que estas nada tenham que ver com nobreza e tranquilidade. No confronto se aliam arte e filosofia.

David Ferris¹, para quem Winckelmann inventou um conceito de cultura que deu pelo nome de Grécia, mau grado a base das suas investigações ser maioritariamente romana, destaca neste helenismo de setecentos um acordo inovador entre o visual e o linguístico. O sistema da arte a que Winckelmann quer chegar assenta no valor da imagética, na sensibilidade, como índice de uma história que estratifica em camadas, das origens à decadência. O estético assume-se enquanto modalidade de conhecimento histórico e, por consequência, a história passa a ser uma forma de discernimento crítico validado por um modelo de cultura. Em última análise, esta imagem verbalizada da Grécia acabou por se tornar no *pivot* moderno para a criação de um passado talvez inexistente que, por sua vez, alimenta as ficções de idealidade e de perda do futuro. É neste sentido que Nietzsche, no *Nascimento da Tragédia*, lamenta a deriva académica nos estudos helenísticos alemães, causa do seu desespero quanto ao afastamento do espírito germânico dos ensinamentos gregos, e presta tributo a Winckelmann, Goethe e Schiller como precursores numa tarefa em que, todavia, se mostraram impotentes: aprofundar o génio helénico pelo renascer do espírito dionisíaco e da tragédia.

No entanto, no capítulo IV da obra onde reflecte sobre a escultura e a pintura gregas², dedicado à expressão, a estátua de Laocoonte é descrita por Winckelmann como exemplo de estetização do extremo sofrimento: se olharmos para o corpo, cada nervo, cada músculo é atravessado por uma dor excruciante, mas se atentarmos no rosto vemos a mente que redime tal dor para alegria da arte. A estátua apresenta ao olhar o *pathos* do corpo na sagesa da face. Embora o ideal estético defendido seja a simplicidade apolínea, o que depreendemos desta descrição, já presente na história da arte antiga do autor, é por um lado que o apolíneo mantém a dor numa suspensão esté-

¹ Ferris, David, 2000. *Silent Urns, Romanticism, Hellenism, Modernity*. Stanford: Stanford University Press

² Winckelmann, Johann Joachim, 1765. *Reflections on the Painting and Sculpture of The Greeks*. London: A. Miller. URL:<http://www.archive.org/stream>

tica e, por outro, que o convite a contemplar com prazer uma cena de agonia separa as águas da estética e da ética.

Pessoa, na crítica à poesia de Botto, em 1922, menciona esta despreocupação ética descoberta nos gregos e reproduzida por Winckelmann, «fundador do estetismo na Europa». Winckelmann e Walter Pater são «os únicos tipos exactos do esteta que a civilização europeia pode apresentar», representando «o génio, porque a tendência para a realização cultural imanente no seu estetismo ingénito é, por sua natureza, sintética», isto é, resultante da «fusão original de vários elementos» (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 225, 227, 228). Nietzsche desenvolveu aspectos da sua filosofia dentro dos paradigmas atrás expostos; uma filosofia cujas características Friedrich Schlegel parece anunciar. A nova mitologia da razão, posta como horizonte ético no que parece o programa mais antigo do idealismo alemão é, para Schlegel, a poesia.

O dionisismo tem já a sua formulação nas *Rede über die Mythologie*, onde se afirma no caos um elemento de expansão da harmonia do mundo (*Athenäums Fragmente und andere Schriften*, pp. 190-201). A suma beleza e a suma ordem são as do caos. «Tudo é nada, o Nada é tudo: só Caos é Deus e a Vida é o seu profeta», escreveria Pessoa em 1932, a propósito do ideal estético de António Botto (*Prosa Publicada em Vida*, p. 237). Mora, na *Dissertação a favor da Allemanha*, conclui:

Se me perguntardes que sympathia philosophica sinto pela cultura alemã, responder-vos-hei, que pouca. O meu ideal é pagão e classico. Porisso me são obnoxias as culturas contemporaneas, tanto a germanica, como as outras. Nenhuma d'ellas corresponde, senão em pequenitssimas e inutilizadas partes á cultura classica que sigo. Mas, de todas as culturas contemporaneas, eu vejo que a alemã é aquella que abre caminho á passagem possivel da cultura clássica. Raia n'ella a noção concreta da realidade substituindo a noção abstracta e idealista d'ella. É pouco, mas basta-me, para indicar que por alli é que é o caminho. O resto é anti-classico, mas abre, como disse, o caminho á passagem do classicismo.» [OAM, p. 359]

Vemos que Pessoa é fiel a um ideal pagão clássico, no seu entender mal interpretado pela cultura alemã e por Nietzsche, apesar de poder servir de passagem, de caminho para recolocar a realidade na sua concretude.

No texto de 1932, sobre Botto, discute ideal apolíneo e dionisismo: «Por sua mesma natureza é o ideal apolíneo o ideal artístico»; «um dionisíaco, se o for deveras, quer viver ou sonhar, que não fazer arte»; «Todo artista é pois, como tal, um expositor

involuntário do ideal apolíneo». Pessoa confirma, mais uma vez, que fazer arte é uma actividade que deve preocupar, sendo «mister que quem a pratica tenha, consciente ou inconscientemente, um ideal baseado no mundo e na vida». O único que respeita esta condição é o ideal apolíneo, o da harmonia proveniente de saber dar «igual atenção à matéria e ao espírito», de ter «em igual desenvolvimento a atenção que está virada para o mundo e a vida, e a atenção que está virada para a inteligência» (pp. 239, 240). Pessoa parece rejeitar, como defende Julia Hewitt¹, o dionisismo nietzscheano, escolhendo como patrona da arte e do artista a deusa Atena.

Se a relação de Pessoa-Mora com Nietzsche o coloca algures entre o filósofo e Samuel Beckett, no dizer de Eduardo Lourenço², esse diálogo-disputa aponta, no entanto, para um itinerário onde se cruzam legado protorromântico e espinosismo.

Em 1881, Nietzsche descobria com assombro um precursor em Espinosa. No postal dirigido a Franz Overbeck, reconhecia tendências de fundo idênticas às suas. O filósofo holandês, que mais tarde e em vários passos da sua obra há-de criticar como ingénuo, inconsistente, atacado do ressentimento dos *outcasts*, agarrado ainda à sombra de Deus, aparece-lhe no primeiro encontro sob a forma de *compagnon de route*, numa solidão a dois («meine Eiskälte, die mir, wie auf ganz hohen Bergen oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.»³). Destaca, para além da postulação do conhecimento como afecto mais poderoso, cinco outros pontos de acordo entre as duas doutrinas: recusa do livre arbítrio, da teleologia, da ordem moral do mundo, do não egoísmo e do mal.

Yovel, ciente de que se trata de duas experiências éticas distintas, segue nesta «complexa relação entre Nietzsche e Espinosa, os dois inimigos-irmãos da moderna filosofia»⁴ (p.104), os elos que os unem dentro da corrente de «dark enlightenment» a que a filosofia da imanência está vinculada. Ambos afastam a ideia de um Deus trans-

¹ Hewitt, Julia Cuervo, 2000. «Fernando Pessoa: Apolíneo ou Dionisíaco?», in *Actas IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos: Secção Norte-Americana*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida

² Lourenço, Eduardo, 1983. *Poesia e Metafísica*. Lisboa: Sá da Costa, p. 165

³ Bilhete-postal de Nietzsche a Franz Overbeck, de 30 de Julho de 1881, URL: <http://www.thenietzschechannel.com/correspondance>

⁴ Yovel, Yirmiyahu, 1989. *Spinoza and Other Heretics, The Adventures of Immanence*. Princeton University Press, pp. 104-135

cedente e retiram feição subjectiva ao universo. Nietzsche, quanto a Yovel, transforma o *amor dei intellectualis* em *amor fati*, amor da necessidade que, no entanto, sobrepõe o perspectivismo à ontologia espinosana do acordo de indivíduo e natureza. Vê na causalidade a reificação da experiência interior, um disfarçado antropomorfismo, e na Substância o vestígio da transcendência. Resiste ao panteísmo. Mas não deixa de ser, como Espinosa, um filósofo da libertação existencial pela perfectibilidade humana, um ético naturalista. Embora esta última designação não seja consensual, – o fulcro do pensamento nietzschiano é adverso, quanto a Matthis¹, ao perfectivismo das éticas naturalistas, já que a vida, como poder, se opõe a fins, – tanto Espinosa como Nietzsche, segundo Schacht², foram «pensadores profundamente afirmativos» do corpo, da sua potência.

Nietzsche, em *Jenseits von Gut und Böse*, acusa (infundadamente) Espinosa de recomendar a destruição das emoções pela análise e pela vivissecção, falta em que já incorriam os estóicos. Nabais (1997, pp. 151-174) admite que o duelo filosófico de Nietzsche com o estoicismo é sintoma de «conflitos internos, de crises de crescimento dos seus próprios programas teóricos» que só vêm enredar mais o filósofo naquilo de que incisivamente se quer afastar. Segundo Nabais, há um encontro entre a ética do Pórtico e a vontade nitzscheana de um poder que se origina e se alarga na compreensão da necessidade como *logos* cosmológico, entre a física estóica e a física da Vontade de Poder. Assim, mesmo sem querer confundir, em certos momentos da sua obra, o «Sim dionisíaco à existência», à desmesura da natureza, com o necessitarismo estóico, racional, Nietzsche «representa o momento de renascimento das linhas de força das éticas da Antiguidade» no combate ao cristianismo. Os conceitos de *Eterno Retorno*, de destino e de autonomia da vontade reflectem a génese estóica do *amor fati* nitzscheano. Espinosa, Nietzsche e Pessoa afluíram, em circunstâncias e por vias diversas, às mesmas correntes da tradição pagã para pensar a emoção e a liberdade.

A acusação nitzscheana contra Espinosa e os estóicos recai, quanto a nós, sobre Pessoa. A sua doutrina estética implicou a análise e a vivissecção intelectual das

¹ Matthis, Michael J. «Nietzsche as Anti-Naturalist» in *Philosophy Today*. Summer 1993; 37, 2; Academic Research Library, p. 170

² Schacht, Richard, 1999 «The Spinoza-Nietzsche Problem», in *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, pp. 211-231

emoções. Filosofia, religião e hermetismo concorreram para o exercício da poesia como iniciação à sabedoria. Nos fragmentos do *Caminho da Serpente*, define-se a estética como «saliencia da figuração divina, pois a beleza é a fôrma Divina em materia». O próprio caminho simboliza «a evasão dos caminhos, porque é, substancial e potencialmente, a Evasão Abstracta, o reconhecimento da verdade essencial, que póde exprimir-se, poeticamente, na phrase de que Deus é o cadaver de si-mesmo». A sabedoria reside em ver «todas as coisas como accidentes de uma illusão irracional, embora cada uma se apresente racional para si mesma»; chega-se a ela ao «sentir tudo de todas as maneiras, e não ser nada, no fim, senão o entendimento de tudo», a «Razão limpa» do homem livre que «se ergue a este píncaro». A Serpente «conhece tudo, e conhecer é não existir» (Centeno, 1985, pp. 33-35).

A afirmação do Abstracto, do «entendimento de tudo», da «Razão limpa» que conhece a essência coloca Pessoa num plano apolíneo mais próximo do de Espinosa. No ensaio sobre a *Iniciação*, cujo fim o poeta supõe que seja «escrever grande poesia», a «União com Deus» é a conversão, pelo «Acto Divino da Criação», da consciência em consciência plural. O *Adepto*, o poeta, regressa a Deus pela repetição do Seu «Acto», isto é, «se conseguir a unidade entre a sua consciência e a consciência de todas as coisas, se conseguir transformá-la numa inconsciência (ou inconsciência de si próprio) que é consciente». Pessoa conclui:

Quanto mais cada sujeito infinitesimal faz de si próprio objecto para si próprio, mais se aproxima do primeiro passo à rectguarda em direcção à Suprema Consciência. De aqui passará eventualmente à anulação disto e ao regresso ao estádio original da Divina consciência. [ibid., pp. 65-66]

Esta conclusão leva-nos a estabelecer um paralelo com a descrição do terceiro género de conhecimento, na parte V da *Ética*. Pela proposição 24, quanto mais conhecermos as coisas singulares, mais conhecemos Deus; pela proposição 29, a mente conhece *sub specie aeternitatis* porque concebe a essência do corpo também *sub specie aeternitatis*; pela proposição 36, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo, sendo seu corolário a identificação do amor de Deus relativamente aos homens com esse mesmo amor intelectual da mente. Pela proposição 39, quem possui um corpo apto para um grande número de coisas, possui uma mente cuja maior parte é eterna. O terceiro género de conhecimento corresponde à alegria da ideia clara e distinta do indivíduo sobre si

mesmo como parte da eternidade e parece apontar para o tal «regresso ao estádio original da Divina consciência.»

O percurso de Espinosa e de Pessoa até este estádio da visão de Deus na sua expressão imediata passa pela neutralização das ideias inadequadas. O diálogo de emoção e intelecto desempenha em ambos um papel primacial no desencadear da intuição. Em ambos a emoção ocupa o lugar de matéria-prima da inteligência, que liberta no indivíduo, ou em raros indivíduos, a essencialidade de estar em *Deus sive natura*.

Sem querermos menosprezar a força do encontro de Pessoa com Hegel, Schopenhauer ou Nietzsche, nem discutir influências, até porque, como anteriormente se expôs, Espinosa foi terreno pisado por todos, parece-nos haver na trajectória do poeta, confessado herdeiro dos românticos, dos gregos e dos alemães, o sulco de perspectivas espinosanas. São indício dessa convergência o monismo imanentista, não antropomórfico, presente já nas concepções metafísicas estóica e epicurista; o racionalismo que não descarta a religiosidade timbrada pelo entrecruzar de várias tradições; a figuração heterodoxa do divino; a inclusão do corpo na via do filosofar; a negação do livre arbítrio e a terapia cognitiva dos afectos em que assenta a ética espinosana do *conatus*, que cumpre o imperativo pindárico, traduzido por Nietzsche na fórmula «torna-te no que és».

§ 4 Convergências Judaicas

Na nota biográfica de 1935, Pessoa assume a ascendência judaica e a fidelidade de cristão gnóstico à *Tradição Secreta do Cristianismo*, relacionada com a *Santa Kabbalah*. Apesar de anteriormente, na sequência da polémica sobre as supostas origens judaicas da Maçonaria, se ter declarado não judeu e não *maçon*, é visível a defesa dos judeus num dos tantos textos do confronto do poeta com a intolerância salazarista perante as associações secretas:

Os judeus são, porque nisso os tornaram, inimigos de certos aspectos substanciais do nosso estado de coisas cristão. Estiveram na defensiva sempre que puderam e passaram à contra-ofensiva sempre que tiveram essa oportunidade. Conquistaram naturalmente todas as posições que puderam dentro da confusa estrutura da nossa civilização.

[...]

Os judeus não derivam o seu poder nem da força nem do número – os dois elementos que repugnaram naturalmente a qualquer homem ou, pelo menos, a qualquer homem civilizado. Não têm um exército treinado para nos conquistar, como aquele com que Cromwell estabeleceu uma república num país monárquico. Não podem contar com o número para assegurar o poder na base aritmética da democracia. Têm apenas os seus cérebros e a sua coesão. Por outras palavras, eles combatem-nos com as armas que são legítimas na esfera da civilização e da cultura.

[*Associações Secretas e Outros Escritos*, 2011, p. 152]

Pessoa confere relevo à coesão judaica no uso das armas da civilização e da cultura para a sobrevivência no seio da confusa estrutura do «estado de coisas cristão». No prefácio ao livro de poemas do judeu russo radicado em Portugal, Eliezer Kamenezky, enaltece o «idealismo social dos judeus» na «ância pela presumível forma original» da pátria, que desemboca num igualitarismo místico cuja «intensidade íntima» ressuma um «formidável poder emissor» (*ibid.*, p. 147). Estas observações poderiam cotejar-se com algumas das referências do poeta à *Mensagem*, obra onde o misticismo do corpo sebástico, feito alma, irradia, como direcção histórica, o universalismo imperialista de uma pátria cuja *forma original* é o por-achar. E, neste sentido, a pátria da *Mensagem* é a pátria-Pessoa.

Caeiro, força estética emissora, contrapõe a coesão de sujeito e de objecto, a intensidade metafísica de uma fusão com a Natureza, à «confusa estrutura» do cristismo, com os seus dualismos e transcendências. Se bem que o heterónimo seja lançado como consubstanciação do paganismo grego, como sensibilidade grega, os vectores da sua metafísica sem metafísica, a par da desconfiança em relação à linguagem, convergem com noções de pensadores judeus medievais decerto familiares a Espinosa. Para Maimónides, ou Rambam, que aliou pensamento judeu e tradição grega, razão e filosofia na exegese da *Torah*, como Espinosa faria mais tarde na sua crítica da religião revelada, Deus existe pela necessidade da sua natureza, é causa de si. Segundo a proposição XX do *Guia dos Perplexos*¹, se uma coisa é necessariamente existente, pela natureza da sua essência, então não pode ser causada. A noção reaparece em Espinosa como Substância *causa sui*, dando origem à identificação do Ser com a existência, ideia estruturante da poesia caeiriana.

¹ Maimonides, 1995. *The Guide of the Perplexed*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

O *topos* da luz, da iluminação – do *intueri* – atravessa essa poesia. Caeiro personifica, de algum modo, a visão atribuída por Judah Halevi, no *Kuzari*¹, aos intelectos activos, como os dos anjos. Nesta obra, o Rabi, no diálogo com Al Khazari, afirma que há sentidos com faculdades especiais; seres dotados de um olho interior, provavelmente representativo do poder da imaginação enquanto controlado pelo intelecto, o que confere a visão reveladora da verdade. Halevi refere-se ao olho interior em harmonia com a imaginação natural. Diga-se que este olho não é, em Halevi, tal como não é em Caeiro, apanágio dos doutos que só cultivam o intelecto. Na parte I do *Kuzari*, no § 4, o rei replica ao filósofo, defensor da racionalidade, que as verdadeiras visões acontecem a quem não se devota exclusivamente ao estudo.

Os «olhos da mente» da parte V da *Ethica*, ou potência do intelecto na visão imediata, directa, das essências, parecem próximos destes reparos. A visão imediata de Caeiro, para alguns comentadores o anjo pessoano, prepara-se também na depuração do intelecto, ao ponto de coincidir com sentidos limpos da tinta com que os pintaram. Noutra parte da obra, Halevi desmerece os livros, a palavra escrita, chamando a atenção para a relevância dos elementos não-verbais da comunicação. Caeiro e Espinosa mostraram a mesma reserva perante as insuficiências da linguagem.

Mário Saa², num artigo de 1924 sobre o caso literário de Fernando Pessoa, sintomático da infiltração judaica na cultura ocidental, descreve-o como «espírito altamente adaptativo», «especialista em meditação», misto de timidez e de ousadia, «com tendências astrológicas e ocultistas, um verdadeiro sacerdote do Talmud, prudente, cauteloso, tímido, dissimulado em intenções». Atribui-lhe pendores para uma «filosofia de chavetas», não lógica, que se reduz a múltiplos desdobramentos e que é «a negação da Descoberta por sêr a afirmação da Invenção, isto é, da Imaginação». O eclectismo, a adaptabilidade, a tendência para a simulação e para o desdobramento são traços da feição marrana do judaísmo em que Espinosa se criou. Embora o pensamento do filósofo o tenha progressivamente desvinculado da ortodoxia da sinagoga e, a partir da excomunhão, do *herem* de 1656, seja visto como *outsider* que laicizou a

¹ Halevi, Judah, 1964. *The Kuzari*, New York: Schocken Books

² Saa, Mário, 1925. *A Invasão dos Judeus*. Lisboa: Libânio da Silva, pp. 181-191

filosofia e se demarcou de qualquer religião, algumas das suas concepções traem o sedimento judaico. Para Edward Feld¹,

[...] *Spinoza was associated with several Jewish heretics who had been educated in Spain and Portugal and who had brought their skepticism with them to the Amsterdam ghetto. Spinoza, then, was nurtured by and rooted in Marrano culture and we can better understand both his intellectual and personal development and aspects of his philosophy if we understand the currents of the culture that produced him.* [p. 105]

Na raiz dessa corrente cultural marrana está o bilinguismo religioso, a desconfiança céptica, o isolamento intelectual bem expresso no *caute* espinosano, segundo o citado ensaísta. A comunidade de Amesterdão em que o sefardita de ascendência portuguesa se formou compunha-se de muita gente que fora obrigada, na Península, a viver entre o cristianismo imposto e o judaísmo experienciado de forma críptica, ou se educara no credo cristão e decidira reintegrar-se na fé judaica. A duplicidade e a dissimulação, estratégias identitárias de sobrevivência, terão acabado não só por fragilizar o sentido de pertença a qualquer uma das religiões como a potenciar a crítica aos fundamentos de qualquer culto.

Para Yovel (1989, *The Marrano of Reason*), o caso de Uriel da Costa (Gabriel da Costa), que decidiu abandonar o catolicismo e a cidade do Porto, de onde era originário, para radicar-se com a família em Amesterdão e aí professar o judaísmo, é exemplar. Ilustra a ambivalência marrana, sempre em risco de cisma na luta por dar expressão a uma carência difícil de colmatar. A tragédia do seu inconformismo ante a distorção da essência da religiosidade pela ortodoxia teológica de católicos e judeus implicou duas excomunhões, uma readmissão humilhante e, finalmente, o suicídio. Representa a condição do homem laico, apátrida de credos, demiurgo da modernidade como alternativa de sobrevivência.

As agruras de Uriel da Costa, tocado pela melancolia da dúvida, de ânimo oscilante como Pessoa, estão publicadas na *Exemplar Humanae Vitae*². Aqui relata como por volta dos 22 anos começou a pensar, perante o desespero de uma salvação dependente de normas católicas infundadas, «que poderia talvez ser menos verdade o que se dizia de uma outra vida, e a ter incertezas sobre se a fé prestada a tais dogmas

¹ Feld, Edward, 1989. «Spinoza the Jew», *Modern Judaism*. Vol. 9, Nº 1, pp. 101-119

² Costa, Uriel, 1982. «Exemplar Humanae Vitae» in *Tratado da Imortalidade da Alma*. Lisboa: INCM, pp. 204-247

se casava bem com a razão». Sem encontrar repouso na religião católica romana, pôs-se a «percorrer os livros de Moisés», que «encerravam menor dificuldade», e resolveu mudar de residência para Amesterdão, onde encontrou «os judeus vivendo em liberdade» e se converteu. Mas, para sua surpresa, ao fim de pouco tempo a experiência mostrava-se decepcionante, pois «os costumes e ordenações dos judeus estavam longe de casar-se com os preceitos de Moisés.» Urgia então defender a pureza da Lei pela crítica de ensinamentos que mais pareciam invenções humanas a brigar «com a lei da Natureza», não podendo «Deus, autor da Natureza,» contradizer-se.

Espinosa, a quem o caso de Uriel da Costa, desde os oito anos, não era estranho, vindo a assumir mais tarde atitudes e posições doutrinárias algo similares, comungou pelo menos deste descomprometimento dissidente da razão no combate à ignorância, ao fanatismo e à tirania. O mesmo combate de Pessoa, conforme nos deixam entrever as posições públicas contra a proibição das associações secretas e o final da nota biográfica de 1935, onde se pronuncia contra qualquer forma de cercear o espírito.

Apesar de não haver certezas quanto às fontes marranas do filósofo, Luísa Ribeiro Ferreira¹, que remete para outros autores sobre esta questão, assinala algumas convergências: «a aposta na interioridade das crenças individuais»; «a utilização simultânea de diferentes linguagens», o jogo duplo com o registo linguístico dos iniciados e com o registo do vulgo, assistindo-se à metamorfose da linguagem escolástica no cadinho da «inovação científica»; o motivo da salvação «que implica o aprofundamento da interioridade individual». Reconhecemos nesta breve caracterização alguns traços do universo pessoano. As diferentes personalidades literárias são as diferentes linguagens simultâneas da realidade, experienciada no aprofundamento das sensações, única coisa individual, irrepetível, quanto a Pessoa.

Quanto à Cabala, Pessoa foi mais longe do que Espinosa, que desacreditou as fantasias simbólicas e numéricas da exegese cabalística das Escrituras no *TTP*. Na verdade, ao poeta interessaram as vertentes da teosofia, do ocultismo, da astrologia e da fisiognomia, matérias estranhas ao universo filosófico espinosano. Apenas a

¹ Ferreira, M^a Luísa Ribeiro, 1997. *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*. Lisboa: FCG, pp. 90-93

carta XVII, a Pieter Balling (Curley, 1985), traz à colação matérias sobrenaturais que, no entanto, o filósofo explica dentro dos pressupostos da sua doutrina.

O pendor pessoano para o oculto é antigo. Em 1915 (*EC*, vol. X, pp. 393-394), confessa a Sá-Carneiro a crise intelectual renascida e intensificada no contacto com as doutrinas teosóficas. O abalo vinha da «noção de força, de domínio, de conhecimento *superior* e extra-humano» das obras que teve de traduzir. A crise provinha da incompatibilidade do sistema ultracristão da teosofia com o paganismo e, ao mesmo tempo, da sua compatibilidade, dado a essência heteróclita do paganismo incluir todas as religiões. Assombrava-o a hipótese de na Teosofia estar «a verdade real». O «pavor metafísico» devia-se à atracção pelos mistérios teosóficos e ao simultâneo horror pelo seu «humanitarismo e apostolismo». A atracção pelo mistério no universo pessoano, mais conforme à configuração cabalística do divino, parece estar ausente da clareza geométrica a que aspira a racionalidade espinosana. No entanto, num texto não assinado, sem data, Pessoa distancia-se de *místicos, esotéricos e outra gente assim*, exaltando a lucidez, o raciocínio, a Matéria:

Os místicos, os esotéricos, e outra gente assim, teem sido sempre, notavelmente, falhos de lucidez, de grandeza intelectual e de espírito compreensivo e claro. Lucifer – o que traz a luz é o nome do symbolo de Negação: a lucidez é a negação. Adoremos a Satanaz na sua obra, a Materia.

O Raciocinio é anti-divino por natureza. Porisso devemos amar e cultivar o Raciocinio. [PPCII, p. 363]

A relação de Espinosa com a tradição da Cabala é um assunto complexo, debatido em teses muito divergentes, que ora enfatizam o repúdio pelos absurdos cabalísticos no *Tratado Teológico-Político*, ora valorizam o contexto de judaísmo em que afinal se educou e que o terá instruído no lastro de livros fundamentais.

Cabala significa em hebraico tradição ou emaranhado de tradições. A mística hebraica não se restringe à relação extática com o divino. Engloba a experiência metafísica do Universo, imanentista, centrada no impulso para dissolver a dualidade finito-infinito na intuição da corporeidade de Deus. Cruza-se com o gnosticismo e com o neoplatonismo. Os professores de Espinosa tinham conhecimentos sobre a Cabala que

talvez influenciassem o seu ensino. No entender de Popkin¹, é muito provável que o filósofo tenha lido ou contactado indirectamente com o manuscrito espanhol ou a versão hebraica abreviada da *Puerta del Cielo*, da autoria do cabalista Abraham Cohen Herrera, que Dunin-Borkowski afirmou ser o livro de cabeceira de Saul Morteira e de Menasseh ben Israel, mestres de Espinosa. A proposição que abre o livro primeiro lembra, de facto, a definição espinosana de substância: “Ab aeterno e antes das demais coisas é necessário que haja e por conseguinte é certo que houve como também há e haverá sempre um eterno e incausado causador de tudo [...]”². A proposição XI distingue o processo de emanação do processo de criação, que não se aplica ao infinito, ao *Ensof*.

Muitos comentadores, entre eles Leibniz, como refere Warren Montag³, viram similitudes entre a ontologia e a gnoseologia da obra de Herrera e a *Ética*. Segundo Montag, Espinosa não condena a Cabala ou os que sobre ela escreveram, mas apenas os métodos interpretativos de alguns cabalistas. Pollock⁴ sugere também que o menosprezo do filósofo se dirige aos modernos cabalistas e não aos antigos, dignos da sua reverência. Vários estudiosos desta problemática salientam, no entanto, aproximações à Cabala no que diz respeito à concepção do Uno e à qualidade salvífica do conhecer. Muitos são os comentadores a filiar as suas concepções filosóficas fundamentais na tradição cabalística, com particular incidência no que respeita à Substância e à teoria da expressão, não raro percebida como espécie de emanação. No escólio da proposição 7 da *EII*, o filósofo, ao explicar que a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma coisa, compreendida de duas maneiras distintas, aponta como génese da ideia a visão nebulosa de alguns judeus, ao terem afirmado que o intelecto de Deus e as coisas por ele conhecidas são a mesma realidade.

O monismo espinosano, muitas vezes encarado como inconsistente por causa do postulado de um paralelismo de atributos sem interacção causal, de acordo com a proposição acima referida, fundamental em todo o sistema, assenta na visão de que a

¹ Popkin, Richard H. 2004. *Spinoza*. Oxford: Oneworld Publications

² URL: <http://antologiaesoterica.com/>

³ Montag, Warren, 2002. «‘That Hebrew Word’, Spinoza and the Concept of the Shekhinah», in *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*. State University of New York

⁴ Pollock, Frederick, 2004. *Spinoza, His Life and Philosophy*. Kessinger Publishing

Substância, uma só e mesma coisa («una, eademque res») se explica mediante atributos diversos. Quer se conceba a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, ou outro qualquer, encontrar-se-á sempre a mesma ordem, um único e mesmo encadeamento de causas («unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem»). Pensamento e Extensão comungam da mesma origem, sendo que nenhum destes atributos tem primazia sobre o outro.

Não só é significativa a menção às concepções judaicas, embora nebulosas («quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur»), no tratamento da questão do Uno e do Múltiplo, pelo viés da relação Pensamento-Extensão, mente-corpo, como se põe de parte a escolha de um dos termos desse dualismo e, consequentemente, são afastadas de cena interpretações exclusivamente materialistas ou espiritualistas do Ser. Como escreve Luísa Ribeiro Ferreira, trata-se de uma ordem, de uma «*potentia* originária» com «infinitas concretizações», sendo no processo o «dualismo [...] vencido pelo pluralismo.» (1997, p. 267).

Caeiro, nem materialista nem místico, voluntariamente arredado de sistemas, acredita neste pluralismo da unidade, quando aceita um Deus-*potência originária* que infinitamente se concretiza em árvores, montes, flores. A postulação da inexistência do mal e da impessoalidade de Deus, presentes na filosofia de Espinosa, vêm igualmente da tradição de pensar judaica. Em Caeiro, são duas questões também marcantes. Para Caeiro, pensar na injustiça do mundo só pode ser consequência de estar mal do estômago. O Deus que canta não quer ser conhecido, aparece na impessoalidade da Natureza, nem boa nem má nas suas leis.

Pela vertente da especulação filosófica, quer Espinosa quer Pessoa, ambos refractários a sistemas, se cruzam no absorver de tradições alvo de crítica, entre elas a judaica, como ponto de partida para uma nova forma de pensar. Como inicialmente afirmámos, está documentado, nos escritos de Pessoa, o grande interesse pela tradição judaica, em alguns textos tratada a par da questão da Maçonaria. Confessou-se adepto das associações secretas, defendendo-as dos ataques políticos dos primórdios da ditadura. Tal como Espinosa, teve o seu momento de ruptura ética com os poderes vigentes, que a morte prematura, quase na mesma idade do filósofo, resguardou de males maiores.

No universo pessoano, para seguir Mário Saa, deparamos de facto com a estratégia do desdobramento, com a profissão de ambivalência em relação a qualquer forma de culto estético ou doutrina filosófica. Como substrato desse universo, encontramos carência, a falha que ao mesmo tempo garante a perdurabilidade do impulso estético. Impulso virado para tornar «luz pura» a «chama pura», a da «alma em luz pura resolvida», a «Verdade» de que se abeira o poema duplamente intitulado *Isaac Loria*, o cabalista do século XVI, e *Ieschua Ben Pandira*, o nome de Cristo [*Rosea Cruz*, pp. 242-243].

§ 5 Caeiro, Emerson, Whitman e Espinosa

Seguir um fio de pensamento que conduza até às «idéias organicamente ocultas» (*OAM*) de Caeiro implica ter em conta o que Pessoa esclareceu no prefácio à *Antologia de Poemas Portugueses Modernos* de 1929 (2011, p. 18), sobre as influências: só não sofre influências quem não vive, distinguindo o poeta o «uso próprio» dessa influência da subordinação. O comentário, que o exemplo de Antero vem ilustrar - «discípulo da filosofia alemã», mas autor de uma poesia «discípula de coisa alguma» - explicita o significado dos sublinhados de Pessoa na tradução inglesa das conversas de Goethe com Eckermann (bdp). Em resposta às críticas de Byron sobre o *Fausto*, Goethe não via razão para um poeta não escrever como outro, se as situações se repetiam e o mundo permanecia igual. Byron devia defender-se do mesmo tipo de ataques, se o que estava em causa era, unicamente, o uso certo daquilo que se tirou de um livro ou da vida. Assim, a noção de influência parece prender-se a um uso certo da atenção poética à vida.

Outro grande poeta, Paul Celan¹, tradutor de Pessoa para a língua alemã, compreendeu bem essa atenção no ofício de «apreender o natural enquanto natural por meio da arte», e ter, para isso, de falar «em causa alheia», talvez «em nome de um *radicalmente Outro*», sabendo que à leitura da palavra arte servem vários acentos: o

¹ Celan, Paul, 1996. «O Meridiano», in *Arte Poética*. Lisboa: Cotovia, pp. 41-64

«agudo da actualidade», o «grave da historicidade» ou o «circunflexo do eterno». Celan escolheu, por não ter alternativa, o agudo, enquanto Pessoa quis verbalizar todas as tonalidades da palavra.

Observando as confluências filosóficas na rede dos contactos pessoais, verificamos que atrás de Whitman – e de Pessoa – está Emerson, outro poeta metafísico, versão americana do idealismo transcendental germânico. Manteve fortes ligações a Carlyle, tradutor e divulgador da cultura alemã em Inglaterra e na América, outra referência no mapa dos laços culturais do poeta português. Há que assinalar o cruzamento intercontinental da cultura inglesa e da cultura germânica em torno do problema central da filosofia pós-kantiana, o de solucionar a questão do fosso entre natureza e liberdade. Emerson, familiarizado com Fichte, Schelling e Hegel, leitor aturado de Goethe pelo estímulo de Carlyle, concorre esteticamente, como Whitman, para estabelecer a tal ponte entre natureza e liberdade.

Catarina Edinger¹, num breve estudo comparativo das visões dos dois poetas, sustenta que Pessoa o lia regularmente, embora o refira muito de passagem nas notas pessoais. O grande mestre a emular por Caeiro seria precisamente Emerson. O estudo concentra-se em semelhanças de estrutura composicional e vocabular em ambas as obras, com particular relevo para o heterónimo Alberto Caeiro. Segundo Edinger, o ideal emersoniano da visão pura é *harpejado* por Caeiro até à exaustão e mesmo distorção (quanto a nós inevitável, dado o hábito de Pessoa viajar até certo ponto do caminho com narrativas metafísicas que abandona, e de que diverge, quando sente aproximar-se o fim de fecharem o mundo numa representação).

O texto incluído por Teresa Rita Lopes no conjunto de escritos relativos à obra de Caeiro, bem como os versos da *Ode Triunfal*, onde Campos canta o presente, retomam ideias de Emerson: «Shakespeare é parte de mim. Para mim trabalhou Cromwell quando architectou a Inglaterra. Ao ganhar com Roma, Henrique Oitavo fez-me ser hoje o que eu sou» (PPCII, p.360); «o presente é todo o passado e todo o futuro / E há Platão e Virgílio dentro das máquinas e das luzes eléctricas / Só porque

¹ Edinger, Catarina, 2000. «Visions of Emerson and Pessoa», in *Actas IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos-Secção Norte-Americana*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida

houve outrora e foram humanos Virgílio e Platão, / E pedaços do Alexandre Magno do século talvez cinquenta, / Átomos que hão-de ir ter febre para o cérebro do Ésquilo do século cem» (*FI*, p. 111). Compare-se com o excerto abaixo, de *Fate*¹:

In different hours, a man represents each of several of his ancestors, as if there were seven or eight of us rolled up in each man's skin, - seven or eight ancestors at least, - and they constitute the variety of notes for that new piece of music which is life.

[...]

No one can read the history of astronomy, without perceiving that Copernicus, Newton, Laplace, are not new man, or a new kind of man, but that Thales, Anaximenes, Hipparchus, Empedocles, Aristharcus, Pythagoras, Oenopides, had anticipated them;

A teoria pessoana da exemplaridade dos homens de génio, por vezes quase sacrificial, retoma concepções de Carlyle e de Emerson, para os quais os heróis eram a concretização de um espírito universal em devir. Esta perspectiva reflecte as ideias de Herder sobre a História como reflexo da dinâmica cósmica e a matriz evolucionista delineada no poeta de Boston, não estranha a Pessoa, cujos interesses científicos dentro da área das relações mente-corpo estão atestadas pelas leituras de Lombroso, Nordau, Spencer e Darwin.

No ensaio de Emerson sobre a natureza², não podemos deixar de associar certas ideias a Caeiro: a da conversão do Eu num «globo ocular transparente», que vê as «correntes do Ser Universal» circularem através de um corpo «parte ou partícula de Deus»; a afirmação de que à «corrupção do homem se segue a corrupção da linguagem» e de que «as coisas são definitivas e não olham nunca para além delas»; a noção de que as crianças, que «crêem no mundo exterior», usam apenas nomes de coisas «que convertem em verbos, aplicando-os aos correspondentes actos mentais» e de que a «natureza é a disciplina do entendimento nas verdades intelectuais»; a conclusão de que o «reinado do homem sobre a natureza, que não procede do exame detalhado», apenas se há-de instaurar com a devolução de uma «visão perfeita».

¹ Emerson, Ralph Waldo, 1889. *Complete Works*. Vol. VI, Boston: Houghton, Mifflin and Company, pp. 15, 23 (URL: <http://archive.org/stream>)

² Idem, 1920. *Emerson's Essays*. New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, pp. 4, 14, 24, 29, 12, 17, 38 (URL: <http://archive.org/stream>)

Emerson, ao postular na natureza a *disciplina do entendimento nas verdades intelectuais*, a visão clara do particular, evoca a ética espinosista. A apelativa fórmula de Espinosa, *Deus sive natura*, está presente no ensaio citado. Em *Fate*, onde menciona Schelling e Goethe, profundamente influenciado pelo filósofo (Heine diria de Goethe que foi o Espinosa da poesia), aproxima-se ainda mais dos princípios da *Ethica*, ao negar a contingência e ver o destino como natureza, isto é, o possível do nosso fazer. A natureza, «filosofia e teologia incarnadas» (p. 51), é a circunstância, o limite anulado pelo intelecto. O destino é tão só «o nome para os factos que ainda não passaram sob o fogo do pensamento» (p. 35); o seu uso adequado consiste em educar a conduta até à elevação da natureza. O poder do intelecto é a liberdade necessária, parte integrante das leis do mundo. O escrito termina com o convite a «construir altares à Bela Necessidade» (p. 51).

A divulgação na América dos pensadores germânicos com que Emerson intelectualmente privou trouxe com certeza os vários Espinosas da interpretação romântica e, por entre as discussões e indecisões sobre a classificação da sua filosofia como acosmismo, pancosmismo, determinismo, panteísmo de espécie transcendental ou materialista, ateísmo ou niilismo, terá ficado a admiração pela coragem de um homem que, em prol da liberdade, defendeu uma teologia natural e desvinculou a política da autoridade dos dogmas da igreja e da sinagoga. Apesar de algum desentendimento com a dissolução espinosista do *ego* e a indiferença do sistema à teleologia, a doutrina monista oferecia mais recursos ou maior plasticidade para lidar com as transformações de um mundo a extravasar da *Aufklärung*.

No panteão de ascendentes intelectuais de Pessoa, conta-se Walt Whitman, com quem Caeiro mais se assemelha segundo o prefácio do seu tradutor inglês. Poeta da democracia e da liberdade, admirou o *Fausto* de Goethe, tomou contacto com os alemães através dos livros de Frederick Hedge, *Prose Writers of Germany*, e de Joseph Gostwick, *German Literature*. O primeiro tê-lo-á familiarizado com o pensamento de Hegel oito anos antes das *Leaves of Grass*, de acordo com MacDonald¹, no ensaio onde expõe o espinosismo secreto de Whitman, a sua *indirection*. O poeta terá

¹ MacDonald, John W. 2007. *Walt Whitman, Philosopher Poet, Leaves of Grass by Indirection*. Jefferson and London: McFarland & Company

confessado várias vezes aos amigos a existência de uma chave de leitura das *Leaves of Grass*, escondida à superfície dos seus versos, não captada pelos críticos. MacDonald identifica-a com a filosofia de Espinosa, subjacente à de Hegel e consentânea com a devoção do americano, de toda a vida, a Epitecto. MacDonald, para quem clarificar Shelley é clarificar Whitman, dadas as posições idênticas sobre natureza, determinismo e liberdade, crê ser Espinosa a *vis poetica whitmaniana*.

O determinismo está implícito na concepção de liberdade de Whitman, cujas leituras e predileções filosóficas são muito semelhantes às de Pessoa. Se, para aquele, Hegel foi o professor por excelência da humanidade, curador da mente, para este foi a «catedral do pensamento». Tal como Whitman, Pessoa leu os estóicos, criou o Barão de Teive para escrever um tratado de educação regido pelos seus princípios, traduziu e praticou a arte de Omar Khayyám. Para MacDonald, *Song of Myself* deve a atmosfera aos *Rubaiyat* do poeta persa. Ambos manifestaram curiosidade pela frenologia, pelas determinações patológicas do carácter.

Whitman (*Poesias de Álvaro de Campos*, pp. 65-71), cujo «dinamismo de degrau de porta» Campos mandou passar por baixo do seu desprezo, é na mesma hora poética do engenheiro o «Jean-Jacques Rousseau do mundo que havia de produzir máquinas», o «Homero do *insaisissable* do flutuante carnal», o «Shakespeare da sensação que começa a andar a vapor». O «Milton- Shelley do horizonte da Electricidade futura!». Campos saúda em Whitman, de quem não é discípulo nem amigo, e nem sequer cantor, esse «sentido-eu da palavra Infinito» de que a constelação de autores evocados, tão cara a Pessoa, é a cadeia. Uma cadeia onde o eu é idêntico ao *Tu*, o que é sinónimo da vontade de se «consustanciar com Deus», isto é, com o «Universo». Quando repete «Sou dos teus», Campos filia-se na sociedade dos sempre modernos e eternos que explicam todos os homens porque os conhecem conhecendo-se na visão nítida de que o Eu é alteridade, anónima humanidade. Só esses passam por entre todas as portas ao apresentar, como senha, o ofício de «libertador».

Passar, para Pessoa, é desmentir-se do boato da subjectividade pelo poder criador da impessoalidade. Como escrevia em 1919, «se eu não for a minha própria epopeia, terei vivido em vão. Se em todos os meus versos não houver timbres de eternidade, terei desperdiçado tempo dos Deuses em mim» (*PIA*, p.121). Whitman terá

exercido sobre ele o fascínio de uma poesia coral, polífona, onde vibra esse «tempo dos Deuses» ganho em celebrar a supra-humanidade de existir.

Para Eduardo Lourenço¹, o poeta americano foi o «texto-mãe» de Caeiro, propositadamente ocultado; o violento choque que abalou Pessoa até à percepção da impotência de ser *um* poeta - daí ser vários. Para Susan Margaret Brown², «Without the model of Whitman, Pessoa might very well have languished and died as a second-rate *fin-de-siècle* decadent searching in vain for the necessary poetic form to express his fragmented psychic condition.». Apesar do relevo incontestável, Whitman ainda é só, na galeria pessoana, «o grande bastardo de Apolo», o «Funicular do Olimpo» e não o próprio Olimpo; o amante feroso de musas e graças, sem deixar por isso de ser «impotente», conforme lemos no final da *Saudação a Walt Whitman*.

Thomas Crosse nota na poesia do americano, a par do «vigor da sensação intelectual, emocional e física», a ausência de «poder de construção», pecado capital no criticismo particular de Pessoa (*PIA*, pp. 155-170). Estas observações serão contemporâneas, no entanto, das que dão Whitman, em *Impermanence*, como «magnífico tipo de poeta que sobreviverá pela sua representatividade», aquela que é própria dos poetas do sentimento, «não construtivos mas intuitivos» e portanto inferiores aos «poetas do intelecto». Aí se diz que é «um dos maiores poetas de todos os tempos» por condensar em si «todos os tempos modernos, do ocultismo à engenharia, da ternura humanitária à dureza da intelectualidade». Vaticina-lhe uma sobrevivência idêntica à da Bíblia e do Rig Veda, o que não exclui a falha da qualidade poética da *construção* (*H*, pp. 217-220).

No prefácio à tradução inglesa de Alberto Caeiro, Thomas Crosse pega no tema das conexões nacionais e internacionais de versos *impossíveis* de escrever para realçar o *feito* de um poeta curiosamente saído do nada, «mais totalmente do nada do que qualquer outro poeta». A explicação merece que nos detenhamos, até porque mais à frente Crosse se desdiz ao encontrar em Cesário, Francis Jammes, Teixeira de Pascoas e Whitman os termos de comparação. Isso só pode significar que aquele *nada*

¹ Lourenço, Eduardo, 2003. «O mistério Caeiro na luz de Campos e vice-versa», in *Pessoa Revisitado*. Lisboa: Gradiva, pp. 73-86

² Brown, Susan Margaret, «The Whitman-Pessoa Connection», in *Walt Whitman Quarterly Review*. Vol. 9, N° 1, Summer 1991, pp.1-14 (URL: <http://ir.uiowa.edu/wwqr>)

representa não a inexistência de precursores, mas a proeza filosófica de fazer do Nada o verbo, o que associa Caeiro à inversão sartriana da fórmula de individuação espinozana. *Negatio est determinatio*. O Ser é o *a priori* do Nada. Daí a ficção de um ser *estranho, terrível*, de uma novidade de aterrar e de sobressaltar, que possui «a sua individualidade diferentemente da de todos os poetas que o precederam». E, neste ponto, Whitman era-lhe «muito inferior».

Crosse concede-lhe originalidade, mas o seu método provinha de viver «intensamente a vida» e de fazer brotar disso a poesia. Caeiro quer ser outro método. É o «místico puro» do objectivismo na visão de que «viver não é relatável», de que a «hora de viver é tão infernalmente inexpressiva que é o nada» e que «os seres existem os outros como modo de se verem». Citamos Clarice Lispector¹ em *A Paixão Segundo G. H.* porque é, para nós, a autora de expressão portuguesa que levou mais longe do que o próprio Caeiro a sua «filosofia perfeitamente definida e coerente» na proposta de que «manifestar o inexpressivo é criar». No romance referido, faz-se a experiência de entrar na «bruta e crua glória da natureza» para escrever, como teria querido o mestre, «gotas de matéria». Será esse o sentido de Caeiro: perder de vista a Natureza na natureza e a sensação na sensação, ao contrário de Campos, que «perde de vista a sensação nas sensações».

O objecto disciplina a análise e concentra Caeiro numa metafísica da superfície, na visão clara e não em profundidade das coisas. A natureza, ou o inumano, afasta o conceito de Natureza, ainda carregado de gente, de sentimentos, de humanitarismos, e a sensação fica-se pelo monismo da sensação/objeto, traduzido no desejo de separar este último do que não faz parte dele. Whitman e Caeiro, segundo Thomas Crosse, só superficialmente se aparentam. Se confluem na matéria-prima da sua experiência poética – sensação, natureza, simplicidade – divergem no que com ela fazem. O pensamento de um continua a ser expressão do sentimento de união entre as coisas, a alma, o universo e Deus, ao passo que o sentimento do outro se pretende «declaradamente intelectual». Caeiro parece propor-se não apenas como Teixeira de Pascoaes do avesso como também o avesso de Walt Whitman.

¹ Lispector, Clarice, 2000. *A Paixão Segundo G. H.* Lisboa: Relógio d'Água

Há muitos avisos à navegação no que toca às mistificações de Pessoa e das suas outras personalidades, até por parte do próprio. Consideremos ou não verídico o anúncio da novidade absoluta de Caeiro, é exacto o crítico e prefaciador Crosse no cotejo dos dois poetas. Pessoa conferiu a Caeiro, à sua filosofia das sensações, uma densidade toda exterior, estranha a Whitman. Por outro prisma, Caeiro não consegue, ou Pessoa não quis que ele conseguisse, ser o poeta da absoluta afirmação que Whitman é. Houve sem dúvida perplexidade e *sugestão* com a leitura do poeta americano, voltando ao termo por que Encarnação Monteiro¹ optou no ensaio sobre as influências da literatura anglo-americana em Pessoa. É de igual modo inquestionável que o poeta paladino da liberdade numa nova linguagem terá fornecido a Alexander Search o exemplo de uma palavra ou «one phrase in which to fling / All that I think and feel, and so to wake / The world» (*Poemas Ingleses II*, p. 145). Mas uma problemática essencial desde cedo germinou, sendo o hábito do desdobramento precoce, anterior a qualquer contacto mais fundo com figuras culturais marcantes.

Pessoa manteve até ao fim a saúde inicial do cepticismo, a feliz capacidade de sofrer crises. Disso dão conta estes dois versos de 1934: «Nunca serei senão a seta / Que os Deuses não souberam atirar...» (*Poemas 1934-1935*, p. 133). A relevância de Whitman não estará tanto no impacto forte e catalisador no âmago de quem sempre se confessou atreito à suprema importância passageira de todo o livro lido. Estará talvez no ter sido uma outra seta, atirada ao mesmo alvo pelo arco da imponderabilidade divina.

O receio de ser, como poeta, a má pontaria do que o habitou num plano mais elevado de si mesmo, aquele em que era essencialmente da humanidade inteira, e de falhar a resposta à obsidante pergunta «O que é a vida?», inscreveu Pessoa nessa espécie de prova que o poema «Monte Abiegno» simboliza (por onde outros da sua índole metafísica terão passado). Aí se toma o caminho da montanha, da abdicação, da ousadia de estar na «solidão, sublime e triste», para ser «dos que, na orbita mesquinha/ Da vida, por ser altos, nada são» (*Poemas 1931-1933*, pp. 97-99). Espinosa, conviva das concepções do mundo de Emerson e de Whitman, que abdicou da órbita

¹ Monteiro, Encarnação M^a da, 1956. *Incidências Inglesas na Poesia de Fernando Pessoa*. Coimbra: Coimbra Ed.

mesquinha da vida e, por ser alto, nada foi no seu tempo, conta-se entre aqueles com quem Pessoa também partilhou o encargo de percorrer o «caminho da serpente», que passa por todos os caminhos «e não é nenhum». Como escreveu Emmanuel Lévinas¹, «être c'est s'isoler par l'exister».

¹ Lévinas, Emmanuel, 1982. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, p. 51

Capítulo II: Caeiro e Espinosa

1. Mania metafísica e teoria espinosana dos afectos.

« Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt,
quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. »

Espinosa, *Eth. II, prop. XLVII, schol.*

A raiz filosófica do pensamento estético de Pessoa destinou-o a uma *fluctuatio animi*, própria de um poeta mais desanimado do que animado pela reflexão metafísica. A sua arte, feita de emoções intelectualizadas, centrada na ideia de perfeição enquanto aquisição de «Um sentido, como ver e ouvir, do “total” das cousas», da «verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes» (AC, p. 126), mesclou desejo, tristeza e alegria. Estas três emoções, estruturantes do projeto espinosano de *beatitudo*, dinamizam o diálogo ficcional pessoano, que repõe a tragédia no seio da filosofia, sendo o erro e a dúvida espectros da consciência.

Na Parte III da *Ethica*, dedicada ao estudo da origem e índole das emoções (*affectus*), no escólio da proposição 17 Espinosa explica que esse estado oscilante da mente (*Haec mentis constitutio*) nasce de dois afectos contrários, de amor e de ódio, de alegria e de tristeza, em relação ao mesmo objecto. De facto, experimentados em simultâneo, um destes afectos, a alegria, surge por transferência accidental ou por contaminação. Perante a semelhança, encontrada pela imaginação, de uma coisa que habitualmente provoca tristeza com outra que provoca alegria, passamos a amá-la e a odiá-la, perdendo-se a noção da sua causa adequada. A *fluctuatio animi* não difere da dúvida, dependente da imaginação e, por isso, da forma inadequada de contemplar as coisas como contingentes. Espinosa admite ainda que tal como o corpo humano, com-

posto de inúmeros indivíduos de natureza diversa, pode ser afectado de muitos e diferentes modos, também é concebível que um só objecto possa ser causa de muitos e contrários affectos.

Pessoa foi esse corpo compósito, escrito na litigância do fascínio com o estremecimento ante um mesmo objecto de desejo, o mistério de existir. Imaginação e dúvida são o eixo de uma poética iluminada e ao mesmo tempo ensombrada pela metafísica, indecisa quanto à contingência ou essencialidade do seu idioma. A alegria de Caieiro e a momentânea «libertação de todas as especulações / E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto» (*FI*, p. 184), de Álvaro de Campos, coexistiram com a mágoa de ouvir a «voz de Deus num poço tapado» (*ibid.*, p. 181). Na poesia dos últimos anos, o poeta trabalha ainda a descrença: «Tudo é inútil e também mentira. / É um pião que um garoto na estrada / Deita só para ver como elle gira. / Elle gira. Não digas nada.» (*EC*, vol. I, tomo V, p. 178).

Joachim¹, no comentário à noção espinosana de *fluctuatio animi*, interpreta o conflito de emoções suscitado pelo mesmo objecto como majoração de uma parte do indivíduo em detrimento do ser de outra: «[...]what raises the vitality of one part may diminish the being of another [...]». A vitalidade especulativa de Pessoa conduziu-o amiúde a conter a vida, a diminuir o impulso de existir, na obsessão da dúvida. Real e irreal perderam o contorno, intersectaram-se no sonho.

Nas definições de abertura do *De Mente*, surge em primeiro lugar a distinção entre causa adequada e causa inadequada ou parcial do conhecimento, entre ideias claras e ideias confusas e mutiladas, que implicam a actividade ou a passividade da nossa natureza. Só por último se apresenta o affecto enquanto afecção determinante para o acréscimo ou diminuição do poder de agir (*agendi potentia*), isto é, de inteligir como meio de perseverar no próprio ser. A mente humana vive, então, na dinâmica combinatória dos três affectos primários, a saber: desejo, alegria e tristeza – *cupiditas*, *laetitia*, *tristitia*; procura a perfeição entre acções e paixões, sendo estas últimas limitadoras da afirmação da força de existir do corpo de que é a ideia.

¹ Joachim, H. H. 1901. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press, p. 213 (URL: <http://archive.org/stream>)

A *fluctuatio animi*, mais um ponto controverso das concepções espinosanas, é uma instabilidade intrigante que expõe a alegria ao risco da reversibilidade. Pode esta alegria imaginária transformar-se na tristeza original e ir assim em direcção contrária ao percurso traçado na *Ethica* ou, como defende Deleuze, a alegria tende sempre a vencer a imperfeição e a *servitus* aos afectos passivos?¹ Macherey, que admite a primeira hipótese, vê nessa extremada incerteza a constante exposição dos afectos, das emoções, ao equívoco inerente, de certo modo, à multímoda presença humana no mundo, feita de encontros felizes e tristes, ou as duas coisas simultaneamente. Essa é, no fim de contas, a matéria inspiradora da reflexão espinosana. O espinosista francês ilustra com a rosa o exemplo causador destas indecisões da mente, inibida na faculdade de agir pela rejeição e amor de um mesmo objecto; a flor, ao mesmo tempo que fere com os seus espinhos, agrada pelo perfume². Na proposição 51 da III Parte da *Ética*, observa-se que um só indivíduo pode, em tempos diferentes, ser diversamente afectado pelo mesmo objecto. No escólio, repete-se que o homem difere no juízo das afecções causadas pelo mesmo corpo externo, motivo tanto de afectos tristes como de afectos alegres.

Nem a alegria de Caeiro, terapia cognitiva de Pessoa para a doença de não percebermos que o mundo acontece fora de o representarmos, escapa à instabilidade e ameaça de passividade que a sombra da dúvida, da *fluctuatio animi*, projecta. Dúvida herdada do seu criador, que literariamente viveu «consolado» numa «perene desconsolação» (*Poemas Dramáticos*, p. 99). Com efeito, se Caeiro descobre, com uma alegria difícil de explicar, «a espantosa realidade das coisas» (AC, p. 104), igualmente escreve: «No dia brancamente nublado entristeço quase a medo / E ponho-me a meditar nos problemas que finjo...»; «Percebemos demais as cousas – eis o erro e a dúvida. / O que existe transcende para baixo o que julgamos que existe.» (*ibid.*, p.126); «Estou doente. Meus pensamentos começam a estar confusos» (*ibid.*, p. 129). No poema V de *O Pastor Amoroso*, o afecto que Espinosa descreve na *EIII* como *laetitia* acompanhada da ideia de uma causa externa («VI. Amor est laetitia, concomitante

¹ Cf. Duffy, Simon, 2011. «The Joyful Passions in Spinoza's Theory of Relations», in *Spinoza Now*. University of Minnesota Press, pp. 51-64

² Macherey, Pierre, 1995. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF, p. 164

idea causae externae») atinge a essência da determinação de existir do guardador de rebanhos, a sua *cupiditas*, que agora escreve: «Todo eu sou qualquer força que me abandona» (AC, p. 95). Devir temerosamente triste, quase que por vontade, é o cenário apropriado para a meditação evocadora do erro, essa condição da vida. Os problemas conjecturados são aqui o contexto ideológico de um *nós* que submerge o Eu em juízos da transcendência que acarretam erro e confusão. Perceber demais as coisas é o erro de descentrar o universo da sua objectividade nas instâncias representacionais do sujeito, que eleva a conhecimento verdadeiro o discurso parcial do mundo enquanto efeito abstraído de causa.

Espinosa, no corolário da proposição 29 da parte II da *Ethica*, bem como no escólio, assinala esta condição da mente humana que, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, não tem de si, nem do seu corpo, nem do corpo externo, um conhecimento adequado, só uma noção confusa e mutilada. A mente, sendo determinada do exterior, é determinada pelo concurso fortuito das coisas. Caeiro põe como premissa de apreensão da existência uma noção de transcendência imanente, intramundo; é a maneira pessoana de, como Espinosa, afastar o mistério da transcendência pela racionalidade de um corpo que percebe estar em Deus enquanto Natureza.

No *TIE*, tratado incompleto, o filósofo medita o método novo de se isentar de toda a tristeza, e a muitos outros com ele, na cura do entendimento pelo amor a uma coisa eterna e infinita. Deseja usufruir da alegria de perceber todas as coisas pela sua essência, conforme a ordem e as leis da Natureza. Para isso tem de libertar-se da contingência, dos perigos do erro e da incerteza. Chegou pela experiência, todavia, a este desejo de reforma existencial; foi ela que lhe ensinou que são os acasos da vida trivial a moldar sistemas de valor vãos e fúteis, nascidos da dificuldade em distinguir, nas nossas afecções, o que é da ordem da Natureza e o que é circunstancial. A ambiguidade da condição humana está nesta deriva da leitura do que significa ser constitucionalmente expressão da Natureza. Daí Caeiro apreciar, quando se refere à Natureza, a sua paz, quando vem sentar-se sem gente a seu lado. A filosofia de Espinosa é também este esvaziamento de gente, que o mesmo é dizer de opiniões e de experiências vagas, num percurso de aproximação à não discursividade matricial da substância eterna e infinita do mundo.

Mas por vezes, a filosofia do «como se» de Caeiro, que «quer fingir que compreende» (AC, p. 23), desmancha-se no artifício das suposições e o mestre fica «outra vez menos feliz», «sombrio e adoecido e soturno» (*ibid.*, p. 28). N' *O Guardador de Rebanhos*, Caeiro é ele e o seu contrário para «poder ser natural» (*ibid.*, p. 55). Aceita tudo como é para não parecer que pensa nisso, que interroga e se espanta. Sabe que «é difícil ser próprio e não ver senão o visível!» (*ibid.*, p. 60). Não concorda consigo, mas absolve-se porque é só «essa cousa odiosa, um intérprete da Natureza» (*ibid.*, p. 66). Os sentidos do pastor de ideias não são imunes à «ilusão do que lhes agradaria» (*ibid.*, p. 77). No poema XLI, pressupõe um *dever ser* do homem: «Fossemos nós como devíamos ser / E não haveria em nós necessidade de ilusão...». Conclui, no entanto, que «graças a Deus que há imperfeição no mundo» porque «haver gente que erra é original, / E haver gente doente torna o mundo engraçado. / Se não houvesse imperfeição, havia uma cousa a menos, / E deve haver muita coisa / Para termos muito que ver e ouvir».

Ora a imperfeição e a ilusão são matérias-primas da depuração espinosana do conhecimento. Afinal, segundo o escólio da proposição 17 da parte IV da *Ética*, a imperfeição, enquanto impotência de agir, é um modo de pensar passível de exame porque é necessário conhecer tanto a potência quanto a impotência da nossa natureza para poder determinar o poder da razão no governo das emoções. A filosofia de Espinosa centra-se no dinamismo das transições, das passagens entre graus de perfeição.

Caeiro, que na constelação pessoana se encarrega de anular a mania da dúvida e de controlar a doença do desassossego metafísico pela emenda do intelecto, para usar a expressão de Espinosa no tratado que compôs, mostra por isso que nem sempre mantém a projectada *acquiescentia in se ipso*. Sente-se dois. Às vezes dá por ele a perguntar coisas. Faz a experiência, embora absolvida, do desacordo com a clareza e exterioridade da Natureza por ter de cumprir o odioso de ser o seu intérprete, isto é, o poeta que sacrifica à linguagem confusa dos homens. Parece então haver uma relação de amor/ódio quanto ao mister de poeta, reveladora da tensão entre o que sabe, irrepresentável para a «estupidez de sentidos» dos outros, que cristalizam as sensações da substância do mundo em imagens-ideias finitas, abstractas, e o que concede à ilusão para os seus versos poderem partir para a humanidade. No poema XLI, recupera o erro, a imperfeição, como uma das muitas coisas inerentes à existência, incontornável

para tornar claro o *dever ser* de si próprio. Há uma reversibilidade da alegria de Caetano. Ser poeta é «essa coisa odiosa». Estas ambivalências, obstáculo à suprema alegria de existir a que aspira, prendem-se com o estatuto escorregadio das matérias com que trabalha, a imaginação e a linguagem.

No § 50 do *TIE*, Espinosa introduz a meta de impedir que a mente confunda a ideia verdadeira com as ficções, as ideias falsas e as ideias duvidosas («Incipiamus itaque a prima parte methodi, quae est, uti diximus, distinguere et separare ideam veram a ceteris perceptionibus, et cohibere mentem, ne falsas, fictas et dubias cum veris confundat»). O risco da indistinção está em acabar por duvidar até das ideias verdadeiras, como se não se soubesse separar o sono da vigília.

Estar confuso entre sono, sonho e realidade foi muitas vezes o dilema de Pessoa, sempre atento à «significação attonita das cousas» (*EC*, vol. I, Tomo II, p. 67) e receoso de dormir a vida. Ao longo dos anos sucedem-se versos por onde passam «Vozes varias dizendo frases imperfeitas, / mais visíveis que as figuras do sonho / E menos reaes que as figuras do mundo» (*ibid.*, p. 97). Num poema de 1919, o poeta vê-se «Na estalagem a meio-caminho / Entre o sonho e a vida» (*ibid.*, p. 200). Num outro, de 1920, intitulado *Romantismo*, sob a letra *K* interroga-se: «O que é a verdade? / Dorme o mundo a vida, / A cheia da illusão cobre a consciência.» (*ibid.*, p. 284). Em 1932, continuará a escrever: «Já, confuso, não sei / Qual a realidade, / E, ou dormindo ou sonhando, / Desconheço a verdade» (*EC*, vol. I, Tomo IV, p. 79). Perseguir a ideia verdadeira manteve-se um desafio até ao fim, como revela um fragmento de poema de 1934:

*Como é que qualquer coisa pode ser,
Como é que existe o ser e o haver,
Como é que ha o que ha um ser qualquer –
Isto nem eu nem Deus sabe dizer.
Porisso, attento de ignorar tudo,
O melhor é ser solemne, calmo e mudo
Cheio de tudo, e vida e espanto.
[...] [EC, vol. I, Tomo V, p. 179]*

Assim, entre o fascínio pela narrativa ancestral em que a consciência humana devém como dilema e a necessidade caeiriana de «não ter filosofia nenhuma», porque «Com filosofia não há árvores, há ideias apenas» (AC, p. 174), corre, pela «estrada da [...] dissonância» e da incerteza (FI, p. 22), um universo poético onde alegria e tristeza se sobrepõem, quando não se digladiam.

Ouvir o canto da ceifeira «alegra e entristece» ante o fluir da vida, no gozo absorvido pela dor de quem descobre a impotência d' «O que em mim sente stá pensando»; sobretudo quando o desejo é o de atingir uma «alegre inconsciência, / E a consciência disso!» (*ibid.*, pp. 70-71), porque quem tem uma ideia adequada, quem conhece verdadeiramente uma coisa, deve ao mesmo tempo ter um conhecimento verdadeiro do seu conhecimento («*adeoque qui adaequatam habet ideam, sive [...] qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est [...], debet simul esse certus.*» *EII, p.43, d*). Até Caeiro seria mais Caeiro, ele que tem o sossego das tristezas naturais e justas, se não soubesse que os seus «pensamentos são contentes» (AC, p. 22), isto é, se, ao procurar «encostar as palavras à ideia» (*ibid.*, p. 82), não pusesse o corredor do pensar de permeio entre elas. Em lugar de os seus pensamentos «serem contentes e tristes, / Seriam alegres e contentes.» (AC., p. 22).

Imaginação e linguagem são as ferramentas ambivalentes que fazem acontecer uma poética nos meandros da verdade-erro de toda a metafísica; consciente, por isso mesmo, de tropeçar no aprendizado da língua em que o si próprio do pensamento experimenta falar-se enquanto exterioridade da existência. Caeiro parece, assim, uma epifania descontinuada, uma intermitência de alegria, ainda sujeita às sombras de tristeza fáustica.

No *Primeiro Fausto*¹, Pessoa declarava exaustas «Todas as formas de pensar [...] / O enigma do universo» e «Falhados pensamentos e sistemas / Que, por falharem, só mais negro fazem / O poder horroroso que os transcende». Concebeu-se Deus, por esgotamento da inteligência, e aceitou «como verdade / O que nos dão por ela». Em «atordoamento e confusão», sente nos olhos o «fogo estranho, de compreensão /

¹ Pessoa, Fernando, 1979. *Poemas Dramáticos*. Lisboa: Ática, pp. 67-153

E incompreensão urdido, enorme/ Agonia e anseio de existência». Vê que a «a substância, / Furta-se até a si mesma» e que «Do eterno erro na eterna viagem, / O mais que [exprime] na alma que ousa, / É sempre nome, sempre linguagem».

O drama fáustico de Pessoa está em ter achado a verdade e não a compreender, ser o «saber que ignora» e ter em si a «Verdade sentida e incompreendida / Mas fechada em si mesma». A peça, arquétipo da agonística pessoana, expõe o aprisionamento da inteligência em emoções causadas pela obsessão do *mistério*, da *substância* que a si mesma se furta, pelas ideias mutiladas do que seja o mistério dessa substância. Nela desfilam as paixões que destituem o sujeito de existência, de acção; aquelas que integram o leque da taxonomia espinosana dos afectos.

A parte III da *Ética, De Origine et Natura Affectuum*, lida em articulação com a IV, *De Servitute Humana seu de Affectuum Viribus*, oferece-nos o quadro das perturbações a que a vida emotiva está sujeita, uma espécie de psicofisiologia da vontade, para Espinosa sinónima de intelecto. Na definição que introduz o estudo da índole e poder das afecções, bem como o aprofundamento da verdadeira natureza do governo da mente sobre elas, Espinosa apresenta-as como forças naturais que favorecem ou tolhem a potência de agir do corpo. Sofremos, ou somos pacientes/passivos, sempre que em nós acontece qualquer coisa de que apenas somos causa parcial e de que temos uma noção abstracta; agimos quando somos causa adequada das afecções. A proposição 1 afirma que a mente age ou é passiva consoante a ideia que tem das afecções. As ideias inadequadas condenam a mente à passividade, ao sofrimento, enquanto as ideias adequadas das afecções determinam à acção, à *laetitia*.

Quer as ideias adequadas quer as inadequadas constituem a essência da mente, que se esforça por perseverar no seu ser enquanto as tem. No escólio da proposição 2, Espinosa relembra que a mente e o corpo são uma e a mesma coisa, ora sob o atributo do Pensamento ora sob o atributo da Extensão. Na demonstração da proposição 53, afirma-se que o homem se conhece apenas pelas ideias das afecções do seu corpo. No escólio da proposição 11, Espinosa reitera que a ideia que constitui a essência da mente implica a existência do corpo. A mente passa por contínuas transformações, ora a uma maior, ora a uma menor perfeição. Alegria é a paixão pela qual se passa a uma maior perfeição, isto é, a uma maior realidade; tristeza é a paixão através da qual se passa a uma perfeição menor, isto é, a uma menor realidade. De acordo com as propo-

sições 54 e 55, a mente esforça-se por imaginar o que potencia a sua capacidade de agir e fica triste quando imagina a sua impotência, ou é afectada por ela.

Entre os afectos tristes, nem bons nem maus porque produto de ideias inadequadas que podem passar a ideias claras e distintas, contam-se a melancolia, a dor, o medo, o ódio, a inveja, o desespero, a consternação. O *Primeiro Fausto* de Pessoa (e parte da sua obra) percorre esta gama de paixões a que, no prefácio da Parte IV da *Ethica*, Espinosa atribui a servidão humana, independente de um vício intrínseco da Natureza. Pela proposição 2 desta secção, o padecimento deve-se a sermos uma parte dessa Natureza que não pode conceber-se de per si, sem as outras; daí, e pelo corolário da proposição 4, estarmos necessariamente sujeitos às paixões por seguirmos a sua ordem comum. O mal, em Espinosa, corresponde à privação de conhecimento das causas dessas emoções, assim como o bem designa o que é útil à preservação do ser. De resto, na explicação da alegria e da tristeza como actos de passagem inerentes à condição de modo finito do homem, Espinosa nota que se nascêssemos perfeitos nunca sentiríamos o estado de alegria. A *tristitia* é um estágio da *beatitudo*.

Pessoa protagonizou estas passagens, próprias da inconstância e variabilidade humanas. O *Fausto* pessoano, a sua permanente *Hora do Diabo*, abre com a apóstrofe à Dor, à qual se dirige para saber como fugir ao mistério. Sente-se «Pedaço de alma de possível Deus / Arremessado para o mundo», um «símbolo incarnado em dor e ódio». Odeia o mundo porque o que é, e não sabe sentir que é, o conhece por «não real e não ali». Pensar deixa-o «transido de terror» porque «pensar é duvidar» e «[...] é sofrer – o duvidar». O medo (*metus*), tristeza inconstante nascida da imagem de uma coisa dúbia, vem de «haver realidade e de haver ser» que «a imaginação / Vazia dum momento» pode descompreender com «Ideias [vãs]» como as de «causa, efeito, ser», fazendo da «Ilusão [...] mãe da vida». A dúvida, *dubitatio* espinosana, é a imagem mental da hesitação, antecâmara da *fluctuatio animi*, que agrava o estado de indecibilidade do sujeito nas pulsões contraditórias perante uma mesma afecção. O paradoxo pessoano da alegria triste reflecte o fascínio-repulsão ante o desconhecido do *mistério*, que põe em marcha a poética do desassossego.

O mundo é confrangedor pela sua «existência enorme, / O seu amontoar de coisas vistas». O horror está em compreender «até às fezes da compreensão» um mundo que se sente ser. Por isso *Fausto* odeia o universo que cobre a alegria dos

amantes e dos crentes, odeia a própria alegria. Na definição espinosana, a melancolia e a dor afectam simultaneamente o corpo e a mente; caem sob a alçada da tristeza, um dos afectos primitivos que consiste na passagem a uma menor perfeição, a um estado de impotência na afirmação de existência.

A escrita de Pessoa afigura-se-nos em vários passos uma elegia da vontade. *Fausto* lamenta-se: «Pensar, pensar e não poder viver!»; «Com que realidade o mundo é sonho!» Assim, odeia a alegria dos que vivem as crenças, ou os sonhos sobre o mundo, como realidade, sem qualquer sombra de dúvida: «Sua inconsciência alegre é uma ofensa / Para mim. O seu riso esbofeteia-me! / Sua alegria cospe-me na cara!». O *odium* e a *invidia* são no *De Affectibus* correlatos, dado que a inveja é o ódio que se apodera de tal maneira do homem que acaba por entristecer-se com a felicidade dos outros. *Fausto* reprova a crença, «o sono e o sonho do intelecto / Cansado, exausto, que a sonhar obtém / Efeitos lúcidos do engano fácil», mas desejaria simultaneamente viver esse sonho: «Pudesse eu, sim, pudesse, eternamente / Alheio ao verdadeiro ser do mundo, / Viver sempre este sonho que é a vida! / Expulso embora da divina essência, / Ficção fingindo [...]».

Em Pessoa, Realidade, Ser e Existência não são negados. Há um *verdadeiro ser do mundo*, uma *divina essência*. O problema é a «sua infinidade de mistério» para a finitude humana que, embora se sinta como pedaço de Deus («Quicquid est, in Deo est»), não sabe como saber essa pertença através de um pensamento sempre ameaçado das ilusões da imaginação: «Ironia suprema do saber: / Só conheço isso que não entendo, / Só entendo o que entender não [posso]!». A *imaginação vazia de um momento* abstrai o universo de si mesmo para o desenrolar na virtualidade das crenças do sujeito. Apesar disso, às vezes «relâmpagos de pensamento intuitivo» revelam o mistério para tornar mais abissal a sua presença, corrosiva da consciência.

O horror, termo repetido à exaustão no *Primeiro Fausto*, com as variantes do pavor e do terror, parece sinónimo de consternação (*consternatio*), definida por Espinosa como obstáculo ao desejo (*cupiditas*) de evitar um mal, dada a admiração por esse mesmo mal que se teme. O *timor* espinosano é a angústia de conseguir travar males maiores. A noção de *admiratio* é abordada por Espinosa na categoria de *rei singularis imaginatio*. Na proposição 52 da Parte III da *Ehtica*, diz-se que contemplamos mais demoradamente os objectos que imaginamos terem qualquer coisa de

singular, de novo. O escólio especifica: se a imaginação de uma coisa singular, sem conexão com outras, se encontra só na mente, então chama-se admiração (*admiratio*); se é provocada por um objecto que tememos, toma o nome de consternação (*consternatio*), uma vez que a admiração de um mal desconhecido nos suspende, quase nos hipnotiza, e nos incapacita de pensar noutra coisa. Christopher Norris¹, para quem quase todos os debates relevantes da actual teoria literária se originam num ou noutro aspecto da filosofia de Espinosa, sobretudo pela crítica da linguagem, nota que a definição de *admiratio* lembra muito vivamente o Sublime kantiano; tal como para Kant o sublime excede os limites da cognição fenoménica, do mesmo modo em Espinosa a consciência se experimenta como impasse nas fronteiras da percepção comum.

Com efeito, a admiração pelo horror de tudo ser «permanentemente estranho, mesmamente / Descomunal, no pensamento fundo», *Leitmotiv* do *Fausto*, é uma constante pessoana. As especulações filosóficas nos anos de formação que antecedem o aparecimento no panorama nacional, em 1912, e a criação heteronímica acontecem sob o signo do terror. Filosofia e medo dão-se as mãos nos primeiros contos, ou projectos de contos metafísicos, e nas pesquisas psicopatológicas para uma teoria do génio que exorciza, pelo exemplo de outros atacados ilustres da doença, o pavor de ter de viver no espaço transiente da loucura a devir saúde, sob o império de manias metafísicas.

Como salienta Kenneth Krabbenhoft², entre os anos de 1907 e 1911, o jovem Pessoa procede à auto-análise, de acordo com a ciência psicológica do seu tempo. Pela quantidade de textos dedicados ao tema neste período, decorrentes das muitas leituras de autores da especialidade, infere-se uma preocupação maior com a *mania da dúvida*, a perda da vontade e o pendor para reflexões obsessivas. Krabbenhoft destaca a fixação na *dúvida metafísica* e no problema filosófico da causalidade, assim como a síndrome de Cotard, ou a *mania das negações*. Pessoa concentrou a atenção nos efeitos destes distúrbios da psique sobre as emoções, e traçou como programa do homem de génio uma terapia pela compreensão desses afectos. Ao mesmo tempo que

¹ Norris, Christopher, 1991. *Spinoza and The Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Basil Blackwell

² Krabbenhoft, Kenneth, 2011. *Fernando Pessoa e as Doenças do Fim de Século*. Lisboa: INCM

admite que o génio é uma doença, pressupõe-no como motor de evolução da consciência civilizacional.

A *mania da dúvida*, marca distintiva do génio, é antiga e partilhada. Na biblioteca pessoal, no livro de Robertson sobre a literatura alemã¹, o poeta assinalou uma passagem relativa à perturbadora disparidade do génio de Heine, dada como circunstância peculiar da natureza judaica. Segundo Robertson, Heine combinava o romantismo com a visão realista da vida de forma até então inédita. Pessoa, que assumiu a filiação judaica, sentiu idêntica duplicidade intelectual. Na tradução francesa da poesia de Heine que lhe pertenceu, o texto *Questions* aparece marcado com traços curvos. Versa o enigma da vida:

Au bord de la mer, au bord de la mer déserte et nocturne, se tient un jeune homme, la poitrine pleine de doute, et d'un air morne il dit aux flots:

“ Oh! Expliquez-moi l'énigme de la vie, la douloureuse et vieille énigme qui a tourmenté tant de têtes: têtes coiffées de mitres hiéroglyphiques, têtes en turbans et en bonnets carrés, têtes à perruques, et mille autres pauvres et bouillantes têtes humaines. Dites-moi ce que signifie l'homme? D'où il vient? Où il va? Qui habite lá-haut au-dessus des étoiles dorées?”

*Les flots murmurent leur éternel murmure, le vent soufflé, les nuages fuient, les étoiles scintillent, froides et indifférentes, - et un fou attend une réponse.*²

Num texto de um dos cadernos do espólio de Pessoa, escrito em inglês e datado de 1904, percebemos o alcance e a precocidade destas mesmas dúvidas no espírito do poeta:

[...]

There is in the world itself, in its present and in its past, a horrible enigma – a dreadful depth, dreadful even to the mind, that cannot scan it; everywhere in the world, everywhere in nature a deep and fearful hint at the great secret; in the great records half-lost of the earth's existence, in the long, dreary line of men and women that have enlightened or darkened the daylight of their times, there is evident something horribly strange and constant, some grin, prosaic truth and all the ideals and the poetry of the eternal loves. And yet for our eternal disappointment this secret, which has troubled the minds of Platos and of Aristoteles, that has inspired many of the deepest strains of the lyres of Orphei, seems to smile at us from the meanest things of the earth, from leaves and from flowers, from rivers

¹ Robertson, J. G. s.d. *The Literature of Germany*. London: Williams and Norgate, p. 191 (bdp)

² s.d. *Henri Heine*. Paris: Louis Michaud, pp. 61-62

and seas, from the calm and from the storm – it seems to hang, like the solution of a puzzle, over our minds, at the back of them as the expression goes – on and off, now near, now far; in seeming, alas, only in seeming, for it is ever away.

(...)

And so it is, through the flow and roar of years and of centuries and of eras – active thought on one side and passive nature on the other; and nature remains the same and thought grows and grows and grows and remains as far off from the truth, as a thing that should grow in height when it is in length that it increases. [EC, vol. XI, tomo I, pp. 179-180]

A ironia está na evidência prosaica do enigma, essa horrível constância de um *puzzle* contendo o Todo em peças deslocadas, nem resolvido pelo realismo e idealismo de Aristóteles e Platões nem pela lira de Orfeus. No correr dos anos, séculos e eras, mantém-se o desapontamento de um pensamento activo de um lado, a crescer em extensão quando devia crescer em altura, e a natureza passiva do outro, que a nossa presença mantém imperturbada. Encontramos aqui um esboço de Caeiro, na certeza de que o segredo está no sorriso das insignificâncias. Folhas, flores, rios e mares preparam o cenário da ficção caeiriana da consciência.

O conto *The Door* (GLII, pp. 476-487) datado dos anos de 1906 e 1907, revela-se uma espécie de alegoria do desassossego pessoano. Consiste esse desassossego na consciência pragmática de que a ciência pode desfazer enredos especulativos, problemas insolúveis ou desprovidos de sentido que, no entanto, como o génio mau de que Descartes se queixava nas *Méditations*¹, se perpetuam inexplicavelmente na obsessão da dúvida filosófica. Nos escritos de juventude, Pessoa raciocina até à exaustão sobre onde encontrar uma coisa verdadeira e a instância da sua prova. A conclusão enferma sempre da descrença ou numa verdade fora das nossas sensações, portanto incerta, ou dentro delas e inevitavelmente volátil, dada a nossa condição de seres no tempo. A verdade não existe, mas o incómodo e a causa do sofrimento pessoano é que “nós temos a ideia...” (EC, vol. X, p. 346).

A intriga do referido conto está no impulso incontrolado do narrador, um artista, de pontapear uma porta corriqueira do castelo da sua infância, sempre com o pé direito. A ocorrência continua na juventude, apesar do filtro analítico sobre as causas da atitude, e transforma-se em sujeição ao magnetismo e horror da matéria. O narrador é presa da porta, unicamente do seu exterior (a sala para que dá passagem não

¹ Descartes, René, 1904. *Méditations et Principes*, Paris: Léopold Cerf, p. 17

lhe desperta a atenção), e do gesto de a pontapear. Com o tempo, apercebe-se de que o pontapé é conciliatório, como se fosse o beijo na boca de um crânio. Interroga-se sobre a essência da porta e sobre a sua possível e aterradora réplica, sabendo embora, desde o início da narrativa, que cientificamente não há coisas, somente coisas sentidas. Neste particular, os argumentos científicos respondentes à pergunta quanto à impossibilidade de haver emoção sem objecto, fenómeno sem causa, vêm, tudo leva a crer, das muitas leituras na área da psicologia e da psicofisiologia sobre as sensações e as emoções. Binet, elogiado por Search pela nova e profunda teoria que poderia talvez solucionar o problema da relação mente-corpo, não fora a sua inverdade, parece o visado da refutação neste conto de horror a lembrar Poe.

Em *L'Âme et le corps*¹, a crença metafísica na matéria como o Desconhecido, o em si do universo, é tida por Alfred Binet como realismo ingénuo. De permeio entre nós e o mundo está o sistema nervoso, que nos permite comunicar com o exterior dentro do limite das sensações, no perímetro das quais nos encontramos murados. As sensações, o sistema nervoso, não nos fornecem conhecimento sobre a natureza do objecto. A tese é comum a Ernst Mach², o físico e filósofo austríaco antimetafísico, para quem a matéria é «o símbolo mental representativo de um complexo relativamente estável de elementos sensoriais». Daí negar a noção de coisa em si, erroneamente subtraída de todos os elementos de um determinado complexo permanente de atributos. A matéria não é nada fora da combinação desses atributos, sendo a única realidade cognoscível a das suas conexões. Ambas as posições lembram Berkeley (que, juntamente com Hume, Mach reputa de mais consistente do que Kant).

O conto de Pessoa termina precisamente, depois de todas as tentativas de afastamento e de todos os transes de loucura, na decisão do protagonista, que no último fragmento aparece casado e com prole, de um dia dar um pontapé na porta e na multímoda relação com ela; mas agora usa o pé esquerdo, sinal de dessacralização da Coisa, a que se segue um tremor de terra com derrocada de paredes, manifestação óbvia do espírito do Abstracto, do Inconcebível. Sentiu então «em paroxismo» a «essência da porta, o númeno, a porta em si». Como pormenor bizarro, a personagem,

¹ Binet, Alfred, 1906. *L'âme et le corps*, Paris: Flammarion

² Mach, Ernst, 1898. *Popular Scientific Lectures*. Chicago: The Open Court Publishing Company, p. 201

enquanto olha as paredes que caíram sem cair, pensa no paradoxo de Zenão, o que introduz as controvérsias sobre o movimento e a relação finito-infinito, tão presentes noutros raciocínios de Pessoa. As aporias de Zenão significam aqui o regresso ao eleatismo parmenidiano, que nega o movimento e a multiplicidade e afirma a sua relatividade ante a unidade, imutabilidade e necessidade do ser. Espinosa, no escólio da proposição 6 da parte II dos *Principia Philosophiae*, aceita o movimento porque concebe infinitas variações da matéria. Refuta os argumentos de Zenão com o raciocínio e não com os sentidos, método do discípulo Diógenes quando interrompeu a lição do mestre andando de um lado para o outro e respondendo a quem o queria parar que estava a desautorizar as formulações do Eleata. De qualquer modo, o contraditório espinosano reitera a solução do problema do finito e do infinito. O movimento é um modo do atributo Extensão e existe se o concebermos como tal, não o confundindo com o ponto de vista da essência.

Os dois últimos parágrafos da história afirmam a essencialidade da matéria, o corpo da sua natureza escondida, no som bem real do esmagamento e da nadificação do humano:

The walls, I tell you, fell in. It fel indeed. They fel on the bed and broke it down. Part crushed to nothing the fair body of my wife; part (...) crushed the body of my child to nothing, to pulp, to rottenable stuff, to not living dirt, to dust, to matter, matter, matter.

What was it delirium or dream that at the end made me mad? None, it was true, a fact – that, as the Wall fell over my wife, over my child, I heard the crunch of the bodies, bones, flesh, all, entire, and in that crunch there was the hidden nature of a door.

A repetição, entre o encantatório, o aterrorizado e o triunfante, do termo *matter*, num testemunho enfatizado pela veracidade inegável do advérbio *indeed* e pela pergunta retórica, irónica, sobre a ausência de fundamento do reputado delírio de um sonho que o atravessara, ostenta o acesso, *in extremis*, quase num ritual filosófico-religioso, à substancialidade do objecto, ao exterior do Ego. Dado o bilinguismo filosófico de Pessoa – Pina Coelho chamou-lhe antinomística – nem sempre haverá estes encontros numéricos. Noutras ocasiões, defenderá o ponto de vista contrário, como se resignasse ao optimismo epistemológico das ciências e às lições do kantismo, desinteressado das inflações da metafísica.

The Door sugere muitas chaves de leitura. O mito órfico, a alegoria da caverna, as teorias evolucionistas, a interpretação psicanalítica e os ritos ocultos, sendo que a assombração lunática do protagonista também não dista da matriz shakespeariana. Para nós sobressai, no jovem à procura de expressão, da sua *mimesis*, o desenho de um complexo literário. É quase como se, subjacente ao texto, se pusesse a questão de saber qual a poesia possível num tempo em que «no mundo moral não há telescópio nem microscópio nem arte de nenhum tipo para ajudar quem não vê o suficiente». Os «olhos do intelecto – infelizmente para eles – não têm oculista. Veem como nasceram para ver» (p. 478). A expressão *olhos do intelecto* lembra a de Espinosa, *mentis oculi*, para designar o terceiro género de conhecimento, supremo esforço da mente e sua suprema virtude.

No conto desenrola-se o confronto do artista, louco e sonhador, definido como mais íntimo do ser das coisas, acaso o primeiro sintoma de uma nova espécie de vida da consciência, com duas forças inibitórias do seu ofício: a das explanações positivistas da época, que o destituem da matéria de criação, o mistério, e a do apelo doentio, aniquilador, dessa mesma matéria, conhecida por um instinto intelectual superior, sem verbo, que acaba por destruir no indivíduo a dimensão relacional, o quotidiano. É sintomático que morram nesta narrativa a mulher e a criança, o núcleo familiar, tributável, que o homem Pessoa repudiou em favor da arte. O pânico do indefinido, esse «horrible might-be», não encontra explicação nas conjecturas e classificações do materialismo, da frenologia, da medicina, que apenas dão nome a «não-entidades». Medo e atracção pela porta tornada Deus, *compositum* erótico e tanatológico da dependência da personagem, parecem dar conta das pressões íntimas de Pessoa quanto a dar o passo necessário em direcção ao seu génio, tão insistentemente analisado do ponto de vista neuropático. A porta, divinamente abstracta no ridículo da sua trivialidade, é a metafísica das coisas pelas quais ninguém dá nada, a nova natureza de uma poética que o obsidiou até ao alarme da emoção e da razão.

É interessante observar como, por vezes, premeditação intelectual e talento raciocinador se associam a crime e suicídio em certos textos deste género. Em *The Case of the Science Master* (GLII, pp. 492-501), o assassinado é simbolicamente um professor de ciência. Quem comete o crime é um intelectual, com aversão ao contacto humano e ao confronto físico. Em *The Quadratic Equation* (*ibid.*, pp. 502-504), um

professor de matemática é induzido a matar-se na sequência de, supostamente, ter morto outro homem que resolvia uma equação quadrática. Suicida-se por remorso, essa variante do medo intelectualizado, afim do misticismo e motivo de análise. Razão e emoções confundem-se, nestas histórias, na lucidez da loucura incompleta do génio. Quase como se a obsessão analítica da razão, o *regressus ad infinitum* do cerebralismo, atentasse contra a preservação do ser em si mesmo.

Pessoa considerou o génio «a mad talent», «madness, becoming sane» (*ibid.*, p. 498), mas uma «loucura *especial, com valôr*» (*ibid.*, p. 515); sendo, enquanto talento, uma actividade superior dos poderes intelectuais, tem de comum com a loucura as associações inusitadas, anormais, de ideias. A visão superior clareia esta dissonância. No conto filosófico intitulado *Viagem Espiritual* (*ibid.*, p. 511), do «doido que viaja para a intuição do universo», afirma-se: «Cada pedra do chão é um mysterio que o mysterio do nosso corpo, mysteriosamente andando, faz o mysterio de tocar. Vêr isto nitidamente é um symptoma de loucura...»; «Todas as formas de loucura são formas de lucida visão»; «Endoidecer é caminhar para o mysterio, avistal-o de longe». Só ao génio é dado caminhar para o mistério porque à sua loucura incompleta «pertence a intuição da vida». Mas é das obsessões do «engenho metaphysico e analytico» que essa intuição desponta.

Marcos Alves (*ibid.*, pp. 526-545), outro «degenerado», biografia talvez alucinada do próprio Pessoa, representa a impotência, o desconforto da desadaptação ridicularizada de quem crê no seu génio com um «cataractar de febres», mas experimenta «a agoniada tristeza da consciencia de não ter feito nada, das suas intenções terem sido inutilidades, reaes apenas para elle, sepultas ainda em vida no âmago do seu coração». Ressente-se dos fracassos de alguém ainda familiar da sentimentalidade quotidiana, a oscilar entre o filantropismo e o ódio ao próximo. Nas cartas que integram esta narrativa fragmentada, escrita entre 1909-1913, confessa-se duplo e duplamente falso no seu desencontro. Alguns excertos prenunciam o Álvaro de Campos cheio de aspirações irrealizadas: «Nunca me senti senão atravez de uma idéa de mim.»; «Por detraz do homem de espirito e / um pouco de sociedade /, sou o artista morto, e não o sou realmente. Vendo o que quiz ser, o que me julguei plenamente capaz de ser, e atentando no que hoje irremediavelmente sou, uma angustia enorme, como a de ter perdido a alma, ou um céo, sobe-me à cabeça.»

Marcos Alves sofre de «intelligencia toda sentimentalizada», modalidade inapta para compreender as grandes questões metafísicas e que Pessoa metamorfoseou, para si, em emoção intelectualizada. Percebe que a compaixão pelo outro e a revolta contra os desacertos do mundo nascem da autocomiseração. Neste projecto de conto, onde Antero de Quental, o derrotado astral da iniciação poética, é o fundo grave, assistimos à génese das ideias inadequadas das afecções do corpo em Marcos Alves:

Como estava com fome a sua immensa compaixão por si-proprio tornou-se uma c[ompaixão] immensa pelos que teem fome, pelos desvalidos, pelos que dormem nos degraus das portas, cabeças encostadas ao hombro – os olhos turvaram-se-lhe de lagrimas. E o sabôr das lagrimas, misturado ao sabôr ôco de não ter comido, produziu-lhe uma impressão estomacal e de paladar que se lhe mentalizou n'um sentimento de revolta contra a injustiça e a miséria do mundo. Depois, rapidamente, voltou os olhos para si, e cahiu de rebolão sobre o seu caso, sobre rememorar com cínica ancia de o fazer perverso, do pavôr de se querer fazer sofrer, toda a scena do hotel...Uma creada do hotel, uma reles creada do hotel...Teve um impulso de odio, que generalisou contra a democracia, contra a compaixão pelos pobres e a affeição ao povo e aos humildes. [...]

[...]

Cada vez possuia mais em confusão e desespero a sua alma. A sua alma era um tumulto na treva.

A confusão provocada pelo vaivém tumultuoso de ideias contrárias, nascidas da fome e das lágrimas, evidencia estar a clareza de espírito enredada em paixões tristes. Configura a *fluctuatio animi* espinosana, bem como o afecto designado por *animi pathema*. Este afecto consiste, segundo o filósofo, na ideia confusa mediante a qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo, ou de uma parte dele, maior ou menor do que aquela que antes afirmava e pela qual é determinada a pensar uma coisa em lugar de outra («*Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem, vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.*»).

Autocompaixão, ódio, comprazimento no pavor de sofrer, são os afectos a que Marcos Alves se encontra submetido, impotente para os moderar e, portanto, à mercê de uma ideia de si contingente, sendo desse modo que Espinosa define, no prefácio da Parte IV da *Ethica*, a noção de escravidão («*Humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus servitutem* voco; homo enim affectibus obnoxius sui

juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi.»). A comiseração da personagem, proveniente da autocompaixão, acaba por corresponder ao conceito espinosano: trata-se de uma tristeza acompanhada da ideia de um mal acontecido a outro, que imaginamos semelhante a nós. Lamentamos a nossa própria condição no outro; daí Espinosa quase identificar *commiseratio* e *miser cordia*.

O ser moral de Marcos Alves embate no ser social, força maior das circunstâncias perante as quais a sua essência fraqueja. Tenta por duas vezes o suicídio e falha. Vê, no fracasso das tentativas, a indicação providencial de uma missão no «sistema do mundo», idêntica à de Buda ou Cristo. Vive, então, por imaginação compensatória, e novamente «com piedade por si mesmo futuro», um martírio de Cristo que o deixa «consolado e triste», «feliz e triste do doloroso amor ardendo no seu coração». A narrativa constrói-se na análise fria destes estados em que se encontra «frente a frente com a confusão e a dispersão do seu sêr», com momentos de *amor fati*: «(A todos perdoava. Perseguições, intrigas a que era sujeito – de tudo isso elle – só elle – era responsável. Sendo como era, nada mais natural do que lhe acontecer o que lhe aconteceu.)».

A curiosidade científica de Pessoa, contemporânea das perquisições filosóficas, é um elemento digno de nota não apenas para esclarecer o modo como teorizou o fenómeno estético como para perceber as tensões do poeta em construção com a lucidez do teórico e a impiedade do crítico. Nas investigações sobre o génio, afinal sobre a terrível missão que foi a sua e que o terá angustiado de modo idêntico ao do artista histeroneurasténico do conto *The Door*, interessaram-no autores e obras onde a componente física, neurológica, da emoção artística é perspectivada. Este pendor empírico, científico, do seu pensamento quis-se muitas vezes contraforte da mania da dúvida. Traduz a tendência de fundo para filosofar com o corpo (no conto *The Door*, o pontapé na porta, na matéria, é a imagem desta relação). A doutrina das sensações é disso exemplo. Antevê, até, recentes estudos sobre a biologia da consciência e disciplinas novas como a neuro-estética, que se propõe fundamentar uma teoria do belo no plano neurológico.

Semir Zeki, em *Splendors and Miseries of the Brain, Love, Creativity, and The Quest for Human Happiness*¹, explora a ideia de que a função da arte é uma extensão da função do cérebro, apresentado como *knowledge-acquiring-system*. O autor parte do pressuposto de que a arte, enquanto produto do cérebro, fornece informações preciosas sobre o seu funcionamento, já que os estados mentais subjectivos têm uma base neurológica. A sua visão sobre a origem da ambiguidade e do sentimento de incompletude estética lançam pistas interessantes para percebermos a conversa inacabada de Pessoa com a problemática que o assombrou e as flutuações de espírito daí decorrentes.

Segundo Zeki, o cérebro constrói conhecimento pela interacção de conceitos herdados e conceitos adquiridos; estes últimos, os conceitos sintéticos, resultam da submissão dos dados sensoriais aos procedimentos abstractivos do cérebro. São eles, do ponto de vista neuro-estético, os responsáveis pelo ideal de perfeição, uma espécie de cristalização de experiências satisfatórias tendentes a orientar um padrão de vivência artística, que pode desenrolar-se no conflito entre criatividade e insatisfação do conceito sintético, sem correlato no mundo exterior. Este contínuo desapontamento do conceito sintético de perfeição, pela sua imaterialidade, se impulsiona a criatividade, de igual modo a condena ao sentimento do inacabado. A índole fragmentária da obra pessoana, sem remate, toda projecto, às vezes desistência e inadaptação à realidade externa, parece corroborar as teses expostas. Em 1934, escreve o poeta:

*Do fundo do fim do mundo
Vieram me perguntar
Qual era o anseio fundo
Que me fazia chorar.*

*E eu disse, “É esse que os poetas
Teem tentado dizer
Em obras sempre incompletas
Em que puzeram seu ser.*

¹ Zeki, Semir, 2009. *Splendors and Miseries of the Brain, Love, Creativity, and The Quest for Human Happiness*. Wiley-Blackwell Publication

E assim com um gesto nobre

Respondi a quem não sei

Se me houve por rico ou pobre. [EC, vol. I, Tomo V, pp. 93-94]

Quanto à ambiguidade, essa permanente oscilação da consciência amplamente verificada em Pessoa, Zeki define-a como instabilidade cognitiva ante imagens ou afecções fisicamente estáveis. Dada a capacidade de o cérebro responder diferentemente aos mesmos estímulos, o problema não está no que é vago ou incerto, mas no confrontar-se com várias interpretações, todas elas válidas, da experiência. Sabemos como Pessoa considerava plausíveis todos os sistemas metafísicos. Fará dizer a Campos que a metafísica é uma *ciência virtual*, arte de buscar «sistemas do universo coerentes e engraçados, mas sem lhes ligar intenção alguma de verdade» (?). Todos os sistemas podem ter a validade da sua coerência intrínseca, mas nenhum a verdade. Nem sempre Pessoa encarou esta situação com o divertimento de Campos.

Damásio, em *O Livro da Consciência*¹, homenageou Pessoa como «um dos grandes trabalhadores literários da consciência» (p. 15), que define como «estado mental a que foi acrescentado o processo do ser.» (p.199). O investigador salienta o quanto a escola europeia de fisiologia dos finais do século XIX e princípios do século XX, cujos representantes o poeta leu, foi exacta no modo de tratar a passagem de informação entre o corpo e o cérebro. Expõe como o Eu resulta de uma construção cuja base é o proto-eu, de onde se originam, de forma espontânea, «sentimentos primordiais» ou «sentimentos elementares da existência» (p. 42). Trata-se de um «eu material», ligado ao corpo. Para o cientista, a mente é sempre acerca do corpo, «objecto central do mapeamento cerebral» (p. 123). As emoções são «programas de acção inatos» (p. 159), apesar de o genoma admitir personalizações.

A filosofia da mente, por sua vez, debate o papel da imaginação na estrutura da racionalidade. Contesta a independência do sentido da realidade em relação às experiências do corpo, bem como o apriorismo de uma razão essencialista, transtemporal. O significado de corpo abrange aqui as dimensões experienciais, não-

¹ Damásio, António, 2010. *O Livro da Consciência*. Círculo de Leitores.

proposicionais e figurativas do sentido e da racionalidade. Não somos o espelho da natureza, antes o resultado de uma experiência estruturada na interação com ela, dentro de um processo histórico contínuo em que ambos os intervenientes se transformam.

Pessoa passou por estes debates, naturalmente no quadro teórico e filosófico da ciência da sua época. Estruturou a sua experiência poética em solilóquios com estas questões, não raro correndo o risco de a estiolar. Os textos iniciais revelam o *syllabus* da problemática que o acompanhará, com modulações. As emoções desempenham nele papel primacial. A «arte real», para o poeta, foi «Int[ersecç]ão da *idéa* das cousas com a *sensação* d'ellas», tentativa de «encontrar o ponto exacto de contacto entre as cousas e a n[ossa] interpretação d'ellas.» (*EC*, vol. X, p. 142). O binómio adequação-desadequação da ideia ao seu corpo (as sensações) determinou o prazer ou a angústia do esteta consciente de uma articulação de vertentes, aberta tanto à dúvida como à certeza da expressão.

A profusão, no espólio, de escritos especulativos sobre toda a sorte de patologias mentais e sobre a psicofisiologia do génio, cujo traço distintivo é a mania metafísica, a «reversão da loucura posta em normalidade pelo raciocínio» (*GLII*, p. 603), atesta que Pessoa reconheceu na génese do seu edifício estético, «phenomeno degenerativo chamado arte», uma força da natureza; se a arte, a ciência e a filosofia – todas factos de degenerescência – existem, é porque têm lugar no «eschema real das cousas» (*GII*, p. 118). Assim deve o artista, aquele que sofre da saúde de ser transtemporal e transindividual, habitante que é do segundo andar da Vida, experienciar até às últimas consequências essa doença e «cumprir integralmente a vontade da Natureza» (*GII*, p. 119). A originalidade artística, romanticamente perspectivada como desvio ao padrão de homem, necessariamente banal e monótono, é a própria Natureza falando-se. Os artistas são «mediuns inspirados do obscuro destino das cousas.» (*ibid.*). Aqui não nos interessa tanto a teoria da arte como degenerescência, motivo das reflexões estéticas de juventude, como o papel concedido ao cumprimento da Natureza dentro do eschema real das coisas, de que as sensações do poeta são o médium. A dúvida quanto à margem de verdade na interpretação delas lançou-o na impotência do erro, na perplexidade de um corpo estranho à sua ideia na mente.

Chantal Jaquet, na parte introdutória de *L'Unité du corps et de l'esprit, Affects, actions et passions chez Spinoza*¹, refere as muitas vozes da ciência que concentraram o seu interesse na concepção espinosista das relações entre corpo e espírito, pioneira na detecção dos impasses do dualismo psicofísico e na valorização das emoções como aspecto crucial no delinear da consciência humana. Para além de citar António Damásio e Jean-Pierre Changeux, neurologistas que aprofundam a natureza dos processos psicofísicos desencadeados pelas emoções sob a égide de Espinosa, cuja filosofia considera ainda operatória, a autora sublinha a actualidade do modelo espinosista nos mais diversos domínios. Não é a única, já que, quanto a nós, a construção estética, em Pessoa, se jogou entre afectos, desejos de acção e paixões, num arco literário que vai das trevas de *Fausto*, preso na deriva de um mau infinito, à clareza de Caeiro, *mentis oculi* que o obrigou a sobreviver-se como poeta.

¹ Jaquet, Chantal, 2004. *L'Unité du corps et de l'esprit, Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF

2. De Intellectus Emendatione: Ilusões da consciência, ilusões dos valores

«28. Der Mensch ist ein schaffender Rückblick der Natur auf sich selbst.»

Friedrich Schlegel, *Ideen*

A construção pessoana de Caeiro, que não nasceu mais cedo por *petitio principii*, faz-se num polifonismo crítico através do qual se encena o advento do único poeta da natureza, espécie superior já delineada, entre outros textos, naqueles que aproximam o génio da loucura. Afirma-se do homem de génio que é «aquelle que põe simplicidade na sua complexidade, que vê *claro* na sua complexidade»; é o «criador de uma nova simplicidade», a «creatura simples, infantil», que experimenta «aquelle pasmo dos simples» quando olha, por exemplo, para «o puxador de uma porta», que não é outra coisa senão «Deus por todos os lados do seu estar-ali». A primeira característica do génio consiste em «olhar simplesmente para as cousas» e a segunda em «dizer as cousas simplesmente». A unidade, «qualidade fundamental da verdadeira obra de arte», significa simplicidade (*GLI*, pp. 69-70).

Os versos de Caeiro dão forma a estas teorias: «Sejamos simples e calmos» (*AC*, p. 33); «Ah, como os mais simples dos homens / São doentes e confusos e estúpidos / Ao pé da clara simplicidade / E saúde em existir» (*AC*, p. 28). A simplicidade caeiriana equivale à «coisa simplicíssima» que Espinosa, no § 65 do *TIE*, o livro do método, garante não poder ser objecto de ficções, de ideias confusas, mas de intelecções. No § 68, o filósofo defende que a falsidade nunca decorre das ideias claras e distintas: «as ideias das coisas que são concebidas clara e distintamente são ou absolutamente simples ou compostas de ideias absolutamente simples». No § 55, deixara já claro que «quanto mais em geral for concebida a existência, tanto mais confusa se conceberá». No § 98, Espinosa adverte que «o conhecimento dos particulares deve ser procurado por nós maximamente».

Este género de conhecimento, o terceiro, aparecerá na Parte V da *Ethica*, no escólio da proposição 36, como *cognitio intuitiva*, mais potente do que o conhecimento universal, do segundo género. Num fragmento do *Philosopho Hermetico*, Pessoa define a intuição como fenómeno «de occultismo inconsciente, de iluminismo incons-

ciente», esclarecendo que o oculto «significa o que não é presente, o que não é actual». Especifica que o espírito «não cria, concebe» e que «o que concebemos, não o concebemos; é concebido em nós pelo Creador» (*Rosea Cruz*, 1989, pp. 32-33). Para Espinosa, Deus é a *causa essendi* das coisas, independentemente da sua existência («Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam», *EIp24*) e sem Ele nenhuma coisa pode ser concebida («Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest», *EIp15*).

Caeiro compreende com os olhos, não com o pensamento, que «as coisas são reais e todas diferentes umas das outras»; tem «dias de perfeita lucidez natural» em que vê o mundo «com uma visão qualquer fora e alheio a mim», chegando à evidência de que «somos exterior essencialmente» (*AC*, pp. 110, 133, 132, 134). Para voltar ainda à temática da genialidade, numa nota a propósito de Goethe escreverá Pessoa que o «homem de genio é um intuitivo que se serve da intelligencia para exprimir as suas intuições. A obra de genio [...] é a transmutação em termos de intelligência de uma operação superintellectual» (*GII*, p. 80). Noutro texto, apresenta o génio como «consequimento, pella intelligencia racional, do que é proprio conseguir só pela intelligencia analogica ou intuitiva» e reformula a ideia de que ele é «como um prenuncio da humanidade futura», pois parece mais justo «dizer que é um prenuncio do stado futuro da humanidade, em que se opera a fusão das duas intelligencias, ao mesmo tempo que se opera superiormente a vera fusão, no novo Christo, das duas Naturezas». Atingir este estado implica viver na «abstracção com a mesma vitalidade da alma com que se vive no concreto», conseguir «raciocinar sem preconceito nem prisão á pessoa, fazendo a razão, não, como no homem natural, por desinvolido que esteja, a serva esclarecida da emoção e do desejo, senão, não só a dominadora, mas a liberta d'elle» e poder «imaginar com a intelligencia» (*GII*, pp. 414-415).

Não podemos deixar de sublinhar a tónica posta na *vitalidade* da alma, no raciocínio liberto de *preconceito*, na razão livre da emoção e do desejo e no *imaginar com a intelligência*. Na *Ethica*, Espinosa traça a via do *amor intellectualis Dei*, desde a primeira parte, pela eliminação de *praejudicia* que impedem a razão de entender o concatenamento das coisas, que a prendem a crenças inibidoras da potência de agir, sendo a mais nociva de entre elas a ficção da doutrina finalista, segundo a qual tudo acontece por vontade de Deus, o que é imaginar, sem intelligência das verdadeiras

causas, que o universo foi superiormente organizado em função do homem. Daí o absolutizar de afecções da imaginação, de emoções relativas tomadas pelo verdadeiro conhecimento e pela expressão da liberdade. No prefácio da parte IV, esta forma de submissão à contingência configura, pelo contrário, a servidão da razão a desejos erigidos em modelo de Realidade.

As várias vozes com que Pessoa orienta a leitura do seu «phantasma» Caeiro são uníssonas no modo messiânico de apresentar o Mestre como libertador. Campos, dissemo-lo já, relembra as transformações que o seu convívio operou: «Todos nós somos outros – isto é, somos nós mesmos a valer – desde que fomos passados pelo passador d’aquella intervenção carnal dos Deuses» (*OAM*, p. 119). Ricardo Reis vê no paganismo reconstruído por Caeiro, «o grande Libertador», uma «visão intelectual da verdade» que «nos restituiu, cantando, ao nada luminoso que somos», que «nos livrou da esperança e da desesperança, para que nos não consolemos sem razão nem nos entristecemos sem causa». Faz-nos, com ele, «convivas [...] da necessidade objectiva do Universo». A sua obra «é um refúgio, além de ser um livramento; e é um repouso, sobre ser uma libertação» (*Textos de Intervenção Social e Cultural*, pp. 192-213). Frederico Reis considera Caeiro a «paisagem totalmente nova» que desperta almas; um «fecundamento de alma, um libertador de inspirações, um individualista» (*EC*, vol. X, p. 57). Para Mora, o continuador filosófico, a sensibilidade pagã assim restituída é «uma mensagem de alegria para todos a quem opprime a furia niveladora de uma epocha podre» (*OAM*, p. 232), que não apenas «ensina a liberdade, como a libertação também» (*ibid.*, p. 227). Libertação que vem definida nos textos programáticos da revista *Athena* como «elevação para dentro, como se crescessemos em vez de nos alçarmos», sentindo-nos então «superiores em nós mesmos, senhores, e não emigrados, de nós.» (*ibid.*, p. 138). Para Mora recuperar a «fé no corpo» e a «decisão antes de agir», basta abrir o livro de Caeiro. Os outros discípulos testemunham o mesmo poder transformador da poesia do Mestre.

O repouso das emoções na alegria da *visão intelectual da verdade*, libertadora porque íntima conviva da *necessidade objectiva do Universo*, corresponde à beatitude espinosana de nos elevarmos dentro do que somos, da nossa individualidade transindividual. Observámos anteriormente como a temática do génio, uma constante das meditações pessoanas, se relaciona com a forma kantiana de abordar essa noção

central da Estética. Mas a forma de apresentar a superioridade de Caeiro, que vinha sendo anunciada desde trás, desde muito antes do seu advento, em 1914, concita também a noção de *ingenium* em Espinosa.

Alarcón Marcín¹, numa tese de doutoramento dedicada ao conceito de *ingenium* na obra do filósofo, nota que, apesar de não se encontrarem definições sobre o termo, ele ocupa aí lugar de relevo:

expresa la constitución particular de un individuo a través de su biografía personal, así como su disposición a ser afectado de cierta manera, de modo que el concepto comprende en principio la determinada imaginación de un ser humano particular.[p.6]

É o *ingenium* que determina o grau de perfeição ou adequação das ideias e, conseqüentemente, a potência de agir e de existir do indivíduo. Os critérios externos dessa adequação, do valor das representações, dependem da maneira de ser de cada um, delineada por pressupostos físicos e antropológicos. A noção ocorre na obra de Espinosa com o sentido de compleição particular, biográfica, da imaginação, por sua vez articulada com o poder de ser afectado do indivíduo; nem todos os corpos são capazes de representar as mesmas coisas ou têm a mesma potência de agir, nem as afecções são meros reflexos do exterior. As experiências de cada corpo dizem mais sobre a sua constituição, sobre os seus hábitos e costumes, do que sobre a realidade. Cabe a cada indivíduo desenvolver o seu *ingenium* pela via da razão, abrir ou não o primeiro género de conhecimento aos restantes ou confiná-lo ao império da ilusão dos valores e da consciência.

Caeiro encara a sua biografia, num dos *Poemas Inconjuntos*, como tarefa simples. Entre o nascimento e a morte, viu até à exaustão todas as coisas na sua singularidade - «Compreendi que as coisas são reais e todas diferentes umas das outras» (AC, p. 110) -, excluiu do amor a norma da sentimentalidade e não subordinou o desejo à cegueira. Neste último ponto transparece a nota estóica e espinosana do domínio das emoções. Em Espinosa, o desejo subtraído à cegueira corresponde à *cupiditas* ou apetite com consciência de si próprio, sendo o apetite a essência do homem determi-

¹ Marcín, Luis Ramos-Alarcón. *El Concepto de ingenium en la Obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tese de Doutoramento apresentada na Universidade de Salamanca, 2008

nada a fazer o que serve para a sua conservação (*EIII*). No poema XXX do *GR* (*AC*, p. 65), Caetano define-se: «Vivo no cimo dum outeiro / Numa casa caiada e sozinha, / E essa é a minha definição.» É nítida a vontade de preservação-afirmação do sujeito íntimo do objecto, entregue ao poder do corpo de por ele ser afectado, sem interferências do discurso humano inconsciente de que «Nada tiramos e nada pomos; passamos e esquecemos» (*ibid.*, p. 78).

O desejo caetano de que oensem como «qualquer coisa natural» (*ibid.*, p. 23), a viver espontaneamente, é a chamada de atenção para um *ingenium* poético que é uma «maneira de estar sozinho» a ser do tamanho do Real (*ibid.*, p. 22), isto é, livre de filosofias. O que verdadeiramente Caetano é identifica-se com tudo quanto não sabe. Não querer saber é o misticismo do corpo, tomando-se aqui a expressão *misticismo do corpo* no sentido de experiência directa dos mistérios da Natureza – que Caetano revela não serem nenhuns, já que a natureza não tem dentro – associada a um percurso de transformação da consciência, esse sim, marcante na poesia deste heterónimo.

No apêndice da parte I da *Ethica*, Espinosa vê a génese do preconceito na propensão dos indivíduos para universalizarem a sua própria maneira de ser, julgando os valores do outro, a sua forma de representar a natureza e a sua noção de *útil* de acordo com idiosincrasias («sic ex suo ingenio ingenium alterius necessário judicant»). No prefácio do *Tratado Teológico-Político* (2004, pp. 125-132), alerta para a responsabilidade individual da liberdade e para o direito de não estar obrigado a viver conforme a maneira de ser, o *ingenium*, de outrem. Espinosa distingue a capacidade de imaginar dos profetas e o dom do conhecimento intelectual, exacto, de Deus. Entrar na posse desse dom, «não comum a todos os fiéis», significa potenciar o direito natural do indivíduo pelo aperfeiçoamento do entendimento, que é «a melhor parte do nosso ser» e «o nosso supremo bem». O aumento ou diminuição de perfeição do homem, a potenciação do seu *ingenium*, prende-se com esse conhecimento intelectual de Deus, que o mesmo é dizer conhecimento do «encadeamento das coisas naturais» de que é parte.

Uma tal beatitude, a do conhecimento das causas verdadeiras, não exclui o outro. No capítulo III do *TTP* (pp. 165-178), Espinosa considera ignorante da verdadeira felicidade quem crê e deseja ser o único a fruir da sabedoria. Essa é uma alegria pueril ou então sinal de afectos tristes como a inveja e a má vontade. A ideia surge já

no § 14 do *TIE*, onde o fim para que o filósofo tende e para que trabalha – adquirir uma natureza humana mais firme – só se cumpre se muitos outros a adquirirem com ele:

[...]também pertence à minha felicidade que muitos outros e eu compreendam o mesmo para que o seu entendimento e o seu desejo concordem com o meu entendimento e o meu desejo.

Num texto onde o tema do génio aparece enquadrado por reflexões sobre a fraternidade Rosa Cruz, as ideias de Pessoa convergem com as que expusemos de Espinosa a propósito do *ingenium*, fulcro de uma ética indissociável de um projecto cívico e político não estranho a um poeta aparentemente alheio da sua circunstância. Nele se afirma: «Sermos o que nascemos, eis a verdade; atingirmos o que não somos, seja o que fôr, eis a mentira. Pode o homem ser deus, mas só sendo inteiramente o que humanamente é»; «A imaginação mais viva que a dos outros homens, o raciocínio mais apertado que o dos outros homens, a poesia mais alta, a vontade mais forte – tudo isso é que é o verdadeiro Conseguinto.»; «Liberdade, quer dizer não se subordinar a nada»; «Egualdade quer dizer que, tendo cada um esta liberdade, cada um será igual a qualquer outro, desde que cada um seja o que é. Fraternidade é o que segue: ninguém se pode oppor a outrem desde que seja o que é, porque ser o que é é ser irmão de quem também é o que é.» (*GLI*, p.75).

Caeiro representa essa imaginação mais viva, esse raciocínio mais apertado; propõe a via do *Conseguinto* pela «aprendizagem de desaprender», ao alcance de cada um desde que seja o que nasceu para ser. A saudação a todos os que o lerem, no poema de abertura do *GR*, a quem deseja que o pensem como coisa natural, «a árvore antiga / À sombra da qual quando crianças / Se sentavam com um baque» (*AC*, p. 23), traz implícito o convite a regressar ao momento fundante da «Natureza sem gente», sem ilusões da consciência. A igualdade está na liberdade de não se subordinar às ficções sociais, como por exemplo as do «homem das cidades» que «Falava da justiça e da luta para haver justiça», julgando que o poeta «sentia / O ódio que ele sentia, e a compaixão / Que ele dizia que sentia» (*ibid*, p.67).

Para Caeiro, os homens «supõem que sofrem», guiam-se por valores relativos como o bem e o mal, que universalizam, esquecendo-se de que a «a alma e o céu e a

terra» são o que basta. Segundo o poeta, «Querer mais é perder isto, e ser infeliz» (*ibid.*). Um «Pregador de verdades» é sempre um pregador de «verdades dele», talvez feliz porque «pode pensar na infelicidade dos outros!», mas «estúpido se não sabe que a infelicidade dos outros é deles, / E não se cura de fora»; caem em erro «todos que levam a vida / A querer inventar a máquina de fazer felicidade!» (*ibid.*, p. 144). Caeiro satiriza na sua poesia a ideologia do revolucionário, contrapondo-se-lhe como aquele que tem «o egoísmo natural das flores» (*ibid.*, p. 68), indiferente porque «filho da terra», da «realidade que não falta» (*ibid.*, p. 160). Qualquer ideologia é uma doença das ideias. A libertação, a cura, só pode vir de uma ética assente na ideia metafísica de existir dentro do corpo, que «Pertence inteiramente ao exterior de quem fecha os olhos» (*ibid.*, p. 158). Esse «corpo perfeito é o corpo mais corpo que pode haver, / E o resto são os sonhos dos homens, / A miopia de quem vê pouco» (*ibid.*, p. 153).

Em Espinosa, a cura da miopia humana também não vem de fora, ou não pode ser imposta de fora. A saúde de existir, alegria de ser, engloba a consciência exacta do corpo, uma vez que a mente é a representação dos seus estados. Apesar de revolucionário – terá privado com os representantes das correntes liberais e anticlericais da Amesterdão do seu tempo, com o pensamento de La Peyrère e com figuras como o médico Juan de Prado -, o contrato político do filósofo fundamenta-se no entendimento de que tanto os vícios como a razão constituem a natureza humana. No escólio da proposição 10 da *EV*, aponta as contradições daqueles que mais vociferam contra os abusos da glória e as vaidades do mundo porque são esses os mais ávidos desses bens perecíveis. Trata-se de uma atitude comum a todos aqueles a quem a fortuna é contrária. Caeiro desfia o mesmo argumento nos versos em que põe em dúvida a bondade dos combates pela justiça social: «Ontem o Pregador de verdades dele / Falou outra vez comigo. / [...] / Falou da injustiça de uns terem dinheiro, / E de outros terem fome, que não sei se é fome de comer, / Ou se é só fome da sobremesa alheia.» (*AC*, p.144).

Quanto a Espinosa, chega-se ao acordo dos cidadãos se os unir um afecto comum, não pelo constrangimento da autoridade, venha ela de onde vier. No *Tratado Político*, defende que o homem, ignorante ou sábio, é parte da natureza e é determinado a agir pela sua potência. Argumenta que o que se nos afigura mau e absurdo parece assim porque desconhecemos a coerência de toda a natureza. O mau só o é do ponto

de vista das leis da nossa natureza, da nossa condição modal, e não do ponto de vista das leis da natureza universal, da substância. Assim, se os homens se deixam governar pela irracionalidade, estão a seguir necessariamente a ordem natural. Mas apenas são livres se estiverem sob a jurisdição de si próprios, neutralizando a força das emoções contrárias à conservação do seu ser. Vive-se vantajosamente por meio da razão, concordando com os outros sem coacções ou regras impostas de fora. No *TTP*, diz-se que tudo o que é contrário à natureza é contrário à razão. Embora seja legítimo conduzir-se segundo os apetites e desejar pela força ou pela astúcia satisfazê-los, dado a natureza não se limitar aos ditames da razão, ninguém pode pôr em dúvida que é mais útil viver em conformidade com ela.

O tema da alegria, da *laetitia* espinosana, marcante na obra caeiriana, está associado ao domínio de emoções tristes como o ódio e a compaixão, as esperanças e desesperanças, a ira, todas elas sintoma de ideias inexactas e de falta de potência: «Que me importam a mim os homens / E o que sofrem ou supõem que sofrem? / Sejam como eu – não sofrerão» (*AC*, p. 67). O *ser como eu* caeiriano é a capacidade de ser o «Homem verdadeiro e primitivo / Que via o sol nascer e ainda o não adorava» (*ibid.*, p. 74), livre das miragens de uma imaginação que constrói ideias mutiladas, que toma as afecções pelas causas das coisas. Para Espinosa, todas as paixões, afectos passivos, dependem apenas de ideias inadequadas (*EIIIp3*) e as imaginações da mente indicam mais os afectos do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos (*EIIIp14, dem.*).

No XXXVIII poema do *GR*, onde se bendiz «o mesmo sol de outras terras / Que faz meus irmãos todos os homens, / Porque todos os homens, um momento no dia, o olham como eu», a fraternidade e igualdade estão, para o poeta, na coincidência de um olhar «Todo limpo e sensível» sobre o mundo, sem o peso metafísico de «tudo o mais que não há» (*AC*, p. 74). Olhar de uma certa forma o sol, enquanto modo e substância, o outro e o mesmo, depende de compreender o natural com os olhos, na perspectiva de um «ser adequado à existência das coisas», que «encontra uma alegria no facto de aceitar - / No facto sublimemente científico e difícil de aceitar o natural inevitável» (*ibid.*, p. 130). Para Caeiro, o mundo exterior é o que foi dado como exemplo de Realidade, pelo que afirma: «Ser real quer dizer não estar dentro de mim»; «Creio mais no meu corpo do que na minha alma, / Porque o meu corpo apre-

senta-se no meio da realidade, / Podendo ser visto por outros, / Podendo tocar em outros»; «nos dias exteriores da minha vida, / [...] Vejo sem saber que vejo, / E nunca o Universo é tão real como então, / Nunca o Universo está (não é perto ou longe de mim, / Mas) tão sublimemente não-meu»; «somos exterior essencialmente» (*ibid.*, pp. 132-134).

Na parte IV da *Ethica*, Espinosa demonstra como a força dos afectos sujeita os homens a uma visão distorcida da realidade. Sobretudo porque formam das coisas naturais e artificiais ideias concordantes com os seus apetites, afastadas da ordem da existência – desse não-nosso do Universo que Caeiro quer trazer à escrita – e que não hesitam em impor como modelo universal. Mas a pertença insofismável do homem à natureza, aquela em que Caeiro crê, bem como a certeza de que as emoções nefastas, e as ideias confusas delas decorrentes, podem ser neutralizadas por outras contrárias e mais fortes são noções expostas pelo filósofo nas proposições 4 e 7 e respectivas demonstrações. É impossível que o homem não seja parte da natureza e possa não sofrer outras alterações senão as que se atribuem só à sua índole.

O homem, como todas as coisas singulares, conserva o seu ser através da potência de *Deus sive natura*. A potência do homem, explicada pela sua essência actual, é parte da potência infinita ou da essência de Deus como natureza. Pela demonstração da proposição 7, um afecto, se referido à mente, é uma ideia mediante a qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo, maior ou menor do que aquela que anteriormente afirmava. Nas palavras do filósofo, quando a mente é perturbada por um qualquer afecto, o corpo é concomitantemente afectado por uma afecção que lhe aumenta ou diminui o poder de agir. Essa afecção não pode ser dominada senão por uma causa corpórea que lhe seja contrária e mais forte. No corolário, reitera-se que um afecto, enquanto relacionado com a mente, apenas pode ser eliminado pela ideia de uma afecção do corpo mais forte.

A relevância do corpo no mapeamento das ideias adequadas é em Espinosa tão fulcral quanto em Caeiro, que chora «o corpo perfeito que não existe» (*AC*, p. 153). Na página 154 de *Paradoxes Psychologiques* (bdp), da autoria de Nordau, onde se versa a tendência para associar fenómenos percebidos isoladamente a outros com os quais não mantêm uma relação sensorialmente perceptível, juntando-lhes o que não

se encontra neles, encontramos a nota «cf Caeiro», escrita por Pessoa em relação ao excerto que transcrevemos:

Si nous laissons les phénomènes agir sur nos sens, sans aller audevant d'eux avec des images de souvenir préexistantes d'autres phénomènes précédents, plus ou moins superficiellement semblables à eux nous pourrions être ignorants, mais non nous tromper, nous pourrions ne pas voir ou imparfaitement percevoir des faits, mais non les interpréter faussement; nous aurions dans notre conscience peut être peu de représentations, mais pas d'inexactes.

Trata-se de uma edição de 1911, período de grande interesse do poeta por leituras na área da psicologia e de aprofundamento de autores como Nordau. A frase «nous pourrions être ignorants, mais non nous tromper» está sublinhada. Infere-se deste sublinhado, em conjunto com a remissão para Caeiro, a profissão de ignorância do heterónimo, a preferência por poucas representações, mas exactas, em lugar das falsidades da imaginação, que se adianta ao corpo em lugar de procurar a coincidência perfeita com ele. Pessoa formula em Caeiro a unidade psicofísica, a correlação de percepção e interpretação, dos regimes do corpo e da mente. Um dos *Poemas Inconjuntos* espelha esta posição filosófica:

[...]

E como a alma é aquilo que não aparece,

A alma mais perfeita é aquela que não aparece nunca –

A alma que está feita com o corpo

O absoluto corpo das cousas,

A existência absolutamente real sem sombras nem erros,

A coincidência exacta e inteira de uma cousa consigo mesma. [AC, p. 153]

A unidade espinosana do corpo e da mente, alheia a qualquer relação causal, pois são esferas que não se determinam uma à outra, é para muitos comentadores entendida como identidade, mais do que paralelismo entre os modos dos atributos. Chantal Jaquet afasta a doutrina do paralelismo, cunhada por Leibniz, por reintroduzir o dualismo entre espírito e matéria: «le corps et l'esprit ne sont pas superposés en l'homme comme des parallèles, mais désignent une seule et même chose exprimée de

deux manières[...]» (2004, p. 11). Marx Wartofsky, citado por Donald Davidson¹, perfilha a perspectiva: «A change in the psychic character, or intensity, or quality of an emotion does not *lead* to a change in a bodily state; it *is* one». Há paralelismo conceptual para lidar com o interaccionismo cartesiano, mas o que se pensa sob os atributos do corpo e da mente é idêntico. O corpo, que segundo Espinosa nunca se engana, exprime a mesma coisa que o espírito, num ângulo diverso. Segundo Jaquet, se a noção de paralelismo, ausente do sistema espinosano, suporta o monismo de Espinosa, neutralizando hierarquias entre dimensões diversas de uma mesma realidade, bem como a ideia de interacção causal, não dá no entanto conta da diversidade dos dois modos de expressão implícitos nesta unidade psicofísica. Identidade não significa uniformidade.

Caeiro expõe a diversidade da unidade espinosana quando postula, noutro dos *Poemas Inconjuntos* :

[...]

Porque o ter consciência não me obriga a ter teorias sobre as cousas:

Só me obriga a ser consciente.

Se sou mais que uma pedra ou uma planta? Não sei.

Sou diferente. Não sei o que é mais ou menos.

Ter consciência é mais que ter cor?

Pode ser e pode não ser.

Sei que é diferente apenas.

Ninguém pode provar que é mais que só diferente.

Sei que a pedra é real, e que a planta existe.

Sei isto porque elas existem.

Sei isto porque os meus sentidos mo mostram.

Sei que sou real também.

Sei isto porque os meus sentidos mo mostram [...] [AC, pp. 170-171]

¹ Davidson, Donald, 1999. «Spinoza's Causal Theory of the Affects», in *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, New York: Little Room Press, p. 100

A consciência de Caeiro não obriga a ter teorias; obriga apenas a ser consciente daquilo que os sentidos mostram, a essência dos singulares, que é real. O corpo é a mente caeiriana. A construção da ideia adequada parece-nos aquela que Espinosa demonstra na *Ethica*.

A parte II da *Ethica, De natura, et origine mentis*, lida por Herman de Dijn como uma teoria do homem, começa significativamente com a definição de corpo: um modo que exprime a essência de Deus de maneira certa e determinada. No escólio da proposição 7, substância pensante e substância extensa são uma só e mesma substância, expressa ora sob um ora sob outro atributo. De acordo com a proposição 12, dado a ideia constituinte da mente humana ser um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. O corpo, como esclarece a proposição 13, para ser objecto da ideia que constitui a mente tem de existir em acto. O corolário afirma que ele existe porque o sentimos. No escólio, onde se expõe o que se pode entender por união psicofísica, faz-se notar que essa unidade nunca poderá ser adequadamente, ou seja, distintamente compreendida se não se conhece adequadamente a natureza do nosso corpo. Uma consciência confusa dele conduz ao erro.

Conhecer intelectualmente quer dizer conhecer adequadamente. Na proposição 19, explica-se que a mente humana sabe da sua existência através das ideias das afecções que afectam o corpo; na demonstração diz-se que a mente humana desconhece os poderes do corpo, visto percebê-lo apenas enquanto existente em acto (*ut actu existens*). As ideias dessas afecções, conforme a demonstração da proposição 25, não implicam o conhecimento verdadeiro dos corpos externos nem, conforme a proposição 27, do próprio corpo humano.

A proposição 28 vem pôr em questão a clareza das ideias das afecções corpóreas enquanto se referem apenas à mente; a demonstração refere-as como consequências sem premissas. Na proposição 29, Espinosa continua a dar relevo à ideia de que a mente, entregue a si mesma, é o princípio das ideias indistintas. No corolário, desenvolve o pensamento de que perceber as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, da contingência, afasta a possibilidade de conhecer a mente, o corpo e a reali-

dade. Na demonstração da proposição 35, sobre a falsidade – privação de conhecimento decorrente das ideias inadequadas – comenta-se num parêntesis que são as mentes e não os corpos a errar. Aqui se introduz a diferença entre ignorar e errar e dá-se, no escólio, como exemplo de privação de conhecimento por efeito da ideia inadequada o engano dos homens quanto à liberdade. Crêem-se livres por estarem cômicos das suas acções, mas vivem afinal na inconsciência das causas que os determinam, da sua conexão com a natureza ou substância de que são um modo.

O haver «metafísica bastante em não pensar em nada» de Caeiro, a escolha da ignorância, mais próxima da ideia exacta, do acordo com o mundo, postula o lugar *pivot* do corpo entre a cognição inadequada, da imaginação, e a cognição adequada, da razão ou da intuição; afinal, entre duas expressões da existência, segundo a duração e segundo a eternidade. O espaço e o tempo desse corpo são entes de imaginação, abertos à valoração ilusória da experiência, embora necessários à transição, à passagem para a consciência do todo na parte. A visão de Caeiro, que se constrói na purificação dos olhos da mente, restitui assim o Universo a si mesmo, na desconstrução das opiniões, das ideologias que servem de moeda de troca na vida e caracterizam a ordem comum da natureza. É essa verdade-erro que Caeiro quer desaprender.

O *Guardador de Rebanhos* solta uma espécie de «mad fiddler's tune», que desperta o desejo de liberdade e o sentido perdido de qualquer coisa esquecida só por andar pelas estradas a saber olhar e a procurar «encostar as palavras à ideia / E não precisar dum corredor / Do pensamento para as palavras» (AC, p. 82). Confronta a cidade, o homem das cidades, a superstição religiosa, o enfatamento filosófico. Encena a passagem pelo mundo de um corpo poético, *in fieri*, apto para inúmeras coisas e portanto capaz de concatenar as afecções segundo a ordem do intelecto dos sentidos e de se referir a uma mente com grande conhecimento de si e de Deus – Natureza/Substância (EVp39d,sc).

O poema VIII narra o sonho, de nitidez fotográfica, da eternidade vivida do lado de cá, na experiência da essencialidade do corpo de uma «quotidiana vida de poeta», subtraída ao tempo na temporalidade porque ela mesma é «a criança tão humana que é divina». É pela experiência poética que Caeiro-Pessoa acede à companhia do deus, da «Criança Eterna», da «Criança Nova», que lhe dá uma mão e «a outra a tudo que existe». Essência e existência andam lado a lado: «vivemos juntos e

dois». Esta formulação de unidade na diversidade reencontra o pensamento espinosano, que no dizer de Jesús Gómez¹ é atravessado por uma dilogia desafiadora de qualquer catalogação. Este estudioso cita as palavras de Alquié a propósito da *Ethica* - «a pesar del aparente rigor lógico de sus demostraciones parece haber sido constituida por la yuxtaposición de dos doctrinas diferentes, resultando ellas de dos exigencias opuestas» - para assinalar a complexidade do racionalismo espinosista.

O tema da criança nova e eterna corresponde ao desejo de renascer pelo esquecimento de «memórias e de saudades / E de cousas que nunca foram», de mentiras que estão em nós (AC, p. 43). Recordar é trair a natureza. Caeiro sabe-se capaz de «ter o pasmo [...] / Que teria uma criança se, ao nascer, / Reparasse que nascera deusas...» (*ibid.*, p. 24). O *topos* da infância é emblemático da transição de Pessoa a Caeiro, isto é, da depuração do imaginar na maneira de sentir-se «nascido a cada momento / Para a eterna novidade do mundo» (*ibid.*).

Ao procurar despir-se do que aprendeu e esquecer-se «do modo de lembrar» que lhe ensinaram (*ibid.*, p. 82), o poeta empreende uma pedagogia subliminar em Espinosa, detectada por François Zourabichvili em *Le conservatisme paradoxal de Spinoza, Enfance et royauté* (2002), e que vem contrariar a tese do estatuto miserável da criança nas teorias do filósofo: «L'enfant saisi dans son devenir, à la fin de l'*Éthique*, est l'image même, unique, définitive, conforme à l'entendement, du devenir-philosophe» (p. 174). Zourabichvili remete ainda para o capítulo 22 da segunda parte do *Curto Tratado* (KV), sobre o conhecimento verdadeiro como renascimento.

Aí define Espinosa o quarto género de conhecimento, terceiro na *Ethica*, como manifestação imediata do próprio objecto no intelecto que produz a união com Deus. Neste passo, sublinha que não está a dizer com isto que temos de conhecer Deus como ele é (Caeiro também não sabe o que Deus seja, apenas crê na sua manifestação natural). Basta conhecê-lo até um certo ponto, pois mesmo o conhecimento que temos do corpo não é perfeito. Para alcançar melhor o sentido desta união e inferir o que ela deve ser, torna-se necessário a mente amar o corpo.

¹ Gómez, Jesús Ezquerro. «La Laetitia en Spinoza», in *Revista de Filosofía*, Vol. 28, Nº 1, 2003, p. 144

Pelo conhecimento das coisas corpóreas e das suas afecções se infere como se originam em nós todos os efeitos que percebemos. Se o nosso conhecimento recai sobre aquilo sem o qual não podemos existir, cuja realidade não é corpórea, os efeitos dessa união serão incomparavelmente maiores e de grande magnificência. Só então nascemos de novo, de forma diversa da que ocorreu no primeiro nascimento. Renascer é possível pela consciência dos efeitos completamente diferentes que o conhecimento e amor deste objecto incorpóreo geram.

O que é que Caeiro rejeita quando nega o pensar? Não é a razão nem a imaginação, mas os limites de uma e os delírios da outra que impedem o renascer continuado do sujeito. No poema VIII do *GR*, tal como Espinosa, põe em dúvida o Deus criador, dotado de vontade. Rejeita nele o iniciador do tempo. Afasta a ideia falsa de um céu à medida da Igreja Católica, do mesmo modo que sobrepõe a intuição poética a «tudo quanto os filósofos pensam / E tudo quanto as religiões ensinam». Satiriza a iconografia do catolicismo, bem como as «guerras», os «comércios» e os «navios / Que ficam fumo no ar dos altos mares» (*AC*, p. 40). Desvaloriza a memória e o hábito, à semelhança de Espinosa. Tudo isso falta à verdade da Natureza. Quase se diria que Pessoa deseja fundar com Caeiro um sujeito amnésico.

Eugenio Fernández García¹, num ensaio sobre a teoria do sujeito em Espinosa, aceita com Rudolf Boehm ser ele, na sua crítica do subjectivismo, o primeiro filósofo radical da subjectividade e escreve:

La Etica encierra en su geometrismo una verdadera narración de la génesis del sujeto humano que se constituye a la vez que concibe la realidad entera, y no de cualquier forma, sino de modo que ambos se coimpliquen. (1985, p.129).

Ser sujeito acontece dentro da concepção de que toda a natureza é um só indivíduo, cujas partes variam de infinitos modos sem qualquer mutação do indivíduo total (*EIHL7sc.*). García lê na ética espinosana um programa de acção em cuja dinâmica se entrelaçam *potentia intelligendi* e *potentia agendi*. O caminho indicado, fora do antropomorfismo e do antropocentrismo, responsáveis pela deriva autotélica da

¹ García, Eugenio Fernández. «Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza», in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V-1985

modernidade, envolve o desafio de construir-se sujeito operante em plena realidade, a partir de uma condição humana excêntrica, distante de um núcleo que no entanto apenas atinge na pluralidade das suas relações, exercitando, na interacção com outros corpos, as potencialidades da sua natureza, do seu *ingenium*.

A filosofia de Espinosa, ao contrário do que muito comentário estabeleceu, nada deve à imobilidade, à aridez de uma razão desvitalizada. A passagem, a transição entre planos do conhecer de um corpo determinado pelas suas possibilidades, que para se conservar as desenvolve em comunidade, é um tema fulcral em toda a sua obra. O escólio da proposição 39 da quinta parte da *Ethica* faz depender felicidade e infelicidade das contínuas mudanças em que vivemos. A explicação da definição 3 dos afectos, na *EIII*, é clara: a alegria não é a perfeição, mas a passagem a esse estado. Se o homem nascesse com a perfeição a que passa estaria de posse dela sem qualquer alegria («Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque laetitia affectu compos esset[...]»). A passagem opera-se entre os três regimes de vida em que nos podemos mover: o da imaginação, o da razão e o da ciência intuitiva.

O primeiro, ambivalente em Espinosa, representa as falácias da opinião comum, as flutuações das ideias confusas, desgarradas da ordem universal da natureza. Põe em marcha o império dos preconceitos, que não se restringe ao vulgo, e engloba crenças religiosas e filosóficas ou práticas políticas. O segundo relaciona-se com as noções comuns, fundamento do raciocínio, das ideias adequadas das propriedades das coisas, em que «a essência de uma coisa se conclui de outra coisa» (*TIE*, § 19).

Na *Ethica*, o segundo género de conhecimento é definido como capacidade de imaginar distintamente aquilo em que todos os homens convergem, os universais, sujeitos todavia a variações consoante a disposição do próprio corpo: por exemplo, um homem que tenha contemplado mais frequentemente com admiração a estatura dos homens, terá tendência para entender sob o nome homem um animal de estatura erecta, enquanto outro poderá formar uma imagem comum diversa, de animal que ri ou de bípede sem penas. Depois deste exemplo, vem a observação jocosa sobre os filósofos, entregues a tantas controvérsias exactamente por quererem explicar as coisas naturais por intermédio das suas imagens comuns (*EIIp40sc1*). Na demonstração

do corolário 2 da proposição 44 (*EII*), fica o esclarecimento de que os fundamentos da razão são as noções que explicam o que é comum a todas as coisas, mas não explicam a essência de nenhuma coisa singular.

O terceiro género, o mais raro, procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (*EIIp40sc2*). Pela proposição 45, a ideia de um qualquer corpo ou de uma coisa singular existente em acto implica necessariamente a essência eterna e infinita de Deus. Essa ideia envolve tanto a essência quanto a existência da coisa. Entre os universais, entes metafísicos, e as coisas singulares há a diferença de ver estas últimas para além da sua determinação por outras coisas singulares, pelo prisma da força com que cada qual persevera na existência, que vem da eterna necessidade da natureza de Deus.

Na carta XII, destinada a Meyer, ficamos a saber o que é a eternidade para Espinosa. O assunto é o difícil problema do Infinito, *crux* pessoana, que o filósofo desfaz ao distinguir infinito indivisível, da ordem da Substância, e infinito divisível, da ordem dos seus Modos. A existência da Substância e dos seus Modos é inteiramente diferente; aquela explica-se pela Eternidade, pois é inconcebível que não exista, e estes pela Duração, uma vez que o facto de uma coisa existir agora não significa que exista depois. A Eternidade é então a «fruição infinita de existir ou, forçando o latim, de ser» («Substantiae vero per Aeternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem»). Miquel Beltrán (1998, p. 86) chama a atenção para a importância deste passo na compreensão do que seja Deus na ontologia espinosana. O autor entende-o enquanto «Existencia absoluta, más allá del ser», numa formulação idêntica à de Maimónides.

Lee C. Rice¹, contrário às interpretações que encaram a parte V da *Ethica* como fecho absurdo, quando não ridículo, de uma arquitectura que não prevê tal desenlace, o do rapto místico de uma mente que se autonomiza na união com Deus, defende a unidade estrutural da obra de Espinosa, que progrediu desde os primeiros escritos até à completude das partes IV e V da *Ethica*. No seu entender,

¹ Rice, Lee C. «Spinoza's Ethical Project», in *Agora-Papeles de Filosofía*, 2000, 21/1

unlike platonic or aristotelian cognitive hierarchies, in Spinoza we do not have three kinds of objects, but rather a single class of objects (res) which can be apprehended in three different manners. [p. 87]

Noutro passo examina a caracterização da *scientia intuitiva*: «we see that it proceeds from an adequate knowledge of an attribute to an adequate knowledge of an individual which is a part or expression of that very attribute» (p. 86). Segundo a metafísica de Espinosa exposta na primeira parte da *Ethica*, os atributos são o que o entendimento percebe da substância como constituindo a sua essência («Per *substantiam* intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» *EIdef4*). O corolário da proposição 25, que institui Deus não só como causa eficiente da existência, mas também da essência das coisas («Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae»), identifica os particulares com os modos, ou afecções dos atributos de Deus, mediante os quais estes últimos são expressos («Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex *Prop. 15.*, et *Defin. 5.*). A proposição 15 coloca a existência e o acto de concebê-la numa relação de imanência com Deus («Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.»). Na definição 5, o que se entende por modo são as afecções da substância, isto é, aquilo que existe noutra coisa, por meio da qual é concebido («Per *modum* intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur»).

Estas concepções têm motivado, ao longo dos séculos, leituras díspares, controvérsias e objecções de todo o género sobre o seu real significado. Espinosa naturalizou ou sobrenaturalizou a metafísica, foi ou não panteísta, caiu em que contradições ao constituir a essência de uma mesma Substância por meio de atributos distintos, identificou Deus com a Realidade ou há uma diferença entre *natura naturans* e *natura naturata*? Muitas outras questões se levantam, o que informa, acima de tudo, da actualidade de um pensamento que Alain Badiou¹ qualificou de «tracé d'écriture d'une décision pensante originelle» (p. 55).

¹ Badiou, Alain, 1994. «L'Ontologie Implicite de Spinoza», in *Spinoza: Puissance et Ontologie*. Paris: Kimé, pp. 54-70

Para Badiou, há uma «forte simplicidade» na *Ethica*, a de um «il y a» que se indexa à noção de substância absolutamente infinita, isto é, Deus. Deleuze (1968) observa também, a propósito da relação substância-atributos-modos, que a imanência espinosista significa «univocidade», não traduzida por superioridade hierárquica. Subscrevemos, de resto, a conclusão de Alan Donagan¹:

It is not discreditable to Spinoza that he himself now and then lost sight of what he was doing, and fell back into familiar and accepted ways of thinking. What matters is that the structure of his thought is clear enough to reveal his lapses from it. [p.17]

A criação do sistema heteronímico, assente no pendor para a simultaneidade e coexistência de perspectivas, aproxima-se da diversidade de enfoques sobre a *res*, – o *il y a* unívoco de Caeiro –, da angulação sob a qual Rice põe o olhar espinosano. Note-se a este propósito que, quer em Espinosa quer em Pessoa-Caeiro, a abordagem da realidade implica graus, cambiantes de ponto de vista. São, de certo modo, dois universos dominados pelo *sub specie*. No barómetro ético do filósofo de Amesterdão, variamos de um menor a um maior grau de perfeição, ou vice-versa, consoante experimentemos afectos de alegria ou de tristeza. Perfeição e imperfeição, modos de pensar, representam uma maior ou menor afirmação de realidade. Mas esta gradualidade deve ser entendida num âmbito relacional.

Na carta 23, em resposta ao incómodo Blijenbergh sobre a questão do mal, Espinosa lembra que embora os actos dos piedosos e dos ímpios, bem como de tudo aquilo que existe, sigam as leis eternas de Deus e delas dependam, diferem entre si em grau e em essencialidade. Se um rato depende tanto quanto um anjo de Deus, e a alegria tanto quanto a tristeza, um rato não pode ser por causa disso uma espécie de anjo, nem a tristeza uma espécie de alegria. Percebemos aqui a ideia de verdade-erro que o sistema de Espinosa admite e que ocupou as reflexões filosóficas de Pessoa. Uma mesma coisa, em Espinosa, é diversa conforme é encarada do ponto de vista da substância ou da modalidade. Tempo e número, auxiliares da imaginação, permitem a divisibilidade dos modos da substância, mas não a da própria substância.

¹ Donagan, Alan, 1987. *Substance, Essence and Attribute in Spinoza, Ethics I*. California Institute of Technology

Nas recordações a propósito do mestre Caeiro (*OAM*, pp. 113-133), cuja sensibilidade caracteriza pelo «conceito directo das coisas», Campos traz à memória a «observação lateral do Fernando Pessoa» numa «das conversas mais interessantes» sobre o «conceito de Realidade», a saber: «No conceito de Ser não cabem partes nem gradações; uma coisa é ou não é». Caeiro, «que estivera ouvindo muito com os olhos», interrompeu para dizer que «Onde não pode haver mais nem menos não ha nada». Perante a surpresa do *Fernando*, explicou: «Porque tudo quanto é real pode ser mais ou menos, e a não ser o que é real nada pode existir». Depois de fornecer o exemplo pedido por Campos, *Fernando Pessoa* voltou à carga para perguntar se um sonho era ou não real. A resposta de Caeiro veio com «promptidão divina», considerando a sombra real, mas menos real do que a pedra, e o sonho real, mas menos real do que uma coisa.

A Fernando Pessoa «entusiasmaram-o as possibilidades metaphysicas desta theoria subita», a originalidade da ideia que acaba por resumir na concepção da realidade «como susceptível de graus». Associa o Ser a «uma idéa numerica». Caeiro concorda, confuso e hesitante, e explicita: «O que eu quero dizer é isto: ser real é haver outras coisas reaes, porque não se pode ser real sòsinho; e como ser real é ser uma coisa que não é essas outras coisas, é ser diferente d'elas». Ser real é ser diferente.

Fernando Pessoa exclama então que Caeiro «considera a realidade como um atributo das coisas» e pergunta-lhe «qual é a coisa de que a realidade é um atributo? O que é que está por trás da realidade?»; o mestre responde que nada e que apesar de uma pedra ter tamanho e peso, ela não é um peso nem um tamanho. *Fernando* replica que, na frase «uma pedra tem realidade», pedra se distingue de realidade. Entra depois numa discussão das teses kantianas em torno dos atributos como «conceitos impostos á pedra-em-si pelos nossos sentidos, ou, melhor, pelo facto de que observamos» e que Caeiro «parece indicar que [...] são tão coisas como a pedra-em-si».

O mestre admite uma *pedreidade*, o facto de uma pedra ser mais pedra do que outra «principalmente, se ella tiver mais completamente que outra todos os atributos [...] que uma pedra tem que ter para ser pedra». Pessoa confirma assim que não há distinção entre substância e atributos, sendo corroborado pela ideia caeiriana de que cada atributo da pedra é tão real como a pedra. A discussão tem como corolário o sistema filosófico de Mora. Foi o «o unico que não disse nada», mas converteu as ideias

«expostas nesta conversa com o atabalhoamento intelectual do instinto» numa teoria baseada na frase «A natureza é partes sem um todo», devedora, em parte, do «maravilhoso conceito da Realidade como “dimensão”» e do «conceito derivado de “graus de realidade”».

Apesar de Campos atribuir tudo ao seu mestre Caeiro, o «seu a seu dono», a verdade é que a teoria de *graus de realidade* e de Realidade como dimensão aparece em Bradley, nos *Essay on Truth and Reality*¹. As concepções deste autor são referidas no livro de Benn, *History of Modern Philosophy*, que Pessoa leu e anotou, particularmente a página onde se aponta o paralelo com a noção espinosana de perfeição, isto é, realidade. Desconhecemos se o poeta leu esta obra, dado não constar da biblioteca pessoal, mas a referência de Campos sugere familiaridade com as mencionadas concepções.

Com efeito, Bradley, que não validava a diferença entre o imaginário e o real, por ela repousar apenas numa diferença de qualidade, sustenta que a divisão entre mundo dos factos e outros mundos, coisas e ideias, é importante e necessária, mas a sua sobrevalorização conduz a erros. Uma tal divisão, tão arbitrária, deveria dar lugar a graus de valor. Ambos os mundos estão contidos no Universo. Os dois argumentos que esgrime caracterizam a percepção espinosana da existência: «(i) The existence of the imaginary depends upon my real world, and (ii) the existence of my real world depends on a felt quality» (p. 47). O exemplo escolhido para dar força à tese é o que acontece no teatro, em que a peça é simultaneamente fingimento para o espectador e razão de viver para o actor. Para Bradley,

the ready-made division of our world into matter of fact and ideas, into imaginary and real, has conducted us to error. [...] Life and the world do not admit those compartments which are blindly fixed by hasty theories. [p. 63]

Parece então que a criação de Caeiro é associada por Pessoa a esta recusa de dividir o indivisível para se fixar no grau de potência de cada coisa para existir, o que conflui com o essencial das doutrinas espinosanas. Um dos axiomas aceites de Descartes (*Axiomata Ex Cartesio deprompta*), exposto em *Renati Descartes Principia*

¹ Bradley, F. H. 1914. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, URL: <http://archive.org/stream>

Philosophia, versa os graus de realidade. O axioma 4 da parte I afirma que há diferentes graus de realidade ou Ser, pois uma substância tem mais realidade do que um acidente ou um modo, e a substância infinita mais do que a finita. Da mesma forma, há mais realidade objectiva na ideia de uma substância do que na de um acidente e na ideia da substância infinita do que na ideia de uma substância finita («IV. Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis: nam substantia plus habet realitatis, quam accidens, vel modus; et substantia infinita, quam finita; ideoque plus est realitatis objectivae in idea substantiae, quam accidentis; et in idea substantiae infinitae, quam in idea finitae»).

As razões travadas por Caeiro na conversa recordada por Campos – as coisas podem ter maior ou menor realidade, nada pode ser real sozinho, ser real é ser diferente – evocam o conteúdo de proposições fundamentais da *Ethica*. Na proposição 9 da *EI*, Espinosa faz depender a maior realidade, ou ser, do maior número de atributos que lhe competem. No escólio da proposição 10, *EI*, diz-se que todos os atributos inerentes à natureza da substância estiveram sempre nela, exprimindo cada um a sua necessidade, isto é, eternidade, e a sua infinidade. Cada ser tem tantos mais atributos quanto maior a realidade que possui. Os dois versos iniciais do poema XXVI do *GR*, «Às vezes, em dias de luz perfeita e exacta, / Em que as cousas têm toda a realidade que podem ter» (*AC*, p. 60), trazem vestígios da ideia de graus de realidade, de dimensionalidade, acompanhada em Espinosa por graus de visão.

No poema XLI, os versos onde se aceita a imperfeição como parte da inteireza do universo - «Se não houvesse imperfeição, havia uma cousa a menos, / E deve haver muita cousa / Para termos muito que ver e ouvir» (*ibid.*, p. 77) - recordam o postulado 4 da *EII*; o corpo humano, a fim de se conservar, precisa de muitos outros corpos, pelos quais é como que regenerado («Corpus humanum indiget, ut conservatur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur»). Não se pode ser real sozinho. Disso nos informa o longo escólio da proposição 18, *EIV*; a natureza exige que cada um se ame a si mesmo, procure o que lhe é útil, de modo a ter apetite por tudo quanto conduz a uma maior perfeição. A virtude consiste em agir em consonância com as leis da própria natureza. O seu fundamento é o esforço de conservar o ser, advindo daí a felicidade. Para tal não podemos viver fora do comércio com o que está fora de nós, evitar o impacto de forças externas. A demonstração da proposição

39 da *EIV* repete a mesma necessidade de o corpo se conservar no concurso de muitos outros corpos.

Definir *ser real* como *ser diferente* vai ao encontro do enunciado da definição 2 da primeira parte da obra, segundo a qual uma coisa se diz finita no seu género quando pode ser limitada por outra da mesma natureza («*Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.*»). O escólio 1 da proposição 8 trata o ser finito como, em parte, uma negação. Pela definição 5, as coisas finitas são modos da substância, isto é, estão nela contidas («*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*»). A identidade de substância e atributos que Pessoa infere das posições de Caeiro decorre da definição 4, que apresenta o atributo como aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a sua essência («*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*»). O conceito de substância da definição 6, ser absolutamente infinito, indivisível, constituído por uma infinidade de atributos, exprimindo cada um uma essência eterna, permite sustentar essa identidade por intermédio da teoria da expressão, mais clara no escólio da proposição da *EII*; a *substantia cogitans* e a *substantia extensa* são uma só, expressa de diferentes maneiras pelos atributos da extensão e do pensamento.

Deleuze, em *Spinoza et Le Problème de L'Expression* (1968, pp. 9-18), entende que esta ideia de expressão, categoria fulcral do pensamento renascentista e estruturante da *Ethica*, condensa as dificuldades em torno da unidade da substância e da diversidade dos atributos, da passagem do infinito ao finito. O filósofo francês assinala a relevância dos sinónimos de «exprimir», que tem como correlativos *explicare* e *involvere*. Os atributos não exprimem apenas a essência; tanto a explicam como a envolvem ou implicam. A explicação dá conta da manifestação do Uno no múltiplo, representando o envolvimento a imanência. A terminologia convoca, quanto a Deleuze, a tradição neoplatónica judaica e cristã, que Espinosa e Leibniz parecem retomar no sentido de inovar, isto é, de contornar os impasses do cartesianismo e repor o naturalismo. Um dos resultados foi a classificação de Espinosa como panteísta, que muitos comentadores, a exemplo de Guérault, corrigiram para panenteísta. De facto, a *natura naturans, essentia actiosa*, não se confunde com a *natura naturata*, e

in Deo esse quer mais exactamente dizer *estar em* ou *existir em*, na tal relação de coimplicação, do que a totalidade da realidade ser Deus.

Genevieve Lloyd (2010: pp. 38-41) sumaria as disputas respeitantes à relação espinosana do mundo com a Substância eterna e nota a inconsistência de defender a sua identificação, uma vez que assim se limitaria Deus a um só dos seus atributos, esquecendo a infinidade de outros atributos para além da Extensão. Cita a perspectiva de Woolhouse, que ultrapassa o problema ao interpretar a realidade corpórea de Espinosa como um modo do atributo da extensão e não substância extensa. Em *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century*¹, o ensaísta refere a complexidade dos graus espinosanos da realidade, relacionados com a quantidade de modos pelos quais uma substância é real, e sublinha o facto de a fórmula *Deus sive natura* ter de ser compreendida nos parâmetros da distinção entre *natura naturans* e *natura naturata*; a primeira corresponde à causa livre, à natureza activa e produtiva, e a segunda à ordem da necessidade, de uma natureza passiva, concebida dentro de outra coisa. O corpo de todo o Universo espinosano traduz-se, por isso, em modo infinito mediato da extensão, *facies totius universi*, sendo os corpos os seus modos finitos.

Caeiro situa-se nesse território, modo finito entre outros modos finitos, da *facies totius universi*, mas consciente da inerência deste plano a um outro, da Substância eterna e indivisível. Quando, no poema V do *GR*, se lê «Não acredito em Deus porque nunca o vi» (*AC*, p. 30), não devemos perder de vista, nesta frase trivial, do senso comum, a chave da exegese caeiriana avançada por Thomas Crosse: «A primeira impressão que temos de Caeiro é a de que todos sabem o que ele nos diz, não sendo, por isso, necessário dizê-lo. Mas é a velha história do ovo de Colombo. Se todos o sabem por que razão ninguém o disse?» (*PIA*, p. 170). No verso acima transcrito, o *ovo de Colombo* subjacente a toda a poesia deste heterónimo está em dizer o que é por todos sabido, maximamente por Espinosa, que não se pode ver Deus porque não é uma pessoa que entre pela porta dentro e diga «*Aqui estou!*». Caeiro e Espinosa não acreditam num Deus pessoal, convergindo na raiz judaica deste repúdio.

¹ Woolhouse, R. S. 1993. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century*. London: Routledge, pp. 35-50

A figura de que *Jesus Cristo* se queixa no poema VIII do *GR* (*AC*, pp. 35-41), quando diz «muito mal de Deus», um «velho estúpido e doente, / Sempre a escarrar no chão / E a dizer indecências» e que «não percebe nada / Das coisas que criou – / “Se é que ele as criou [...]», emblematiza a desconstrução satírica das ficções sobre a transcendência e a criação. As mesmas que Espinosa desmontou na sua obra. Até a figura de Jesus Cristo, ser histórico, mais vivo e próximo das qualidades humanas do que divinas do *TTP*, é para Caeiro um fugitivo da morte em que o institucionalizou a mitologia cristista.

No escólio 2 da proposição 8 da *EI*, onde se afirma que uma substância é necessariamente infinita, o filósofo denuncia as confusões dos que não estão habituados a conhecer as coisas pelas suas causas primeiras e não distinguem as modificações da substância da própria substância. Atribuem assim à natureza divina afectos humanos, mas se prestassem atenção à natureza da Substância não duvidariam de que lhe pertence o existir. Continua no escólio da proposição 15, *EI*, a demonstrar o absurdo da crença num Deus composto, à imagem do homem, por corpo e alma, submetido a idênticas emoções. O escólio da proposição 17 nega intelecto e vontade humanos à natureza de Deus, bem como a criação *ex nihilo*. Aqui Espinosa relembra a proposição 16 para reafirmar que da infinita potência de Deus, da sua natureza infinita, derivam necessariamente infinitas coisas de infinitos modos. A onipotência de Deus tem estado em acto desde toda a eternidade e permanecerá por toda a eternidade nessa actualidade («*Quare Dei omnipotentia actu ab eterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit*»).

No supracitado poema V, também são contemplados por Caeiro os que não tomam atenção às cousas, às «flores e as árvores / E os montes e sol e o luar», que são a forma de Deus se mostrar, de aparecer e de andar connosco a toda a hora. Quando interroga, num parêntesis, «Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?» igualmente parece exprimi-lo como *causa sui* e percebê-lo como *essentia actiosa* desde toda a eternidade. O poema VI articula-se com este, ao propor uma espécie de novo mandamento sobre o modo de conhecer a Deus. Deus não quer ser conhecido, quer ser vivido. A via para que faça de «nós / Nós» é sermos «simples e calmos». De acordo com o tradutor Crosse, «Caeiro não tem ética, a não ser a simplicidade» (*PIA*, p.

164). A simplicidade que em Espinosa é a calma das ideias claras e distintas, o repouso da própria beatitude.

A ficção das memórias de Campos é a vários títulos instrutiva das polémicas internas sobre o lugar filosófico do mestre. Lá voltam Kant, o materialismo clássico a que querem encostá-lo, o misticismo envolvido na propensão para o nada. *Nada* que o engenheiro diz «ter qualquer coisa de luminoso e de alto, como o sol sobre as neves dos píncaros inatingíveis». De acordo com Beltrán (1998), para quem Espinosa é o corolário de uma tradição panenteísta medieval, de Ibn Gabirol, Maimónides e Ibn Latif, o nada, *Ayin* na Cabala provençal e espanhola da Idade Média, é aquilo de onde tudo emerge, por isso mesmo a expressão mais idónea de Deus, da sua suprema simplicidade, junto da qual qualquer outra simplicidade é ainda complexa:

Quiso con ello expresarse la idea de que Dios es incommensurablement mayor que cualquier "algo", que la divinidad es como si no fuera, esto es, que existe más allá del Ser. Siendo incomprehensible e inefable, ayin es la expresión idónea para referirse a Dios, o, en todo caso, la que menos puede ofenderLe. Así, el cabalista del siglo XIV David ben Abraham ha-Lavan afirmaba que Ayin (Dios) es más existente que cualquier ser en el mundo. Pero puesto que es simple, y que las cosas más simples son complejas comparadas con Su simplicidade, lo llamamos ayin (nada). [p. 27]

Pessoa-Caeiro parece corresponder, quanto a nós, à descrição que Luísa Ribeiro Ferreira¹ fornece de Espinosa, a de um filósofo irreduzível a catalogações por «se apresentar na confluência de diferentes tradições, colocando-se na quase impossível situação de cruzamento das mesmas» (p 56). Estoicismo, epicurismo, neoplatonismo, materialismo clássico, misticismo materialista, misticismo *tout court*, intersecionismo, sensacionismo, são designações, algumas delas ora aceites ora parodiadas pelo único poeta da Natureza, que atravessam a nova paisagem descoberta por Frederico Reis e por todos os outros convivas da diáspora íntima pessoana.

A febre de Pessoa, que segundo Campos lhe sobreveio depois de ouvir ler *O Guardador de Rebanhos*, em março de 1914, ter-se-á originado na revelação deste

¹ Ferreira, M^a Luísa Ribeiro, 2003. *Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto

interseccionismo capaz de instanciar a liberdade do sujeito na plena posse de todos os graus de realidade. O produto deste encontro feliz foram os seis poemas da *Chuva Oblíqua*. Nas palavras do engenheiro, são «extraordinarios poemas», produto de um «aballo espiritual» que expõe o que há «de mais realmente Fernando Pessoa, de mais intimamente Fernando Pessoa». E o que há de «verdadeira photographia da própria alma» neles é que exprimem «intersecções, onde o estado de alma é simultaneamente dois, onde o subjectivo e o objectivo, separados, se junctam, e ficam separados, onde o real e o irreal se confundem, para que fiquem bem distinctos». Afigura-se-nos aqui o paralelismo espinosano dos atributos, comungando de idêntica origem, embora a exprimam em registos diversos. Num dos apontamentos sobre os aspectos do Sensacionismo, o segundo enumerado é o paralelismo, com o nome de Caeiro à frente (*EC*, vol. X, p. 147).

A criação de Caeiro, e de alguma coisa nova em Pessoa, liga-se ao interseccionismo. Jerónimo Pizarro, na nota introdutória aos fragmentos interseccionistas coligidos no Volume X da *Edição Crítica*, lembra que os poemas da série *Chuva Oblíqua* foram primeiramente atribuídos a Caeiro. O projecto interseccionista parte do princípio de que «a arte que queira representar bem a realidade terá de a dar através duma representação simultânea da paisagem interior e da paisagem exterior» (*EC*, vol. X, p.123). A falsidade da arte antiga vem de procurar representar «ou apenas o exterior, ou apenas o interior»; pelo contrário, a «realidade da vida é a dupla consciencia – a da alma e a das cousas ao mesmo tempo». Assim, no que parece o manifesto do interseccionismo, proclama-se a «perfeita conformidade da Materia com o Espirito, a Edade de Urano que vae raiar» (*ibid.*, p. 131). No universo pessoano em que isso importa, a simbologia deste planeta estranho, patrono de reviravoltas e rupturas civilizacionais, alerta para a grande transformação operada pelo acontecimento Caeiro.

Sublinhamos, nestas citações, vestígios das posições espinosistas quanto ao problema das relações entre a Substância e os atributos, a Extensão e o Pensamento, o corpo e a mente. Não passa nelas despercebida a semelhança com o enunciado, e com as implicações, da proposição 7 da *EII* de Espinosa, que lembramos: «A ordem e a conexão das ideias identificam-se com a ordem e a conexão das coisas». Notamos

que, pela definição 2 da *EI*, corpo e ideia são coisas. A noção de coisa, em Espinosa, não se identifica exclusivamente com a noção de corpo.

An Interseccionist Sketch (*EC*, vol. X, pp. 124-126), narrativa de 1915 que ilustra a arte interseccionista e os seus propósitos – a «intersecção e interpenetração do *physico* e do *psychico* transcendendo-se e interprolongando-se mutuamente» -, constrói-se sobre simultaneidades e sobreposições das esferas do corpo e da mente, com a particularidade de Pessoa recorrer, por duas vezes, à terminologia espinosana. O texto, em inglês, narra um encontro provavelmente não acontecido entre homem e mulher, detalhe de somenos para a realidade da ficção, possivelmente numa noite de verão, junto do mar, perto de uma grande cidade inexistente. Ele é talvez o sonho, ela talvez a realidade, coisa em que o próprio narrador não crê, já que tudo nesta história está e não está, é e não é na fusão de consciência e materialidade que acontece sempre «*in my idea of*», com momentos em que a emoção é um esforço e o pensamento um peso e uma dor.

Objectivo e subjectivo, realidade e sonho, ou irreal da ideia, concorrem, mesclam-se para melhor se distinguirem. A história, mais uma parábola sobre a potenciação do real, vai parar à esquina esfíngica de cada texto pessoano, isto é, ao dilema de haver verdades «cuja autêntica forma é interrogativa». A personagem masculina é posta perante o impossível da resposta à interrogação, por parte da personagem feminina, sobre o parentesco entre a felicidade do amor e a felicidade do sofrimento. O problema da relação corpo-mente, subjacente a este texto em que a paisagem do corpo e a paisagem da mente se intersectam na sensação, articula mais uma vez o problema da distinção/indistinção de verdade e ficção, com a correlata oscilação emocional entre felicidade e sofrimento.

A comunicação entre as duas figuras é silenciosa, subtraída a linguagem no gesto: «Our communication was silent, as when hand holds hand and that is all speech there is; but we held no hand, yet so strong was the sense that we did, that surely *in some body of spirit* my hand held hers indeed.» O itálico nosso chama a atenção para o conceito, como que invertido na mescla de sonho e realidade que este relato constrói, da relação de corpo e mente em Espinosa. Aqui o espírito tem algum corpo fora das determinações de espaço e de tempo e, sobretudo, fora da linguagem, fonte

de toda a relatividade em Espinosa e em Pessoa. Mas uma ideia, em Espinosa, também é um corpo.

Há, na história, a sensação de eternidade: «All was as eternal as a cloister at night when not the moonlight, but the sense of the moonlight, pours drippingly into the incompleteness of its /arches/.» A sensação do luar veicula a fruição infinita de existir, a eternidade. O sonho surge como fracção de vida *sub specie aeternitatis*, a possibilidade de um diálogo de almas «being acted elsewhere, on a stage of a diverse emotion». A intuição da substância infinita, a que raros chegam, será esse *elsewhere* da emoção que faz a consciência feliz.

O texto termina de modo a fazer lembrar novamente a noção espinosana de que a mente é a ideia do corpo, nas proposições 12 e 13 da Parte II da *Ethica* : «Then, at last, she came round the corner into my consciousness of vision, and her felt presence reappeared *by my idea of my body, by my side.*» O itálico é nosso. A fórmula de Espinosa surge no contexto da ideia da visão de uma presença. A consciência da alma e das coisas, dupla e um momento entrecruzada, distingue claramente, no final, os dois domínios da consubstanciação que é a presença humana no mundo. O paralelismo mente-corpo, assumida a simultaneidade dos seus registos num dualismo monista, ou monismo dualista, que Mora projectou teorizar, parece a reacção estética de Pessoa para sobreviver à consubstanciação de Caeiro que, no limite, condena ao silêncio. Estar de corpo deitado na realidade e saber a verdade é incomunicável porque pensar, escrever, é irrealizar a essência. O regresso de Pessoa-Caeiro a Pessoa ele-mesmo pela *Chuva Oblíqua* é a garantia de poder continuar o mister de poeta, o de realizar o irreal e irrealizar o real.

A descoberta caeiriana de que a Natureza não existe, de que é partes sem um todo, traduzida por Campos, à maneira filosófica, por «A Natureza é essencialmente plural, e é impossível reduzi-la a unidade», se é, mais uma vez, a evidência de que um nome, um *ens rationis* como *Natureza* não pode substituir a existência - «há árvores, flores, ervas» e «um conjunto real e verdadeiro / É uma doença das nossas ideias» (AC, p. 84) -, também respeita o enunciado espinosano, na primeira parte do *Curto Tratado* (KV), de que a parte e o todo não são seres actuais, são apenas seres de razão e, conseqüentemente, na Natureza, nem há partes nem todo. Caeiro chega à mesma conclusão num dos *Poemas Inconjuntos*:

[...]

*Se o homem fosse, como deveria ser,
Não um animal doente, mas o mais perfeito dos animais,
Animal directo e não indirecto,
Devia ser outra a sua forma de encontrar um 'sentido' às cousas,
Outra e verdadeira.
Devia haver adquirido um 'sentido' do «conjunto»;
Um sentido, como ver e ouvir, do «total» das cousas
E não, como temos, um 'pensamento' do «conjunto»,
E não, como temos, uma 'ideia' do «total» das cousas.
E assim – veríamos – não teríamos noção de conjunto ou de total,
Porque o sentido de «total» ou de «conjunto» não seria de um «total» ou de «conjunto»
Mas da verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes. [AC, p. 126]*

Parece confirmar-se a justeza das apreciações de Campos sobre o Pessoa que, ante o encontro com Caeiro, a *consustanciação*, se escolhe o «simultaneamente dois» da Substância, expressa no modo da Extensão e no modo do Pensamento. Para Campos, a *Chuva Oblíqua*, fruto desse conhecimento, é a fotografia da alma pessoana, feita de «uma sensibilidade excessivamente prompta, porque acompanhada de uma intelligencia excessivamente prompta». A inteligência pessoana corre ao lado da sensibilidade. Exemplifica a estética do paralelismo, que não hierarquiza, nem faz sínteses.

Esses poemas testemunham como da junção de subjectivo e de objectivo na condição da sua separação, dando «a César o que é de César e a Deus o que é de Deus», nasce a intelecção da Unidade plural; como a confusão de real e irreal deve servir para que melhor se distingam as duas esferas de uma substância de que o ser humano participa e que Pessoa quer deixar fluir no discurso poético. O interseccionismo, cordão umbilical que o liga a Caeiro, dá conta desta vontade de uma consciência simultânea de dimensões que se intersectam, interprolongando-se, para depois divergirem.

Não queremos deixar de referir, a propósito do problema do paralelismo, implícito no interseccionismo, os *Apontamentos para uma estética não-aristotélica*,

de Campos (*Prosa Publicada em Vida*, pp. 106-113). O texto, de 1925, ano do lançamento de Caeiro na *Athena*, começa por mencionar as geometrias não-euclidianas, de postulados diversos dos de Euclides. O engenheiro salienta a independência destes «sistemas interpretativos», «independentemente aplicáveis à realidade». Lembra a utilidade que teve para Einstein o «processo de multiplicar as geometrias “verdadeiras” e «fazer, por assim dizer, abstrações de vários tipos na mesma realidade objectiva». Segue o raciocínio encarando como válida a proposta de formular, em paralelo com as teses de Riemann, uma estética não-aristotélica que, sem reparar, vinha já elaborando.

As geometrias não-euclidianas tiveram origem na contestação do quinto postulado do primeiro livro dos *Elementos*, enunciado estranho, desprovido da evidência dos outros princípios. É nesse passo indemonstrável da geometria euclidiana que se gera, no entanto, o debate que desembocaria, por exemplo, nas teorias de Einstein, como escreve Campos. O postulado das paralelas suscitou polémica (Omar Khayyam, poeta admirado por Pessoa, conta-se entre os que se debruçaram sobre as dificuldades da geometria de Euclides) e várias tentativas, goradas, de o provar.

Já no século XIX, Gauss, de quem Riemann foi discípulo em Göttingen, e cujo gráfico de curva Pessoa considerava indispensável dominar por um poeta que se prezasse, dedicou-se ao estudo do problema implícito na premissa de Euclides. Acabou por negá-la, embora mantivesse secretas as suas conclusões para não levantar celeuma. O matemático Riemann, a exemplo de Bolyai e Lobachevsky, negou o quinto postulado publicamente e propôs uma formulação alternativa ao axioma equivalente de Playfair, segundo o qual por um ponto exterior a uma recta passa apenas uma paralela à recta dada. Quanto a Riemann, por um ponto exterior a uma recta não passa nenhuma recta paralela à dada. Para além disso, a soma dos ângulos internos de um triângulo pode ser maior do que 180 graus. No seu modelo elíptico de geometria, as rectas são definidas em superfícies esféricas, projectando-se como círculos. Deixa de haver rectas paralelas infinitas, pois as linhas são representadas como círculos na superfície de uma esfera, isto é, como geodésicas. Neste modelo geométrico, dois círculos maiores intersectam-se sempre nos antípodas.

É sugestivo que Campos queira moldar a sua estética não-aristotélica sobre as teses do modelo de geometria elíptica de Riemann, desenvolvido sobre superfícies

com curvatura positiva. Percebemos, pelo texto, que o atractivo destas geometrias não-euclidianas está, por um lado, na multiplicação das verdades, na possibilidade de a mesma realidade objectiva originar vários tipos de abstracção, todos eles válidos. Esses modelos mostram a pluralidade de espaços, cada um com uma geometria intrinsicamente consistente. Os espaços da ficção, a exemplo dos múltiplos espaços geométricos, são todos verdadeiros. Depreendemos, por outro lado, da lacónica referência à «tese de Riemann» (quão profundamente conheceria Pessoa a teoria do cientista?), que o interesse estaria também na oferta riemanniana de uma geometria do finito; num espaço de curvatura constante positiva, de volume finito, se um ponto se move na mesma direcção, regressa ao ponto de partida. Num texto dos anos dez, sobre o infinito, Pessoa observa ser a Realidade nem una, nem plural, mas *diversa*. Esta ideia parece o fecho dos anteriores raciocínios geométricos:

Na geometria, vem uma linha prolongada até ao infinito. Num plano, o prolongamento de uma linha até ao infinito, quer dizer o seu prolongamento absoluto, sem o qual não há mais. [...]

Prolongada até ao infinito dos dois lados, estes dois lados tocam-se, porque ambos estão no mesmo «ponto» - o infinito. Estes lados, portanto, encontram-se. A linha, portanto, desde que seja infinitamente prolongada, torna-se um círculo. Desse círculo, a linha, que nós vemos, é parte da circunferência. Essa circunferência não pode ser infinita, porque, sendo essa linha parte da circunferência, e sendo qualquer parte do infinito infinita, ela não é infinita. [TFII, p. 12]

No final da segunda parte das anotações estéticas, Campos declara só ter havido, até então, «três verdadeiras manifestações de arte não-aristotélica» e enuncia-as por uma ordem, tudo leva a crer, não aleatória: Whitman, com os seus «assombrosos poemas», Caieiro, com «poemas mais que assombrosos», a «Ode Triunfal» e a «Ode Marítima», de sua própria autoria. Sublinhamos a superação de Whitman pelo mais que assombroso Caieiro. Somos tentados a dizer, de forma riemanniana, que o espaço literário Pessoa é, *more geometrico*, a superfície esférica, finita, o universo fechado onde os outros de si se inscrevem como linhas e se projectam como círculos que retornam ao ponto de partida. Esses outros são, nesse espaço de curvatura positiva, os círculos maiores que se intersectam nos antípodas.

Levanta-se agora uma questão de extrema importância num trabalho onde lemos a poesia de Caieiro sob uma perspectiva espinosana: se ela é uma das verdadeiras manifestações de arte não-aristotélica, o equivalente de uma geometria inerente à concepção de um universo fechado, finito, dificilmente se compagina com a filosofia

de Espinosa, para quem Deus é absolutamente infinito. A exposição da *Ethica* segue o modelo de Euclides, geómetra que postula o infinito, na tarefa de analisar os afectos como linhas e pontos sobre uma superfície plana. Note-se, a propósito, que quer a complexidade do postulado euclidiano das paralelas, quer o «monismo anómalo» de Espinosa (no dizer de Davidson), suscitaram polémica ao longo da história. De certo modo, a formulação espinosana do paralelismo dos atributos tem sido uma espécie de V postulado de Euclides.

À parte o facto de todas as geometrias serem válidas consoante os domínios da sua aplicação, vimos já como o escólio da proposição 7 da *EII* esclarece, para muitos, o paralelismo dos atributos como «aparato explanatório», ou expressão diversa, de uma mesma ordem imanente. É certo que o infinito e a eternidade da Substância estruturam o edifício teórico da *Ética*, de forma axiomática, mas o foco espinosano incide primordialmente sobre a sua expressão nos atributos e nos modos. A Substância *exprime-se*, sendo da sua natureza existir; os atributos *captam-se* pelo intelecto, a eternidade é a própria existência, de acordo com a definição 8 da *EI*, e mesmo o infinito divino é o pluralismo de atributos. Ser infinito consiste na afirmação absoluta da existência de uma natureza (cf. *EIsc. I*). De resto, na carta 12 a Meyer, ficamos a saber que Espinosa não considerou o problema do Infinito nem difícil nem insolúvel. O Infinito, a ordem da Natureza, compreende-se; não se imagina ou pensa. Nesta carta, o Infinito da Substância é a infinita fruição de existir.

Os pressupostos da arte não-aristotélica explanada por Campos, maximamente representada por Caeiro, vão, curiosamente, ao encontro desta ideia maior da *Ética* e de todas as suas consequências:

A arte, para mim, é, como toda a actividade, um indício de força, ou energia; [...] Ora a força vital é dupla, de integração e de desintegração – anabolismo e catabolismo, como dizem os fisiologistas. [...] Como estas forças essencialmente se opõem e se equilibram para haver, e enquanto há, vida, a vida é uma acção acompanhada automática e intrinsecamente da reacção correspondente. E é no automatismo da reacção que reside o fenómeno específico da vida.

O valor de uma vida, isto é, a vitalidade de um organismo, reside pois na intensidade da sua força de reacção. Como, porém, esta reacção é automática, e equilibra a acção que a provoca, igual, isto é, igualmente grande, tem que ser a força de acção, isto é, de desintegração. Para haver intensidade ou valor vital (no conceito de vida não pode caber outro conceito de valor que não o de intensidade, isto é, de grau de vida), ou vitalidade, é forçoso que essas duas forças sejam ambas intensas, mas iguais, pois, se o não forem, não só não há equilíbrio mas também uma das forças é pequena, pelo menos em relação à outra.

A sensibilidade é pois a vida da arte. [...]

Como aplicaremos à arte o princípio vital de integração e desintegração? [...] Indo ao aspecto fundamental da integração e da desintegração, isto é, à sua manifestação no mundo chamado inorgânico, vemos a integração manifestar-se como coesão, a desintegração como ruptibilidade [...]

A força vital da sensibilidade é a energia que substitui na arte não-aristotélica o Belo de Aristóteles. O ritmo de integração/desintegração, coesão/ruptibilidade, define o fenómeno da vida, cujo valor reside na intensidade, no maior ou menor grau de reacção. Esta caracterização da arte, em que o geral «deve ser particularizado» e o «exterior» se torna «interior», converge com perspectivas fundamentais da *Ethica*. Para Espinosa, o *conatus* é a força de uma coisa, *quantum in se est*, de perseverar no ser (*EIIIp6*), sendo esse esforço a essência actual da própria coisa (*EIIIp7*). Uma ideia que exclua a existência do corpo é contrária à mente, que principalmente se empenha em o afirmar (*EIIIp10*) na sujeição necessária a afecções que o tornam mais perfeito ou imperfeito conforme o grau de actividade ou de passividade, determinado pelo concurso de causas externas. A força pela qual o homem persevera na existência é limitada e superada infinitamente por outras potências (*EIVp3*). Viver é procurar o útil, estando a virtude em agir segundo as leis da própria natureza, em relação com o que está fora de nós. Entre as coisas úteis e excelentes contam-se, especialmente, as que concordam com a nossa natureza (*EIVp18sc.*). A nossa potência de agir pode ser unicamente secundada ou impedida pela potência de uma outra coisa singular com algo de comum connosco, de natureza idêntica. (*EIVp29dem.*)

Tal como para Campos, em Espinosa o «valor da vida», durante a qual o homem se integra ou desintegra da sua essência actual, no mesmo ritmo de coesão/ruptibilidade, «reside na intensidade da sua força de reacção». O grau de vitalidade intensifica-se apenas nos encontros com forças iguais, de onde provém a alegria do equilíbrio. Em Campos, trata-se do equilíbrio de uma arte que opera a particularização do geral e a interiorização do exterior. Neste ponto, poeta e filósofo coincidem. A parte final da *Ethica*, pedra de toque do edifício, interioriza o exterior na intuição dos particulares.

Parece-nos, então, que geometria euclidiana e geometria de Riemann não se excluem num espaço literário multidimensional onde, a exemplo do que acontece no *Sketch* interseccionista, perde relevo a distinção entre verdade e ficção.

3. Fingir é conhecer-se: uma questão de imaginação

«Warum denken traurig macht?»

George Steiner

«We do not understand the world when we are pondering over its problems,
but when we are doing the world's work.»

Hans Vaihinger

§ 1 Caeiro, Argonauta de afecções felizes

Ao empreender com Caeiro, «poeta bucólico de espécie complicada», a Argonáutica das sensações verdadeiras, Pessoa embarcou no navio da linguagem manobrado por um imaginário que quis fiel ao que Dufrenne, na *Phénoménologie de L'Expérience Esthétique*¹, apelidou de «intellection corporelle», de «cogito corporel» convocado pela «apothéose du sensible» que o modo de existir pela arte é.

Caeiro representa o esforço de individuação de um corpo estético, uma espécie de *ab urbe condita* da imaginação e da linguagem pessoais, com que de novo se aborda o mistério, a Medeia desta aventura, para contornar os baixios da dúvida e da indecidibilidade do conhecimento. Tarefa árdua, se atendermos à má fama filosófica de imaginação e linguagem com que Caeiro se abalança a fazer sentido pelo desfazer de sentidos. Tanto mais árdua porquanto Pessoa nunca esqueceu a «presença metafísica na vida», a comprometer-lo com o rigor da imaginação, e, conseqüentemente, com

¹ Dufrenne, Mikel, 1967. *Phénoménologie de l'Expérience Esthétique*. Paris: PUF, pp. 424-425

uma arte que não fosse o «escoadouro» ou o «esgoto» onde «descarregar os nossos sentimentos» (*H*, p. 227).

Para Mora, cada qual «tem, a sós consigo no seu silêncio de ser um ser, uma personalidade inexprimível, que nenhuma palavra pode dar»; a «essência íntima do sentir é não poder exprimir» e a «substância do *sentimento* é não se exprimir» (*TFII*, pp. 98-99). A imaginação de Caeiro, mandatária de um Pessoa «crucificado eternamente no seu próprio não-ser-os-outros» (*ibid.*, p. 99), dá corpo a esta inexpressão táctica, não trágica, pois uma «excessiva capacidade de expressão» é que é «a tragédia maior» (*H*, 114). Eva Brann¹, para quem a imaginação é «the missing mystery of philosophy», refere-se-lhe como «the osmotic membrane between matter and mind, the antechamber between outside and inside, the free zone between the laws of nature and the requirements of reason». Crosse disse do mestre que era «devoid of imagination» (*OAM*, p. 135), o que para nós corresponde à responsabilidade estética de ocupar a zona livre entre as leis da natureza e os requisitos da razão sem rasgar a membrana osmótica entre matéria e mente.

A ambivalência filosófica do estatuto da imaginação, mediadora inconstante entre o pensamento e as sensações, porta da cognitividade e da ilusão, percorre a poesia caeiriana de modo estruturante. Na filosofia de transições de Espinosa, assistimos a este mesmo carácter dúplice da experiência, percebida mais ou menos adequadamente consoante a qualidade ética do corpo sentiente. Patamar inferior do conhecimento na *Ethica*, a imaginação expande o *conatus* humano se for aliada de afectos felizes. Como observa Cristofolini (1998), a exemplo de outros autores, a perspectiva espinosana da faculdade de imaginar olha para a primeira instância do encontro com o mundo enquanto fonte de erros e de receios, quando sujeita às contingências, mas também enquanto *virtus*, quando livre no seu exercício. Caeiro, que por imaginar deseja ser «cordeirinho» ou o «rebanho todo», vem para limpar os sentidos, as afecções, e ser muita coisa feliz ao mesmo tempo.

Desde o primeiro poema do *GR* está definido o impulso gnoseológico do conjunto. O pastor que nunca foi pastor, mas escreve *como se* o fosse, «quer fingir

¹ Brann, Eva T. H. 1991. *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Rowman & Littlefield Publishers, p. 32

que compreende» com o desejo de «ser muita coisa feliz ao mesmo tempo», inseparável de «imaginar, ser cordeirinho / (Ou ser o rebanho todo / Para andar espalhado por toda a encosta [...])» (AC, pp. 21-23). Este desejo configura a *cupiditas* espinosana, um dos afectos primaciais, definido como a própria essência do homem, o apetite consciente de si determinado a agir em prol da conservação. Na *Explicatio* deste afecto (EIII), Espinosa inclui no âmbito da *cupiditas* o apetite, a vontade, o impulso, ligados à consciência da afecção que os origina. Desde o início há a consciência de conservar uma ideação estética nascida do sossego das coisas naturais e justas que estão na alma «Quando já pensa que existe» e colhe flores, vida, sem dar por isso; quando essência e acção, a existência, se fundem. Nada impede a imaginação modelar de um corpo poético de ser clara e distinta.

O ponto de partida, o «como se», lembra o *As if* da teoria da ficção de Vaihinger¹. Quanto a este filósofo, o curso da natureza, inalterável, obedece a leis que são a sua vontade de ferro, embora o pensamento se lhes ajuste. Mas querer levar o prazer do entendimento, que transforma sensações em categorias, para além dos limites empíricos é não só irrealizável como «a very stupid wish» (p. 171).

Para Vaihinger, as ficções são estruturas mentais; ficcionar, fingir, é uma atividade da função lógica com força heurística. A natureza dessas ficções é diversa. A poesia é uma ficção simbólica ou analógica, cuja origem formal está no poder cognitivo de intuir uma nova qualidade através da experiência prévia de outras coisas. Toda a concepção se baseia em apercepções analógicas não erigíveis em sistema. Num texto de Mora, de 1912, as abstracções «são apenas elementos de que uma individualidade com um sistema nervoso superior carece *para poder viver*» (TFI, p. 94). Para o porta-voz de Caeiro, não tem fundamento «transformar um elemento pragmático em uma entidade concreta». O único mundo com que o filósofo pode lidar é o dos conteúdos sensoriais, sendo a experiência e a intuição superiores à razão humana. Os processos de pensamento são fenómenos biológicos, mecanismos ao serviço da vida. Assim, para Vaihinger

¹ Vaihinger, H. 2009. *The Philosophy of 'As if'*. Mansfield Centre, Martino Publishing

[...] *many thought-processes and thought-constructs appear to be consciously false assumptions, which either contradict reality or are even contradictory in themselves, but which are intentionally thus formed in order to overcome difficulties of thought by this artificial deviation and reach the goal of thought by roundabout ways and by-paths*». [pp. xlvi-xlvi]

Caeiro, na máscara do pastor, indica o atalho pessoano para pôr o pensamento a servir a existência particular, livrando-o de impasses metafísicos. Trabalha na submissão do registo estético da imaginação ao registo ontológico. A ontologia é precisamente a compreensão do verbo ser. Mas pode a imaginação furtar-se à contingência da ideação das percepções no caldo de não-proposicionalidade da sensação, projectar uma linguagem que sirva a não discursividade da experiência? Pode existir uma linguagem fiel ao não-proposicional?

Caeiro dá a entender que sim no poema XLVI do *GR*, a merecer particular atenção pelas pistas avançadas sobre a qualidade do cepticismo e da teoria do conhecimento que expõe:

*Deste modo ou daquele modo,
Conforme calha ou não calha,
Podendo às vezes dizer o que penso,
E outras vezes dizendo-o mal e com misturas,
Vou escrevendo os meus versos sem querer,
Como se escrever não fosse uma coisa feita de gestos,
Como se escrever fosse uma coisa que me acontecesse
Como dar-me o sol de fora.*

*Procuro dizer o que sinto
Sem pensar em que o sinto.
Procuro encostar as palavras à ideia
E não precisar dum corredor
Do pensamento para as palavras.*

*Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir.
O meu pensamento só muito devagar atravessa o rio a nado
Porque lhe pesa o fato que os homens o fizeram usar.*

[...]

*Ainda assim, sou alguém.
Sou o Descobridor da Natureza.
Sou o Argonauta das sensações verdadeiras.
Trago ao Universo um novo Universo
Porque trago ao Universo ele-próprio.*

*Isto sinto e isto escrevo
Perfeitamente sabedor e sem que não veja
Que são cinco horas do amanhecer
E que o Sol, que ainda não mostrou a cabeça
Por cima do muro do horizonte,
Ainda assim já se lhe vêem as pontas dos dedos
Agarrando o cimo do muro
Do horizonte cheio de montes baixos. [AC, p. 82-83]*

Caeiro pensa como dar-lhe o sol de fora e escreve não por determinação da vontade, de um arbítrio livre, mas porque o mundo lhe acontece aos sentidos. Assim se apresenta como elo de uma cadeia natural, regida por leis necessárias. Não é produto da contingência. É o *alguém* de uma descoberta de génio. Pode dizê-lo mal, *com misturas*, mas sabe o que deve sentir e que aquilo que sabe só é transmissível se *encostar as palavras à ideia*, única forma de aligeirar o peso do *fato* com que o seu pensamento se debate para atravessar para outra margem da vida, a das sensações verdadeiras do *Universo ele-próprio*.

Caeiro finge-se pastor de pensamentos contentes, originários do paralelismo de ideias-visões, de ideias-sensações, o que se depreende dos versos «Perfeitamente sabedor e sem que não veja / Que são cinco horas do amanhecer». Escreve perfeitamente sabedor de que existe na coexistência de duas paisagens, a do idear e a do ver. O saber perfeito da escrita encosta as palavras à ideia da sensação no entendimento de que uma ideia é sempre a ideia de uma coisa e que nenhum elemento na sua expressão se pode sobrepor a outro. O imperialismo de um desses elementos é sinal

de erro, de falsidade. O critério de legitimação da linguagem e da imaginação que valida a teoria do conhecimento caeiriana é a evicção desse imperialismo. Em Caeiro, tal como em Espinosa, pensamento e linguagem divergem. O conceito do pensamento corre paralelo ao conceito de extensão. Nunca aplicamos os nomes certos às coisas. O escólio da proposição 49 (*EII*) adverte o leitor para a necessidade de distinguir as ideias das palavras que as significam. Uma ideia implica afirmação ou negação, não consiste em palavras ou imagens. As palavras fazem parte do domínio da realidade corpórea e, como pensava Plotino, há que ter paciência com a sua atávica inexactidão para nomear o Ser. Daí a relevância de *encostar* as palavras à ideia.

Este intérprete da Natureza, de *ingenium* «o mais harmoniosamente disposto dentro de si que seja possível», é completo porque «conserva todas as relações do objecto interpretado» e perfeito porque «consegue fazer esquecer o objecto interpretado na própria interpretação» (*Páginas Sobre Literatura e Estética*, p. 28). Faz crer que não há corredores do pensamento da interpretação para o interpretado. Exclui a representação do mundo real.

A novidade caeiriana é querer transformar ler em ver; querer despertar o sistema nervoso do leitor da letargia da consciência divorciada do corpo, das sensações e percepções. Só por meio de um pensar que «é existir com os deuses e com a substância visível e harmónica do mundo» logrará tornar menos verdade que sentir «é existir a sós irreparavelmente» (*TFII*, p. 99). A intenção vem expressa quer no primeiro quer no penúltimo poema do *GR*, onde deseja que ao lerem os seus versos pensem que é «qualquer coisa natural – / Por exemplo, a árvore antiga» e, no final, lhes diz adeus quando «partem para a humanidade». Escreveu versos para mostrar a todos, para apresentar a existência, e não para a representar: «Escrevi-os e devo mostrá-los a todos / Porque não posso fazer o contrário / Como a flor não pode esconder a cor, / Nem o rio esconder que corre, / Nem a árvore esconder que dá fruto.» (*AC*, p. 85). Caso para dizer, como Elaine Scarry em *Dreaming by the Book*¹: «Imagining is an act of perceptual mimesis, whether undertaken in our own day dreams or under the instruction of great writers» (p. 6).

¹ Scarry, Elaine, 2001. *Dreaming by the book*. Princeton University Press.

Caeiro, argumentativamente estruturado por Mora e emotivamente incensado nas eulogias do discípulo Campos, que vão até tarde, até aos anos trinta, representa princípios, uma sabedoria que bebe os fundamentos na tradição das filosofias da Natureza que vêm da Grécia, regressam na Renascença, assumem expressão complexa em Espinosa e se preservam ainda hoje em interrogações milenares retomadas pela Física, área de grande interesse para Pessoa, a avaliar pelas obras de divulgação conservadas na biblioteca pessoal. Não que se declarasse definitivamente materialista ou empirista, mas a sede de realidade inclinou-o para uma nítida preferência pelas vantagens do mundo material. Mora, compendiador das intuições do mestre, escreve no estudo introdutório à metafísica:

[...]

4. Toda a filosofia labora num p[ri]meiro erro que consiste fundamentalmente em atribuir à Matéria qualidades que nos vêm de analisar ou «ter consciência» do nosso espírito, e num segundo erro maior que consiste em atribuir ao (nosso) espírito, à Consciência em geral, qualidades que provêm de termos cada um um psiquismo, o que afinal depende de termos, cada um, um corpo.

[...]

5. Quanto mais a evolução se complica mais complexo e nítido vai sendo o nosso senso da Realidade. Ela é cada vez mais real, mais material. [...] O espiritualismo, o idealismo são estados regressivos da mentalidade humana; como que saudades de épocas pré-humanas do cérebro em que o Exterior era menos complexo. A tendência espiritualista ou idealista é uma incapacidade de arcar de frente com a complexidade da Natureza. [...]

6. Querer encontrar às coisas um íntimo sentido, uma «explicação» qualquer é, no fundo, querer simplifica-las, querer pô-las num nível em que caíam sob um sentido só – o que aconteceu em épocas idas a bichos nossos antepassados pouco abundantes de sentidos. [TFI, pp. 8-9]

Note-se, no excerto citado, o ataque a noções gerais construídas sobre dados provenientes da confusão das esferas do sujeito e do objecto, alheias às conexões de cada psiquismo com um corpo, individual e de sensibilidade intransmissível. Arcar de frente com a complexidade da Natureza exclui as pretensões da tendência idealista ou espiritualista para encontrar o íntimo sentido de tudo numa explicação

reduzora da complexidade do real. Lembramos a proposição 13 da *EII*, segundo a qual o objecto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um certo modo, existente em acto, da extensão. No escólio desta proposição, Espinosa deixa claro que ninguém poderá compreender a união da mente e do corpo se primeiramente não conhecer a natureza do corpo, frequentemente alvo de uma consciência confusa.

O corpo humano é complexo, constituído por muitos indivíduos por sua vez complexos. Segundo a proposição 15, a ideia que constitui o ser formal da mente é por isso composta de inúmeras ideias. Cada mente difere das outras, em superioridade ou inferioridade, em razão da consciência do poder do seu corpo. A questão complica-se porque a mente percebe, juntamente com a natureza do próprio corpo, a natureza de muitos outros corpos, o que a prende a ideias que indicam mais a constituição daquele do que o conhecimento destes.

O materialismo da filosofia antiga parece estar por detrás de proposições fundamentais do *GR*: «O único sentido íntimo das cousas / É elas não terem sentido íntimo nenhum» (*AC*, p. 30) porque «a Natureza não tem dentro» (*ibid.*, p. 63). Entenda-se que Caeiro não destitui as coisas de sentido. Muito pelo contrário: «As cousas não têm significação: têm existência. / As cousas são o único sentido oculto das cousas» (*ibid.*, p. 75). O epicurismo de Lucrecio sustenta o mundo dos versos de Caeiro tal como inspira a *praxis* espinosana. Num artigo onde aprofunda a intertextualidade da poesia caeiriana com as églogas virgilianas e as conceções de Lucrecio, Maria Teresa Schiappa de Azevedo¹ trata o «bucolismo às avessas» do mestre, o seu sensacionismo, como «epicurismo tingido de cores modernas». Neste particular da modernidade, Lucrecio e Caeiro vão mais longe do que Espinosa, pois ambos admitem *avant la lettre* que o universo pode não ser eterno e infinito.

No livro V do *De Rerum Natura*², põe-se a hipótese de a matéria universal estar sujeita a nascimento e morte, de a terra e os céus estarem destinados à destruição. Como escreve Lucrecio no seu tempo, o mundo é jovem, não surgiu há muito e

¹ Azevedo, M^a Teresa Schiappa de, «Caeiro e a língua de Virgílio», *Colóquio Letras*, Nº 106, Nov. 1988, pp. 5-16

² Lucretius, 2001. *On The Nature of Things*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company

tem uma origem comparativamente recente. A porta da morte está escancarada ante o céu, o sol, a terra e as águas profundas do oceano.

Caeiro, num dos *Poemas Inconjuntos*, vai ao encontro dessa suposição: «Não creio no infinito, não creio na eternidade. / Creio que o espaço começa algures e algures acaba / E que aquém e além disso há absolutamente nada. / Creio que o tempo teve um princípio e terá um fim, / E que antes disso não havia tempo» (AC, p. 161). Sem querermos avançar pelo terreno das especulações actuais da Física sobre a *Singularidade Inicial*, para Andrei Linde «o mais intratável problema da cosmologia moderna»¹, o estado da investigação científica nesta área pressupõe a evolução do Universo desde a sua aparição, quem sabe segundo um programa incorporado no seio da matéria.

A vertente da especulação científica na obra pessoana é notável. Estão por estabelecer as conexões da sua poesia com os contributos da ciência no terreno da metafísica desde Einstein, cujas teorias o poeta conhecia. Tanto mais que é neste terreno que fertilmente se abrigam hoje as grandes questões metafísicas que sempre o desassossegaram. Caeiro aborda-as com um saber que Schiappa de Azevedo traduz, fiel à duplicidade do *sapere* latino, como pensamento e concomitantemente sensação, o que, quanto à autora, «permite [...] penetrar no âmago da filosofia epicurista [...]».

Com efeito, o conforto do homem isento de transtornos, assunto do prefácio do livro II do *De Rerum Natura*, que do santuário do seu entendimento olha para o afã dos outros em busca de eminência e de poder, sem perceberem que a única exigência da natureza é um corpo livre de dor e uma mente divorciada de medo e de ansiedade, coaduna-se com a casa branca e solitária do pastor no cimo do outeiro da sua aldeia, de onde vê «quanto da terra se pode ver do universo» (AC, p. 34). O pastor é do tamanho desta visão que as cidades fecham à chave, escondendo o horizonte e empurrando o olhar para longe do essencial. No final do prefácio, Lucrecio convida a dissipar as trevas em que suposições absurdas e ridículas lançam a mente na análise dos princípios da natureza inerentes ao seu aspecto fenoménico.

¹ Bogdanov, Grichka & Igor, 2010. *Le Visage de Dieu*, Paris: éd. J' Ai Lu, p. 116

A mudança de vida anunciada por Espinosa no início do *TIE* serviu estes propósitos, bem como a desconstrução caeiriana de tudo quanto aprendeu e quis raspar dos sentidos. Num texto de 1906, período de intensa reflexão metafísica por parte de Pessoa, encontra-se a origem do erro – que também «procede da ignorância (e da pressa)» - na «maneira de interpretar um facto pela sensação» (*TFII*, p. 233), o que falsifica o raciocínio. A maneira de interpretar acrescenta-nos à natureza de forma nem sempre adequada.

No livro III, o poeta romano (Pessoa reconhece-o apenas no ofício de filósofo) declara a mente, a inteligência, uma parte do indivíduo com o mesmo estatuto da mão, do pé ou dos olhos. Mente e espírito têm base material, consistem em substância material. Corpo e alma são gémeos, com raízes comuns indissociáveis sob pena de destruição. Nenhum dos dois é capaz de experienciar a sensação independentemente. No livro IV, onde nota, como Espinosa e Caeiro notarão, a dificuldade de desembaraçar os factos das opiniões duvidosas da mente, ataca a solução céptica quanto a este problema – um punhado de palavras vazias – e confessa plena confiança na sensação, nas evidências dos sentidos, como medida de aferir a verdade do conhecimento. Se assim não fosse, assistiríamos à ruína da razão e ao colapso da vida. No livro V, nega o providencialismo de uma divindade toda empenhada em dispor o mundo em função do ser humano. A criação assim concebida parece-lhe um disparate.

Quer em Espinosa, quer em Caeiro, o divino exprime-se nos seus modos e o ser humano, pese embora a sua complexidade, é só mais um modo entre outros. A diferença entre a pedra, a planta e o Eu não dá licenças metafísicas nem teológicas. O Professor Serzedas atesta-o, em *O Vencedor do Tempo*:

De modo que não tendo nós vantagem alguma sobre o átomo em absoluto, o que somos é mais complexamente limitados do que ele, donde segue que mais complexa e completamente devemos apresentar o sentimento e a vontade, estigmas da limitação. [*TFII*, p. 258]

Desta humildade comungou Bernardino Telésio no seu *De Rerum Natura Iuxta Propria Principia*¹, obra de 1565. O italiano inicia a sua exposição lamentando a soberba dos que, na investigação da estrutura do mundo, em lugar de observarem as

¹ Telesio, Bernardino, 2009. *La Natura secondo i suoi Princìpi* (texto latino a frente). Milano: Bompiani

coisas as imaginaram como a sua razão ditava que fossem, atribuindo-lhes propriedades *a priori* e não reconhecendo aos corpos que compõem o mundo aquela grandeza, dignidade e força que mostram ter. Amante e cultor de um saber inteiramente humano, afiança então seguir as coisas da natureza com os sentidos, por forma a não contraditar a ordem natural. Num manuscrito sem data, Pessoa volta a frasear estes princípios: «Os homens são demasiado inclinados a tomar os sonhos por coisas, coisas falsas por coisas verdadeiras e tomar a realidade *pelo nada*» (TFII, p. 203). Concordaria certamente com as palavras ditas por Caeiro a Campos: «quando o mundo material não tivesse outra vantagem, tinha a de ser visível» (PAC, p. 109). Como escreveu Dufrenne (1967, p. 436), «l'imagination est toujours, sur le plan empirique comme sur le plan transcendantal, puissance de visibilité».

O apelo das filosofias de raiz naturalista marca a reflexão pessoana sobre o acto de imaginar. O assentimento do engenheiro em relação ao dito do mestre é dado na facilidade com que repara em «que não se pode intrujar no material»; não há prova a que submeter o homem que afiança ter Deus na algibeira e, por isso, «mais vale o physico que o metaphysico» (PAC, pp. 109-110). Para Campos, a lição de Caeiro foi entrar pela casa dentro e mostrar que «uma mesa de madeira é madeira, madeira, madeira, e que mesa é uma allucinação necessária da nossa vontade industrial» (*ibid.*, p. 106). O que o desorienta num texto de 1930 sobre o homem «que cantava alegremente» a «materialidade, a morte, o não-além» é precisamente a alegria com que transmite aos outros coisas que «não dão senão pena ou horror a todos» (*ibid.*, p. 105).

Espinosa teve a mesma visão desapaixorada do mundo. No longo escólio da proposição 20 da *EV*, elenca as razões do poder da mente sobre os afectos, as emoções. Nota que as agruras do espírito e os infortúnios nascem apenas do amor excessivo a coisas mutáveis, precíveis, das quais nunca poderemos ser plenamente senhores. A eternidade espinosana configura o *unbeyond* cantado por Caeiro. Uma certa eternidade da mente não é outra coisa senão a *ipsa animi acquiescentia* derivada do conhecimento intuitivo de Deus, alcançado pelo aperfeiçoamento do intelecto que reconhece ser parte da natureza, cuja ordem segue.

De acordo com o capítulo 32 da *EIV*, enquanto inteligimos não podemos senão apetecer o que é necessário, nem, em geral, encontrar satisfação senão no verdadeiro. Assim, na medida em que compreendemos isto rectamente, o esforço (*conatus*) da

melhor parte de nós converge com a ordem de toda a natureza. É-se eterno do lado de cá, para Espinosa e para Caeiro, que ama a Natureza com a imediatez de uma «eterna inocência» apenas possível quando não fala «de si próprio e dos seus falsos pensamentos» (AC, p. 62). Na «estrada antes da curva», sabe que «Há beleza bastante em estar aqui e não noutra parte qualquer»; por isso, «Importemo-nos apenas com o lugar onde estamos» (*ibid.*, p. 101). Imagine-se o que está aqui como aquilo que nos constitui, com a força cognitiva dessa inerência.

É ainda Campos que contradita, de forma muito espinosana, a concepção de Natureza de Ardigò, que melhor se define por ser «a intra-existencia de uma cousa em todas as outras, a coexistencia transposta de uma cousa com as outras todas» e não «a continuidade de uma cousa com todas as outras» (PAC, p. 174). Segundo o primeiro axioma da *Ethica*, tudo aquilo que existe, existe em si ou noutra coisa. Pela definição 3 (EI), a substância é concebida por si e existe em si, sendo os modos afecções da substância, aquilo que existe noutra coisa, por meio da qual é concebido (EId5). Don Garrett¹ viu neste *in se* uma doutrina central na metafísica espinosana: «Inherence. Perhaps the most fundamental relation in Spinoza's metaphysics is the relation of "being in"» (p. 10). A escolha do termo inerência para designar o *in se* de Espinosa destina-se a distingui-lo da ideia de qualquer coisa espacialmente contida noutra e da ideia da relação das partes com o todo.

Garrett destaca na abordagem filosófica de Espinosa aquilo que caracteriza como «incremental naturalism» (p. 18), isto é, o projecto de integrar o estudo do ser humano, da mente humana mais particularmente, no estudo da natureza. Para Espinosa, de acordo com Garrett, «human beings are not contrasted with nature but are instead understood as entities governed by the same principles that govern all other things» (*ibid.*) Caeiro parece exprimir a intuição desta inerência: «Quando está frio no tempo do frio, para mim é como se estivesse agradável, / Porque para o meu ser adequado à existência das cousas / O natural é o agradável só por ser natural.» (AC, p. 130).

¹ Garrett, Don, 2010. «Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination», in *Interpreting Spinoza*, Cambridge University Press, pp. 4- 25

Caeiro é a «magia da essencialização» (PAC, p. 106). Não nos parece, assim, que subscreva cabalmente os modos de suspender o juízo da aporética pírrica. Duílio Colombini¹ assinala, no heterónimo «arauto da gozosa evidência de um mundo substancial» (p. 128), o diálogo preferencial com filosofias «centradas na questão da Substância» (p. 126), estruturado por um duplo *a priori* da «Substância como *quid* captado pelos sentidos» de um «sujeito de essência não problematizada» (pp.129-130). Com efeito, o *Guardador de Rebanhos* parte de um Eu de eleição, inquestionável, «a man of mankind», há muito anunciado e desejado por Pessoa.

Em 1912, no ensaio sobre a nova poesia portuguesa, vislumbra-se o «grande Poeta proximamente vindouro, que encarnará esse auge [da nova poesia], realizará o máximo equilíbrio da subjectividade e da objectividade» (*Prosa Publicada em Vida*, p. 153). O que mobilizava o interesse de Pessoa na altura era «a *espiritualização da Natureza* e, ao mesmo tempo, a *materialização do Espírito*, a sua comunhão humilde no Todo, comunhão que é, já não puramente panteísta, mas, por essa citada espiritualização da Natureza, superpanteísta, dispersão do ser num exterior que não é *Natureza*, mas *Alma*». A nova poesia estava obrigada a ser «puramente e absorvidamente metafísica», sem poetas de amor porque todo «o amor é além-amor, como toda a Natureza é além-Natureza» (*ibid.*, pp. 153-154). Plasticidade, exemplificada por Cesário Verde, e objectividade consistem nas virtudes maiores de «dar a impressão exacta e nítida [...] do exterior como exterior, o que não impede de, ao mesmo tempo, o dar como interior, como emocionado», e de a *imaginação* significar «pensar e sentir *por imagens*» (*ibid.*, pp. 152-153).

Materialização e espiritualização simultâneas, exterior dado como interior pela emoção, comunhão não panteísta no Todo, amor além-amor e Natureza além-Natureza evidenciam, por um lado, coordenadas do problemático terceiro género espinosano e, por outro, a vontade de um novo quadro conceptual, de uma terceira via – os paralelos entre Espinosa, Pessoa-Caeiro e as reflexões de alguns sectores da Física actual afiguram-se-nos pertinentes, já que a ontologia dos dois autores radica em modelos cosmológicos desta área da ciência desde a antiguidade.

¹ Colombini, Duílio, 1990. «Pessoa e Metafísica», *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos/Secção Brasileira*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida

Na *EV*, a proposição 21 assegura que a mente não pode imaginar nada, nem recordar-se do passado senão enquanto dura o corpo. Todavia, segundo a proposição 22, em Deus é dada necessariamente uma ideia que exprime a essência deste e daquele corpo sob a espécie da eternidade. Deus é causa da existência e da essência dos corpos, pelo que a mente humana não pode ser destruída juntamente com o corpo, dela permanecendo qualquer coisa de eterno (*sed jus aliquid remanet, quod aeternum est*). Pessoa, em 1906, escrevia: «Há em mim algo que não pode morrer. É verdade, mas isso não sou eu. Muito verdadeiro; existe *algo* em mim que não pode morrer.» (*TFI*, p.126). Mais tarde, em 1910, reflecte de novo: «As emoções vivem com os objectos que os causam e nada mais. O amor do corpo pelo corpo morre com o corpo, o amor do Espírito pelo Espírito com o Espírito dura para sempre» (*TFII*, p. 150).

Este *aliquid* eterno, dor de cabeça da exegese espinosana, depende no entanto de um certo modo de pensar a essência na existência, sem relação com a duração e com o tempo, com a contingência (*certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est*). A mente sente-se eterna por um acto do intelecto que vê na emoção simples, nos afectos felizes, o interior do exterior, o espírito da matéria e a matéria do espírito. Ver a essência do corpo refaz a essência da mente numa comunhão não panteísta com a Substância. Para Espinosa, esta eternidade a que só alguns eleitos chegam – vive-se do lado de cá, na consciência individual, particular, da transindividualidade e da imanência -, ganha-se no conhecimento das coisas singulares: «Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus» (*EVp24*).

O que o protorromantismo entendeu como panteísmo espinosano pode discutir-se a partir desta visão ampliada dos singulares. O real existe mediante um acto de observação, como depreende a teoria quântica dos campos, que se manifestam em partículas elementares cujo movimento obedece a uma informação subjacente, uma espécie de programa inscrito no âmago da matéria, sendo o real feito de consciência e de matéria. Mendel Sachs¹, no artigo *Maimonides, Spinoza, and the Field Concept*, assinala a similaridade entre o conceito de campo de Faraday, exemplificativa da teo-

¹ Sachs, Mendel «Maimonides, Spinoza, and the Field Concept in Physics», *Journal of History of Ideas*, Vol. 37, Nº 1, Jan-Mar 1976, pp. 125-131

ria aristotélica da matéria como «continuous distributions of potentialities and actualities of motion» (p. 125), e a exposição de Maimónides da interacção entre entidades corpóreas e incorpóreas. Compara depois o conceito de campo deste filósofo, com o qual Espinosa teve mais afinidades do que aquelas que admitiu, e o conceito de campo de Einstein (lido por Pessoa) para concluir:

The latter development in twentieth-century physics is in terms of viewing the universe as a closed system, without actual parts, not characterized by Aristotelean potentialities and actualities, but rather by a fully predetermined existential entity. [p. 125]

Jean Guitton¹, discípulo de Bergson, desde sempre intrigado com o que terá sido o último aforismo do filósofo – «o universo é uma máquina que produz deuses» (p. VII) – assinala o ano de 1927 como o mais importante para o salto epistemológico contemporâneo, que obriga a reformular os conceitos de matéria, espírito e realidade num quadro metarrealista passível de conciliar realismo e idealismo. No seu diálogo com os polémicos irmãos Bogdanov, que cunharam o termo de *metarrealismo*, Guitton confessa o apelo da noção para lidar com as referidas transformações teóricas. Com efeito, a teoria quântica obriga à reconfiguração das noções tradicionais de matéria e espírito de modo a esboçar uma representação do mundo que integre a recusa materialista de reduzir a natureza a uma projecção do pensamento e, ao mesmo tempo, a criatividade da mente, exaltada pelo idealismo.

Em 1927, Heisenberg anuncia o princípio da incerteza, Lemaître formula a teoria da expansão do universo e nasce no Congresso de Copenhaga a teoria quântica. Neste quadro metarrealista, perfilhado por Guitton, espírito e matéria formam uma única realidade, não cognoscível, a que preside no entanto um número limitado de constantes cosmológicas. Há um ponto de incognoscibilidade no infinitamente pequeno. O Muro de Planck continua inacessível. *Qui auget scientiam, auget dolorem*. Como Espinosa e Caeiro sabiam, a razão não tem a amplitude da intuição.

Pessoa, em 1906, intuía já que os problemas metafísicos também são inatingíveis pela ciência. O seu caminho, como o da filosofia, «não é partir do conhecido para o desconhecido, mas do desconhecido no conhecido para o desconhecido em si

¹ Bogdanov, Grichka, Bogdanov, Igor, Guitton, Jean, 2005. *Dio e la Scienza, verso il metarealismo*, Milano: Bompiani

mesmo» (*TFI*, p. 133). Em 1915, num escrito com espantosas premonições sobre linhas de investigação da Física actual, admite que a «verdade é da consciência para lá. “Deus” é a consciência da consciência, coisa que não podemos pensar» (*ibid.*, p. 45). A filosofia de Espinosa contempla o desconhecido da essência infinita de Deus, substância de infinitos atributos, dos quais alcançamos apenas dois, a *res cogitans* e a *res extensa*. Contudo, concentra-se no mundo finito, na vida, limiar da intuição ética. Caeiro opta igualmente por não dar saltos para fora da «realidade que não falta» (*AC*, p. 160), por não «falar de infinitos / Como se soubéssemos o que são ou os pudéssemos entender» (*ibid.*, p. 161). O conhecimento das essências singulares, das coisas singulares, simples, é para ambos o princípio da união com Deus-Natureza-Substância.

A imaginação de Caeiro enquadra-se na descrição da poesia como ligação da ideia e da forma «numa dupla unidade, unidade *imaginativa*, isto é, unidade que vem da fusão da emoção e da ideia que em sua essência é o acto de *imaginar*». Para além disso, «a imaginação depende da organização dos sentidos do indivíduo; um visual imagina de modo inteiramente diverso que um auditivo, um indivíduo de intensa vida interior e pouca atenção ao mundo externo, de modo diferente de ambos» (*Textos de Intervenção Social e Cultural*, p. 53). Caeiro é o olhar onde a realidade acontece, influenciador de civilização porque produto do psiquismo superior de uma época, média da excelência de todas as épocas. Um Eu fundante, um Eu-Coisa que suporta ontologicamente o discurso ético da poesia caeiriana, para José Gil¹ «o ponto de fuga de todos os devir-outros do processo heteronímico, sujeito-autor de todos os heterónimos, sujeito da escrita de toda a obra de Pessoa» (1993, p. 23). A dessubjectivação caeiriana, quanto ao filósofo português, serve o processo de singularização.

O guardador de rebanhos-pensamentos-sensações constrói-se quase como ideia-diapásão da radiação fóssil de uma Singularidade Inicial, fiel depositário de um código cosmológico acaso inscrito no seio da matéria desde o instante zero do Universo. Mora diz das sensações «*que estão dentro dos objectos*» e «são radiações dos objectos»; para o continuador filosófico do mestre, as células cerebrais são matéria; «*Radiam pensamento*», que talvez seja «*uma ondulação de outra especie*» (*OAM*, pp.

¹ Gil, José, 1993. *O Espaço Interior*. Lisboa: Presença

292-293). A sensação é o velo de ouro do argonauta Caeiro, a espiral áurea em que os matemáticos fazem repousar a estrutura da natureza. Mora, seu continuador, extrai as noções comuns, a fonte de conhecimento, dos sentidos e não da Consciência, à qual, por erro metafísico, se atribui verdade e realidade. Dela, Consciência, «não podemos fazer afirmação nenhuma, porque está fóra do alcance tanto dos sentidos como da intelligencia» (*ibid.*, p. 297). Contrariamente, os «dados dos sentidos são dados com exterioridade absoluta, com communidade entre os sentientes, e com verificabilidade» (*ibid.*).

Campos, em quem a sensibilidade e a inteligência vivem sobrepostamente, como «gemeos desavindos», diverge do mestre «não no fundamental instintivo e sensitivo», mas no «fundamental intellectual», já que a coincidência com «grande numero das sensações de outras almas» é um «universo exterior» que «nada prova da realidade absoluta do universo porque existe a hypnose collectiva» (*ibid.*, p. 131).

Caeiro, ainda no juízo de Campos, torna-se curioso pela «complexidade da simplicidade» de sensações-inteligências, «com um raciocinio proprio, com um poder critico proprio» (*ibid.*, p. 118). Crosse, o divulgador inglês do «materialistic mystic», do «non-subjectivistic mystic», lê nesta poesia que desloca todos os hábitos mentais, e desperta todas as nossas noções da sonolência, uma filosofia «at the bottom and at the top of it». Crosse nota a forma abstracta como Caeiro se faz poeta do «absolute Concrete». Sublinha a maneira intelectual de Caeiro ser, «devoid of imagination»; «his simplicity is full of intellectual complexity. He is poet purely of sense, but he seems to have his intellect put at his senses» (*ibid.*, p. 135).

Alguma crítica interpreta a metafísica antimetafísica caeiriana como radical negação ou abdicação de pensar a realidade. Mas há destrinças a fazer. Os versos desta argonáutica moderna, produto do casamento de intelecto grego com sensibilidade contemporânea, exibem o contrapensamento como contraideologia, mas não demonizam nem o pensar nem o conhecer. Apesar da vertigem da dúvida do criador Pessoa, do equacionar da verosimilhança de várias alternativas doxásticas, isto é, da validade de vários sistemas de crença, o que o aproxima do realismo modal de David Lewis, da aceitação da pluralidade de mundos, corre na poética de Caeiro o filão do sentir entendido como «pensar sem ideias» (*EC*, vol. X, p. 176). Trata-se de um ponto de intersecção ou de união entre modalidades de existir que por vezes conflituam no uni-

verso pessoano, esboçado sobre «contra-opiniões» e «desmascaramentos». Para o poeta múltiplo, «tantos homens» correspondem a «tant de sensations» (*TFI*, p. 121). No entanto, sabe que o «sentimento abre as portas da prisão com que o pensamento fecha a alma», que sentir «é compreender» e que «Compreender o que outra pessoa sente é ser ela», o que é «de uma grande utilidade metaphysica» (*ibid.*, pp. 176-177). O pensar sem ideias de Caeiro é este compreender.

Segundo Lewis¹, «we are all doublethinkers: we are disposed to think differently depending on what question is put, what choice comes before us, what topics we have been attending to» (p. 30). Como a crença é «compartmentalised and fragmented» (*ibid.*), não se trata de escolher entre um ou outro seu regime, mas de procurar um credo nas intersecções.

A sensação foi o credo pessoano, *maxime* em Caeiro. Ora firmado na convicção de que toda a percepção implica uma substância e de que «os sentidos são divinos porque são a nossa relação com o Universo, e a nossa relação com o Universo Deus» (*EC*, vol. X, p. 177), ora entregue, em 1935, a «sensações / Sentidas só com o imaginal-as / Que são mais nossas do que a nossa vida» porque «Ha tanta cousa que, sem existir, / Existe, existe demoradamente, / E demoradamente é nossa, é nós...» (*EC*, vol. I, Tomo V, p. 250).

Conforme o prefácio da segunda parte do *KV* (Curley, 1985), a sensação significa a consciência das modificações provocadas por outros corpos no nosso. Um corpo em movimento, numa rede de outros corpos, é o que movimenta a mente em passagens de uma menor a uma maior potência de existir. Num texto com data provável de 1924, Pessoa aproxima-se desta ideia nos seguintes moldes:

Cada ente, visto que é o que é por natureza, e por natureza sente que o é, tende a sentir-se o que é o mais completamente possível; e, como o que se sente, o sente através de distinguir-se dos outros, e, portanto, de estar em relação com outros, para sentir-se o que é o mais completamente possível, deve sentir-se o que é o mais relativamente, ou relacionadamente, possível.

Para se sentir o que é o mais relativamente possível, força é que seja o mais relativo ou relacionado que pode ser, e que seja assim relativo ou relacionado com a maior perfeição, ou intensidade, possível. [...] a Relação só é absoluta quando é com Todo o Relacionável, e só é inteira ou pura quando com cada relacionável é o mais possível, e o mais possível será o mais puramente possível.

¹ Lewis, David, 1986. *On the Plurality of Worlds*. Blackwell Publishing

Assim, para se sentir puramente *Si-próprio* cada ente tem que estar em relação com todos, absolutamente todos, os outros entes; e com cada um deles na mais profunda das relações possíveis. Ora a mais profunda das relações possíveis é a relação de identidade. Por isso, para se sentir puramente *si-próprio*, cada ente tem que sentir-se todos os outros, e absolutamente consubstanciado com todos os outros.

Ora isto não pode implicar fusão (de qualquer espécie) com os outros, pois assim o ente não se sentiria a *si-próprio* [...] Ser distinto dos outros-ele só pode dar-se sendo ele distinto de *si-mesmo*.

Para ser distinto de *si-mesmo* sem ser outros, porque nesse caso não seria *ele-mesmo*, nem ser *ele-mesmo*, pois então não se distinguiria, ele tem que ser nem outros nem *ele-mesmo*, ele tem que ser a *Essência de outros e de ele-mesmo* [...] [TFI, pp. 36-38]

Distinguir-se dos outros depende da relação, da mais profunda das relações, de identidade não fusional com eles, paradoxo explicado pela consubstancialidade de uma relação com *Todo o Relacionável*, apenas possível sendo *distinto de si-mesmo*. Leia-se ser *distinto de si-mesmo* como ser a *Essência de outros e de ele-mesmo*. Esta forma de sentir-se *Si-próprio* pode exemplificar o conteúdo da proposição 29 da *EV*: «Tudo o que a mente compreende do ponto de vista da eternidade, compreende-o não porque concebe a existência presente actual do corpo, mas porque concebe a essência do corpo do ponto de vista da eternidade» («*Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.*»). No escólio, Espinosa descreve os dois modos pelos quais concebemos as coisas como actuais: ora as concebemos apenas enquanto existentes num tempo e num espaço, ora as concebemos contidas em Deus, na Substância, resultando da necessidade da natureza divina. Este segundo modo corresponde à noção real, verdadeira, pois implica a intuição da essência eterna e infinita que nos envolve. Está ao alcance do homem *sentir-se* eterno. Espinosa, no escólio da proposição 23 (*EV*), usa o verbo *sentire* quando assevera que sentimos e experimentamos ser eternos (*At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse*). A filosofia de Espinosa é relacional. O *conatus* individual, o esforço para perseverar no ser, é o fundamento da virtude representada neste género superior de conhecimento. No percurso da virtude, nada é mais útil ao homem para essa conservação do que o próprio homem. A união de indivíduos na identidade da sua natureza, a que a razão não é contrária, eleva a potência de existir (*EIVp18scol.*).

Se Caeiro se empenha em subtrair a imaginação a hábitos e convenções, a atitude de não querer saber radica mais na epistemologia de estóicos e epicuristas,

com um critério de verdade assente nas sensações, do que nas teses de Pirro de Elis recolhidas por Timão. O paganismo consubstanciado pelo heterónimo deve muito a esse filão do pensamento, igualmente presente em Espinosa. Num fragmento sobre as «ordens de civilizações», Mora afirma: «Um [...] lucido só pode ser representado como estoico. Nosso unico deus hoje só pode ser o Destino. A scientia ajuda a isto. O estoicismo nossa velha theoria (como o epicurismo).» (*OAM*, p. 258). A avaliar pela exposição de Timão, discípulo de Pirro, somos constituídos de tal maneira que não sabemos nada de um mundo naturalmente indeterminado, sobre o qual nem as sensações nem as opiniões podem dizer verdades ou falsidades. Só resta, para viver em tranquilidade, não dar assentimento a nada porque tudo é irrelevantemente plausível. Mora lamenta também, nos textos sobre o paganismo, a «clareza de pensamento e, mais do que isso, a clareza na emoção» perdidas (*ibid.*, p. 151).

Ora Caeiro não tem filosofia, tem sentidos; vem limpar a Matéria, «Endireitar, como uma boa dona de casa da Realidade, / As cortinas nas janelas da Sensação / E os capachos às portas da Percepção / Varrer os quartos da observação / E limpar o pó das ideias simples...» (*AC*, p. 102). Sabe a verdade de um olhar nítido que compreende «a Natureza por fora» porque ser uma coisa é ser essencialmente superfície e até Deus é essa superfície. Esta escala de limpeza exige «a imaginação realista dos gregos antigos», terceira espécie de invenção, «nada do sentimento de commodidade imperfeita do mundo real», que vê «na adaptação ao real o criterio practico da felicidade». Esta terceira espécie de imaginação pretende «harmonizar a materia», procura conhecê-la, «saber-lhe as leis» e aprender «a obedecer á idéia de lei, e em cada fim encontrar a lei que rege esse fim» (*OAM*, pp. 201-202).

Os estóicos e os epicuristas, familiares a Pessoa e a Espinosa, apesar das diferenças de sistema, confiaram nas impressões dos sentidos, veículo de conhecimento da substância, das suas leis. Para Epicuro, segundo Diógenes Laércio (cf. Long & Sedley, Vol. 1, p. 87), as sensações, as pré-concepções - «noções armazenadas» - e as emoções eram critérios de verdade; ver e ouvir eram factos, tal como ter uma dor era um facto. Combater todas as sensações, quanto a Epicuro, nada mais era senão desfazer-se do padrão para julgar mesmo aquelas sensações que temos por erradas. Focar o pensamento numa impressão, observar tudo à luz da sensação, apreender as coisas submersas nas palavras, de modo a usar delas como ponto de referência contra a mera

opinião e constituir uma base de «sinais-inferências» da evidência, são o programa filosófico exposto por Epicuro numa carta a Heródoto (*ibid.*, pp 87-88).

Sandbach nota, em *Problems in Stoicism*¹, no capítulo sobre a *phantasia kataleptike*, que a *phantasia* dos estóicos é para Crisipo um acontecimento mental, uma impressão ou alteração que ocorre na psique quando alguma coisa se mostra ou se apresenta através dos sentidos, sendo *per se* cognitiva. Cita Aécio que, de acordo com Crisipo, a define como acontecimento desenrolado na mente, revelando-se a si e ao objecto que a causa. A *phantasia*, palavra etimologicamente oriunda de *phos*, luz, é aquilo que aparece, simultaneamente impressão dos sentidos e interpretação dessa impressão. Opõe-se a *phantastikon*, sonho da imaginação sem objecto externo. Enquanto para Crisipo *phantasia* e *Logos* são indissociáveis, para Zenão de Citium há estágios cognitivos. A *katalepsis*, *comprehensio* para Cícero, representava para o fundador da *Stoa* o momento de verdade.

Sandbach recorda o parecer de Pohlenz sobre a posição de Zenão: «Whether a presentation deserves credence is decided by Logos, which gives or withholds assent» (p. 15). O *Logos* sem *phantasia* não produz juízos sobre objectos exteriores, sendo o existente aquilo que causa a apresentação cognitiva. Mas os antigos estóicos, a crer em Possidónio, sublinhavam outra condição: «Soundness of Logos is a pre-condition for every act of cognition» (p. 16). Perante o problema de reconhecer se se estava perante conhecimento ou opinião, se as percepções mereciam crédito, os estóicos seguiam uma espécie de intuição do valor de verdade das apresentações cognitivas, marcadas pelas qualidades da evidência (*enargeia*) e da impressividade (*plektike*).

Pessoa referiu-se a Caeiro como o «meu phantasma». A designação recorda o termo com que os estóicos se referiam a uma impressão oriunda da mente, que neste heterónimo representa a potência do corpo viabilizada pelo valor cognitivo da imaginação. Pessoa, como Espinosa, tem uma teoria da imaginação em que linguagem, emoção e razão desempenham protagonismo filosófico. O poeta escrevia em 1915 que a palavra, só por si, «não conserva nada do mundo exterior» (*Páginas Sobre Literatura e Estética*, p. 36). Em 1913, definia a imaginação como «combinação intei-

¹ Sandbach, F. H. 1996. «Phantasia Kataleptike», in *problems in Stoicism*, London: The Athlone Press, pp. 9-21

ra de ideia e emoção», devendo a arte «dirigir-se a estas três faculdades, que não a uma ou duas delas isoladamente» (*ibid.*, p. 51). Em 1925, ano da revista *Athena*, onde Caeiro surge a público, nas suas reflexões estéticas confere à imaginação o papel de intermediária, «sendo de perto uma combinação de emoção e razão, tendo o carácter não rígido da emoção [...] e a frieza da razão» (*ibid.*, p. 39). Dirá ainda que a imaginação «nasce primitivamente da emoção, e da imaginação nasce depois a razão, como irmã» (*ibid.*). A arte resulta de um «instinto intelectual», em que o instinto colabora com a inteligência. Num texto provavelmente de 1915, descreve essa colaboração necessária de modo a anunciar a superioridade do conhecimento intuitivo de que o mestre dá sintomas quando entreviu o «Grande Segredo» da diversidade essencial da Natureza, acertando o «que devia ser a verdade» exatamente porque a não foi achar:

O instinto, pois, quanto mais forte for, mais pronta e exclusivamente se inteirará da essência do objecto, pois que o considera em ele próprio; a inteligência, quanto mais forte for, mais seguramente resolverá o objecto num sem número de ligações e de referências, aproximando-se, sim, das suas causas e efeitos, porém, afastando-se da sua essência. É por isto que se dá o caso, tantas vezes visto quantas estranhado, de um intuitivo entrar com tamanha segurança na compreensão de um assunto, de que um inteligente, por mais que o considere, e por mais que lhe vá acertando com os acidentes, não alcança a essência verdadeira. [ibid., p. 72]

Destacamos a completa coincidência destas afirmações com a relativização espinosana do segundo género de conhecimento, o das inferências da razão e das noções comuns, universais, em favor da *scientia intuitiva* das essências. Caeiro depura a imaginação, através da inteligência, na qualidade da intuição. A sua poesia é um raciocinar cerrado, um exercício de arremedo do pensar alheio, de lógica sarcástica, que começa ou acaba em riso: «Sempre que olho para as cousas e penso no que os homens pensam delas, / Rio como um regato que soa fresco numa pedra»; «Li hoje quase duas páginas / Do livro dum poeta místico, / E ri como quem tem chorado muito.» (AC, pp. 75, 62).

Espinosa seguiu o mesmo percurso. Firmou a mesma aliança entre imaginação e razão por forma a aceder ao terceiro género de conhecimento. Traçou uma via ética com estratégias de ironista. A aridez geométrica da *Ethica* é pontuada de farpas sarcásticas. A fama de impassibilidade e isolamento que os biógrafos do filósofo lega-

ram à posteridade silenciaram de algum modo a combatividade e o envolvimento na intriga política e religiosa do seu tempo, por vezes com risco de vida. Espinosa diz da doutrina finalista que é o asilo da ignorância, o meio de salvaguardar a autoridade pela manutenção dos indivíduos sob estupor. Ataca a confiança na debilidade da imaginação, que leva a confundir modos de imaginar com atributos principais das coisas. Atribui a maior parte das controvérsias à incorrecta expressão do pensamento e à má interpretação do pensamento alheio. Volta-se contra os que preferem condenar os afectos e acções dos homens em lugar de os entender como parte da natureza, tal como se apieda dos que sonham de olhos abertos ao acreditarem no livre arbítrio. Acima de tudo, lamenta aqueles que são considerados ímpios e heréticos por se entregarem ao estudo das coisas naturais de forma científica e não com reverência estulta ante a ortodoxia teológica.

Wendy Hamblet¹ vê na *Ethica* a obra poderosa de um ironista, difícil de seguir nas suas verdadeiras convicções, dado levar a cabo não apenas a desconstrução de tradições de pensar como uma autodesconstrução, ao questionar a herança cultural em que se formou. A perspectiva desta ensaísta aplica-se, quanto a nós, ao modo pessoal de se desconstruir através de Caeiro:

In his application of the rigors of logic according to the strictest mathematical certainties, Spinoza deconstructs the edifice of theological knowledge that formed the bedrock of his own intellectual being, the very beliefs that had been the focus of fervent study throughout his youth. But his writings also deconstruct the belief systems of his fellows, undermine all religious authority and render suspect all conceptual tradition in the West. Spinoza's writings may signal a conviction that one ought rely upon one's own intellectual abilities, to reason one's own way to the truth [...]

However, we could just as rigorously argue that the very act of deconstruction is a counter-movement against the hybris of human reason, a turning of reason upon itself to remind us that we cannot know what we believe ourselves to know. In leading us carefully and surely down the path of reason, from our origin in explicit definitions and simple, self-evident truths, only to force us to witness the collapse of our very reasons for holding those assumptions, and to force us to confront the absurdities implied by our own beliefs, Spinoza is re-enacting the Socratic elenchus. He is emptying us of our certainties and our delusions of the grandeur of human reason. Spinoza is nothing if not a know-nothing, in the tradition of Socrates. He is an ironist and moral philosopher. [pp. 4-5]

¹ Hamblet, Wendy C. «Spinoza: Ironist and Moral Philosopher», URL: <http://artsciweb.concordia.ca/ojs/index.php/gnosis/article/view/141>

Pessoa-Caeiro empreende esta mesma tarefa de passar a trama cultural modeladora da sua personalidade estético-filosófica pelo crivo de uma razão que se devora a si própria e se vira do avesso – já conhecemos a preferência do poeta pelo avesso de tudo. Aplica o raciocínio no desfazer de certezas das tradições conceptuais, obrigando a rever valores de todas as mundividências. Pessoa afirma com Caeiro a negação, marca da individuação. Vai no encaço da evidência, da nitidez de ideias, quintessenciando a lógica na intuição.

Na parte final da *Ethica*, chega-se à *scientia intuitiva* se das afecções do corpo, isto é, das imagens das coisas, se formarem conceitos claros e distintos. Pela proposição 14 da *EV*, a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, todas as imagens do corpo, se refiram à ideia de Deus-Substância. A imaginação, isto é, a capacidade de ser afectado, já não se esgota na opinião, mas ganha positividade. O que acontece com Caeiro é este trabalho mental velado, exaustivo no desmantelamento das crenças, para recuperar a inocência da ideia do corpo na mente. Trata-se de uma pedagogia da imaginação, gnoseologicamente estruturante de visões claras da existência. Salientamos, a este propósito, na poesia de Caeiro o *topos* da claridade, da nitidez: «O meu olhar é nítido como um girassol»; «qualquer coisa se aligeira em nós / E aceita tudo mais nitidamente»; «Num dia excessivamente nítido [...] / Entrevi, [...] / O que talvez seja o Grande Segredo»; «Bastar-nos-ia sentir com clareza a vida», etc. (AC, pp. 24, 59, 84, 77).

Dos laços entre imaginação e emoção depende o estado de beatitude. *Qualquer coisa se aligeira em nós* quando a imaginação se liberta ao «Passar a limpo a Matéria» e ao «limpar o pó das ideias simples...».

§ 2 A versão caeiriana da pastoral

Na maior parte do tempo certo do que sabe, trave mestra do lançamento de Pessoa num panorama poético nacional estafado, intelectualmente entrincheirado na categoria de poeta ingénuo e nos artifícios inerentes ao género pastoral, este heterónimo é a complicação de pôr a *imitatio* ao serviço da *mimesis*. A pastoral, modelo literário a que Caieiro se acolhe, serve de plataforma de desvinculação da influência de modelos verbais e de tradições estético-filosóficas para recriar a imaginação no acordo de mente e natureza. De certo modo, Pessoa limpa com Caieiro o terreno literário nacional para aparecer. Na entrevista de Vigo (AC, pp.199-202), considera insultuoso filiarem-no na corrente da *Renascença Portuguesa*, farta-se de rir ao ler o místico Pascoaes, e trata Junqueiro por «arranjador de frases», de uma religiosidade que «é uma léria». Tudo gente que ia fazendo obra com coisas que não queriam dizer nada. Aí se desvincula de rótulos. Não é materialista, «nem deísta nem cousa nenhuma». O materialismo que admite «é um materialismo espontâneo». No fim, numa afirmação aparentemente contraditória, confessa-se «perfeitamente e constantemente ateu e materialista», mas de um materialismo e ateísmo diferentes, que «só agora, em mim, encontraram o seu poeta».

Caieiro fala uma linguagem diferente, sem cargas simbólicas nem ideológicas. É poeta da matéria sem as implicações do sistema filosófico, sem a carga histórica do termo, e ateu de um Deus manifesto como modos particulares, como coisas. Caieiro «acentua o *eu*, o *mim*», sinal não de ostentação romântica do Eu, mas de um universo cuja dinâmica é a da erosão de todas as categorias, a que preside a imaginação de um sujeito que se autodesstitui. Pertence à raça dos libertadores, que «agem sobre os homens como o fogo, que queima neles todo o accidental, e os deixa nus e reais, próprios e verídicos [...]» (PIA, p. 154).

Se lê Cesário até lhe arderem os olhos e no *Pastor Amoroso* escreve variações de versos de Camões (AC, pp. 97, 95) - «Tem o cabelo de um louro amarelo de trigo ao sol claro, / E a boca quando fala diz cousas que não há nas palavras. / Sorri, e os dentes são limpos como pedras do rio»; «Se a não vejo, imagino-a [...] / Mas se a vejo tremo, [...]» -, desacredita nos poetas místicos o saudosismo de Teixeira de Pas-

coaes e, segundo um artigo de Helena Nery Garcez¹, o próprio António Nobre. Para esta estudiosa, o poema XXIV do *GR* contém a réplica a um dos poemas do *Só*. Caeiro exige a «aprendizagem de desaprender / E uma sequestração na liberdade daquele convento / De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras eternas», quando «afinal as estrelas não são senão estrelas / Nem as flores senão flores,/ Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores.» (AC, p. 58); parece, de facto, a resposta estética aos dois últimos versos «Da Influência da Lua»: «Lá vem a Lua, gratiae plena, / do convento dos céus, a eterna freira!». A reverência noutra lugar testemunhada a Nobre sofre aqui abalo. A frequência de comentários verrinosos em relação a certos autores da sua preferência virá não tanto de uma malevolência crítica – que acreditamos estranha ao poeta –, quanto da perfeição estética que goraram. Quedaram-se na fronteira de algo maior de que eram a promessa. Nery Garcez destaca a vontade caeiriana de correcção da tradição ao conceber de maneira nova a Natureza, mas remete a inovação a «um bombardeio de conceitos» (p. 186).

K. David Jackson, em *Adverse Genres in Fernando Pessoa*², integra Caeiro na linha da poesia metafísica inglesa pela *ruse* conceptual semelhante à de Marvell, pois escreve dentro do género contra ele: «In Caeiro's keeper of sheep, there lurks without a doubt a philosophical, ethical, and religious wolf in sheep's clothing» (p. 23). Nas palavras de Jackson, «Caeiro applies reason to reject rational analysis» (p. 118); a poesia do *GR*, «a pastoral allegory of epic, polytonal dimension and deep philosophical critique both of western poetry and thought» desenrola «the spiritual exercise of an unbeliever» (p. 127) no âmbito de um materialismo céptico que a expropria de transcendência e até de Natureza. O ensaísta conclui que «Caeiro is not a poet of Nature at all, but of mind» (p. 127).

Concordamos plenamente com o lobo que disfarça a complexidade teórica na pele de ingenuidade do cordeiro, artifício inerente ao engenho pastoral, mas contestamos a separação de mente e Natureza. Numa perspectiva espinosana, ao ser poeta da mente Caeiro é logicamente poeta da Natureza. Parece-nos residir aí a maneira

¹ Garcez, M^a Helena Nery. «O Discurso simbolista no Intertexto Pessoaano (de Fernando Pessoa e António Nobre)», in *Actas IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, Secção Norte/Americana*, 1988, Porto: Fundação Eng. António de Almeida

² Jackson, David K. 2010. *Adverse Genres in Fernando Pessoa*. Oxford University Press

nova, ética, de conceber a harmonia individual decorrente de perceber, com a proposição 13 da *EII*, que o objecto da ideia constituindo a mente humana é o corpo, ou seja, um certo modo, existente em acto, da Extensão. Na demonstração, Espinosa nota que se o corpo não fosse objecto da mente, as ideias das suas afecções não estariam em Deus, isto é, na Substância, essência actuosa de Deus. O corpo é um modo da Extensão, atributo da Substância, no plano da *natura naturata*. Segue-se, como corolário, que o homem é constituído de mente e de corpo e que o corpo humano existe, se o sentimos. Existe como parte da Natureza. No escólio, como já anteriormente assinálamos, reitera-se a união mente-corpo, apenas compreensível adequadamente, distintamente, se primeiro se conhecer também adequadamente a natureza do nosso corpo.

Para determinar em que medida uma mente humana difere das outras e de que modo lhes é superior, torna-se necessário conhecer a natureza do seu objecto, isto é, a natureza do corpo humano. Um conhecimento confuso das afecções do corpo origina flutuações de ânimo, instala na mente a confusão da dúvida. Ora Caeiro prefere «ver a Terra» a ver pensamentos (*AC*, p. 70). Tem o intelecto nos sentidos, o que torna «acrescentado», como «levar um copo à água das fontes», especular sobre o «sentido íntimo das cousas» (*ibid.*, p. 30). Pensa «com os olhos e com os ouvidos / E com as mãos e os pés / E com o nariz e a boca» e assim, de «corpo deitado na realidade», sabe a verdade e é feliz (*ibid.*, p. 42). Quando começa a estar confuso, encontra remédio: « [...] Meus pensamentos começam a estar confusos. / Mas o meu corpo, tocando nas cousas, entra nelas. / Sinto-me parte das cousas com o tacto / E uma grande libertação começa a fazer-se em mim, [...]» (*ibid.*, p. 129). Os pensamentos caeirianos pretendem-se sensações que agregam mente e corpo.

A rejeição da análise racional e a ausência de transcendência do materialismo céptico do *unbeliever* também nos merecem reparos. A atitude de análise não desaparece em Caeiro. No primeiro poema do *GR*, o poeta vê-se em recorte, desdobra-se em criador atento ao criado, à ficção de uma consciência exacta do mundo, no qual crê «como num malmequer». O motivo do desdobramento é retomado num dos *Poemas Inconjuntos*: «Pastor do Monte, tão longe de mim com as tuas ovelhas - / Que felicidade é essa que parece ter – a tua ou a minha? / A paz que sinto quando te vejo, pertence-me, ou pertence-te?» (*AC*, p. 152). Parte da resposta parece retomar a coerência da negação caeiriana - «Não, nem a ti nem a mim, pastor. / Pertence só à felici-

dade e à paz» -, que deixa intacta, inatribuível, a essência destas duas ideias, para logo de seguida reintroduzir a utopia de ter a consciência da inconsciência da ceifeira: «Nem tu a tens, porque não sabes que a tens. / Nem eu a tenho, porque sei que a tenho».

Caeiro não erra nem duvida porque não percebe demais, atendo-se à certeza de que «O que existe transcende para baixo o que julgamos que existe» (*ibid.*, p. 126). A transcendência imanentiza-se. O poeta quer erguer-se das verdades falsas para a liberdade, como o pastor amoroso decepcionado (*ibid.*, p. 98). Há, então, verdades verdadeiras, dependentes de saber ver, opostas às verdades falsas. A análise racional é uma constante da imaginação caeiriana. O cepticismo do heterónimo não é um ponto de chegada, antes uma profilaxia. Devemos aceitar como única filosofia, translucidamente, as «bolas de sabão» largadas «de uma palhinha», «Claras, inúteis e passageiras como a Natureza, / Amigas dos olhos como as cousas», e ninguém deve tomá-las por «mais do que parecem ser» (*ibid.*, p. 59). O que parece é.

Pertence à natureza da Substância existir, dar-se na luz da realidade imediata a quem sabe ver. Esta «química directa da natureza», daquilo que «é evidente», que «ali está» e que «é verdade», aligeira o peso da insularidade reflexiva (*ibid.*, pp. 136, 133). Quanto às classificações de materialista, místico ou qualquer outra, para Caeiro são apenas nomes. Inclina-se para a matéria por exclusão de partes, por uma questão de «lucidez natural»; «Cousa por cousa, o mundo é mais certo», pois se for erro será «um erro de toda a gente» (*ibid.*, p. 133). Relacionamos esta certeza, muito discutível, com o esclarecimento de Meyer no prefácio aos *Princípios da Filosofia de René Descartes* (Curley, 1985). Aí o amigo de Espinosa destaca o método matemático como mais conveniente para quem procura a sabedoria, uma vez que as definições, postulados e axiomas, depositários de conhecimentos prévios firmes, garantem o fundamento estável de onde derivar com maior grau de fiabilidade aquilo que é desconhecido. Assim se constrói o edifício do conhecimento humano, que de outro modo colapsa. As «cousas» são o axioma de Caeiro.

O poeta contorna pelo raciocínio lógico o facto de não saber se existe: «Da minha pessoa de dentro não tenho noção de realidade. / Sei que o mundo existe, mas não sei se existo. / Estou mais certo da existência da minha casa branca / Do que da existência interior do dono da casa branca». O corpo tem a vantagem de «ser visto por

outros», de se apresentar no meio da realidade, enquanto a «alma só pode ser definida por termos de fora», por «empréstimo da realidade exterior do Mundo» (AC, pp. 132-134). Ao poema da colectânea dos *Inconjuntos* a que os versos citados pertencem subjaz uma avaliação do idealismo. Assistimos, no diálogo com o «filósofo doente, filósofo enfim», ao desfilarmos de interrogações em que Caeiro revê, perante si próprio como ficção da reconstrução pagã da natureza, a consistência do argumentário de linhagem platónica. No entanto, não há vontade de afirmar um sistema contra outro. Muitas vezes, o tom destes poemas em que se esboroam edifícios teóricos com a mesma displicência com que Campos volta páginas igualmente inúteis do pensamento humano – *La suite au prochain zéro* (PAC, p. 55) – é o de quem se ouve pensar, alheado na corrente de um raciocínio que se quer espelho do «definido» e do «limitado», despido de «analogias, metáforas, símiles» (AC, pp. 161, 145). Neste aspecto, e atendendo à etimologia da palavra, até se pode declarar Caeiro um místico, já que o termo envolve secretismo, silenciamento. Cala a significação de todas as coisas no segredo, apenas visível para a audácia da razão, de que «ser uma cousa é não significar nada» (*ibid.*, p. 151).

Espinosa, que antipatizou tanto com os nomes como Caeiro e emblematicamente dedicou a vida a polir lentes de telescópios, por sinal de excelente qualidade, empenhou-se numa obra igualmente inacabada, póstuma, difícil de classificar e de entender. A sua filosofia partiu de um impulso ético vindo da Experiência, indiferente a sistematizações, mas sensível ao método e à prática. Nasceu de um pressentimento de modernidade, de um olhar exterior a dogmas, fixado na liberdade. Uma liberdade não colocada à distância da utopia, mas íntima de quem percorre a via da libertação indicada logo no § 1 do *TIE*, onde conta como rejeitou a vacuidade de tudo o que geralmente ocorre na vida, produto de uma imaginação transviada, que enreda o espírito na teia do inessencial, para viver sob o padrão da eternidade. Na exposição dos princípios da filosofia de Descartes, no excerto sobre a libertação de todas as dúvidas, explica como o francês chegou à conclusão de que erramos por darmos assentimento a coisas confusamente percebidas. O método de nos resguardarmos do erro consiste em assentirmos unicamente em coisas percebidas clara e distintamente, o que cada um de nós conseguirá desde que contenha a vontade nos limites do intelecto. Para distin-

guir o claro e o obscuro nas coisas que derivamos dos sentidos, temos de aligeirar a mente do peso de preconceitos absorvidos desde cedo.

A individuação espinosana vai ao encontro da individuação caeiriana. Os sistemas passam ao lado. Deus, essência actuosa, entra no plano da *Ethica* como incontornabilidade lógica, axioma matemático, quase o «conceito económico» pessoano, apenas sem a «burocracia metafísica» dos «padres das religiões todas» à sombra (*Textos de Intervenção Social e Cultural*, p. 228). Para Soares, Deus é a «inteligência», o «facto da relojoaria universal» que se torna absurdo contestar (*LD*, p. 249). Assim, concordamos com Schirmacher¹ (1983) quando aproxima Husserl de Espinosa na atitude de negarem a solução simplista de tomar partido e chamar a tudo ou mente ou matéria. O monismo é um método de aproximação: «Monism is not an intellectual construction which must be secured in dogmata. It expresses the simple experience of aliveness – the fundamental experience of body and soul». Presumimos em Caeiro esta mesma experiência fundamental.

Quanto ao bucolismo pastoral cujas regras se diz que Caeiro subverte, há a notar, por um lado, alguma indefinição do género, estudado por Empson² enquanto versões e, por outro, o fundo crítico de uma ficção própria de tempos de desagregação. O pastor de pensamentos também é o subterfúgio pessoano para criar distância intelectual da *mainstream* estética do seu tempo.

A poesia pastoral floresceu em Alexandria como artifício literário produto de um período de decadência do modelo grego da *pólis*, de transformações profundas. Traz o cunho do desgaste civilizacional, do cansaço da cidade e do repúdio de convenções. A exemplaridade heróica do drama e da epopeia cede lugar ao protagonismo simples dos detalhes da vida rural, asilo intelectual de poetas geograficamente e culturalmente deslocados, para quem idades douradas literárias se fazem pátria. O individualismo substitui-se ao sentido de pertença comunitária da democracia grega, diluído nas monarquias surgidas após a morte de Alexandre. O culto romano do género, por poetas originários de todas as partes do Império, lavra no desaparecimento da Grécia,

¹ URL: <http://www.egs.edu/faculty/wolfgang-schirmacher/articles/monism-in-spinozas-and-husserls-thought/>

² Empson, William, 1974. *Some Versions of Pastoral*. New York: New Directions Publishing Corporation

na ausência daquela natureza em que não se reparava e aonde não era necessário regressar. Pessoa sentiu-se pagão triste desta raça estética de cidadãos-fragmento de um mundo sem centro. A versão de Caeiro será o travo do sobressalto contemporâneo edulcorado numa *oikeiosis* por vezes difícil de sedimentar. Pope, em *A Discourse on Pastoral Poetry*¹, encontra o apelo do género não tanto na ideia de uma vida campestre como na encenação poética da sua tranquilidade. Torna-se então imprescindível alguma ilusão para expor o lado melhor da vida do pastor e esconder as suas misérias. Caeiro preserva a existência da raiz trágica do pensamento.

Afirmámos já como Pessoa se acomodou mal ao regime da *imitatio*, do circunlóquio estético. Afinal, «os pastores de Virgílio, coitados, são Virgílio / E a Natureza é bela e antiga», tal como o piano da senhora «é agradável mas não é o correr dos rios / Nem o murmúrio que as árvores fazem...» (AC, pp.45, 44). Com Caeiro, preferiu a essência da natureza, ainda presente na *mimesis* aristotélica, aos seus reflexos literariamente padronizados, imitáveis. Gadamer² relembra o significado original grego do conceito de *mimesis*, pitagoricamente derivado das regularidades matemáticas e das proporções cósmicas observadas na dança das estrelas que, para Aristóteles, ainda implica a revelação da harmonia universal. Quanto ao filósofo alemão, o significado da palavra grega consiste simplesmente em permitir que alguma coisa esteja aí sem se tentar fazer mais com ela, não se tratando de uma referência a um original, mas de uma transformação em que o pleno sentido depende de a coisa aparecer igual a si própria. O fenómeno mimético corresponde àquilo que designa como experiência da «não-diferenciação estética», numa percepção que o verbo germânico *wahrnehmen* muito apropriadamente coloca na esfera da verdade, do tomar como verdadeiro (cf. p. 29). A *cognitio sensitiva* de Caeiro foi esta *ars pulchre cogitandi* de que falou Baumgarten.

Schiller, poeta, dramaturgo e filósofo, estudante de medicina que assimilou conceitos psicofísicos relevantes para as suas perspectivas do homem em estado estético, aquele que cumpre a espécie no indivíduo, apresentou no ensaio *Über naive und*

¹ 2006. *The Poetical Works of Alexander Pope*. Vol. I, Elibron Classics

² Gadamer, Hans-Georg, 1986. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge University Press

*sentimentalische Dichtung*¹, de 1795, o tipo de percepção do poeta simples da natureza. Aí sentencia que o verdadeiro génio é necessariamente simples ou não é, de todo, génio; uma espécie de ovo de Colombo, emblema de todas as descobertas geniais. No modo de expressão do poeta simples da natureza, idêntico à criança pela qualidade ingénua do pensar, o signo desaparece na coisa significada e a linguagem deixa nu o pensamento. Estes argumentos iluminam a criação de Caeiro, sistema poético que cabe na descrição teórica. O mestre pretende ser a estranheza que, no ensaio de Schiller, a raros intervalos actualiza a intimidade grega com a natureza para perturbar regras e limites. Martinson² encara nestas reflexões, fundamentais para a consciência literária moderna, a proposta de a arte ser assumida como modelo filosófico-existencial vertido em três espécies de percepção estética, em três géneros poéticos, e numa tipologia antropológica em que estão em jogo realismo e idealismo.

O poeta alemão vaticina o desafio que Pessoa há-de empreender com o heterónimo. Depois de avaliar da improbabilidade de surgir, fora da saúde existencial grega, este género de poeta, uma vez que a natureza já não está no homem moderno, Schiller esboça o ideal de unir num mesmo homem o poeta simples, visual e realista, e o poeta sentimental, intelectual. Volta a trabalhar a estética kantiana de maneira a conciliar sensível e racional, consciência e mundo. Caeiro poderia ser esse homem pelo virtuosismo dialéctico com que investe o intelecto, toda a sua cultura filosófica, em manter logicamente firme a ilusão da ignorância, o que é uma forma não só de anunciar um território literário, novos parâmetros de valoração estética, como de exorcizar o espectro da influência. A reconstrução da sensibilidade pagã é também a fuga aos *ismos* dos contemporâneos de quem se sente muito distante, como confessa a Cortes-Rodrigues. Pessoa quis ser de todos os tempos e não como eles, de um tempo só.

Juliet Sychrava, em *Schiller to Derrida, Idealism in Aesthetics*³, responde à pergunta «How exactly can literature be naive?» (p. 8) com a tese de que a *naiveté*

¹ s.d. *Schillers philosophische Schriften und Dichtungen*. Deutsche Bibliothek in Berlin URL: <http://archive.org/>

² Martinson, Steven D. 2005. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. New York: Camden House

³ Sychrava, Juliet, 1989. *Schiller to Derrida, Idealism in Aesthetics*. Cambridge University Press

pode ser redescrita como «non-conformity to a preferred aesthetic» ou «the way in which a text stands in relation to a dominant critical aesthetic [...] an inarticulacy or recalcitrance with respect to an established system of critical evaluation.» (pp. 196-197). A ingenuidade é um artefacto intelectual, uma categoria mais ideológica do que estilística. Serviu a Pessoa-Caeiro para sair enquanto poeta das contingências de uma arte canónica e afrontar com um «nada luminoso», *in fieri* da consciência estética pela sensação sempre individual, a possibilidade de fechamento num qualquer panteão. Este Eu arquetípico, espuma de séculos de civilização, demarca-se do *homo vulgaris*, dos *poetas falsos*, dos *filósofos* doentes e doidos, dos políticos da cidade, das religiões, dos *opinion makers* de todas as esferas da vida. Esses abafam «toda a existência da terra e do céu» e enchem os dias com a pequenez do relógio, «pequena cousa de engrenagens», ruído da *durée* que acorda o pastor de ideias, no poema XLIV do *GR*, e por um instante o tresmalha do seu contentamento na vacuidade de «um sossego como se nada existisse» (*AC*, p. 80). Neste poema, Caeiro torna-se o *vencedor do tempo*. O «pensamento em si», o «íntimo pensamento basilar na percepção», está «fora do tempo e do espaço» (*TFII*, p. 257).

A poesia de Caeiro diz que há um modo de ser triste e um modo de ser feliz. A ética de Espinosa concentra-se numa idêntica valorização da vida, do finito. O poeta trai, desde o início do *GR*, na saudação cordial aos que o lerem, no desejo de que o pensem como «qualquer cousa natural», uma estratégia retórica onde a *phantasia* combina *ekphrasis* e *enárgeia* para persuadir o leitor dessa felicidade e encaminhá-lo para a sua fonte. Ruth Webb, em *Ekphrasis, Imagination and Persuasion*¹, alude à relevância da conexão entre fantasia e linguagem na filosofia helénica, explorada com mais detalhe na epistemologia estóica. Para Webb, «what enargeia, and thus ekphrasis, seek to imitate is not so much an object, or scene, or person in itself, but the effect of seeing that thing [...]» (p. 127). As duas figuras retóricas assim explicadas constituem a força dinâmica de uma linguagem que opera transformações no estado mental do ouvinte ou do leitor. Recorda que, segundo uma fonte de Diógenes Laércio, a *phantasia* estaria na raiz da linguagem através da mediação do pensamento,

¹ Webb, Ruth, 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Ashgate Publishing Limited

com a impressão a surgir primeiramente e depois o pensamento, para expressar a experiência da impressão por palavras. A linguagem serviria então como meio de comunicar *phantasiai* da mente de um orador à mente de um ouvinte, que actualizaria imagens retidas na memória e, assim, sensações da realidade.

A autora cita Kathy Eden sobre a imaginação, que partilha propriedades com a percepção e o pensamento, representando a imagem a conjugação de sensação e intelecto. Quintiliano, no capítulo II do livro VI da *Institutio Oratoria*¹, traduz a *phantasia* grega pelo termo latino *visiones*, faculdade de representar com tal fidelidade os objectos ausentes que acreditamos tê-los sob o olhar (cf. p. 152). O tratadista romano descreve o homem de muita imaginação como aquele que consegue restituir com verdade todas as circunstâncias de uma acção, emprestando visualidade a discursos que dizem menos do que fazem ver; a enárgeia, para Cícero *illustratio*, confere-lhes a qualidade da evidência.

A poesia de Caeiro centra-se nas evidências. Ilustra. Segue, por sistema, o processo de descrever visões, de devolver pela imagem a coisa ausente no seu conceito, expondo-a à percepção directa do leitor. Observa-se essa intenção quando ironiza os poetas que dizem do «lunar através dos altos ramos [...] que ele é mais / Que o lunar através dos altos ramos». Como não sabe o que pensa, «O que o lunar através dos altos ramos / É, além de ser / O lunar através dos altos ramos, / É não ser mais / Que o lunar através dos altos ramos» (AC, p. 71). O particular é predicado com o particular porque cada coisa ocupa uma só região de espaço num dado tempo, enquanto os universais dizem respeito a entidades repetíveis. Tudo na natureza é irrepitível. Uma flor amarela não é igual a outra flor amarela. O particular, na relação de predicação, predica-se a si mesmo, sendo o seu próprio referente. Os particulares não são exemplo de entidades metafísicas pré-existentes.

Não é só na *Ethica* que as proposições desfilam. O conteúdo proposicional da poesia de Caeiro reduz-se a alguns enunciados fundamentais: a Natureza é partes sem um Todo (ideia fulcral da epistemologia estóica); as coisas são o sentido íntimo das coisas e não têm significação, só existem; os pensamentos são sensações e pensar

¹ Quintilien, 1865. *Oeuvres Complètes*. Tome Deuxième, Paris: Garnier Frères

é ver. Os poemas são variações, sem fuga, a este tema. Pelo menos, há uma tentativa, bem-sucedida na coletânea do *GR*, de não resvalar das implicações destes postulados para «maneiras de dizer». Uma das implicações fundamentais da recusa da metafísica e da linguagem é a afirmação do monismo no cumprimento linguístico do princípio de identidade entre Ser e existir, ponto de partida do edifício espinosano. Cada singular é o seu universal. Como acertadamente nota Judith Balso¹, no enunciado «uma pedra é uma pedra» não se diz duas vezes a mesma coisa: «Le second terme de la proposition ne réitère pas le premier. L'énonciation crée une différenciation: une pierre est une pierre, c'est-à-dire pas autre chose qu'elle-même» (p.71). Estes enunciados são performativos, defendem uma concepção filosófica na ficção de uma escrita que acontece de fora, sem intencionalidade do sujeito.

Sob a capa da tautologia, das recorrentes tautologias caeirianas, debate-se o problema metafísico dos universais. A posição de Caeiro parece corresponder à variante extrema do nominalismo, a uma ontologia de uma só categoria, a dos particulares concretos. Os universais são mera questão linguística. Segundo Loux², para os primitivos nominalistas «talk about universal is just talk about the elements of a language» (p. 74); quanto à relação ontológica com o mundo, «the referential force of its constituent terms enables a subject-predicate sentence to correspond to the world» (p. 64). A ontologia de Caeiro reside na força referencial de versos que se conjugam em torno de um enunciado-chave: «Basta existir para se ser completo». Aparece nos *Poemas Inconjuntos*, em mais um exemplo de *micro-ars poetica*, onde apresenta o que escreve como poemas-coisas, todos diferentes porque «cada coisa que há é uma maneira de dizer isto» (AC, pp. 104-105). Pronuncia-se sobre a dificuldade de explicar a alguém a alegria da epopeia quotidiana de descobrir a «Espantosa realidade das coisas», a essencialidade na finitude. Desvenda igualmente o segredo do *mistério de existir* no verso «só para ouvir passar o vento vale a pena ter nascido». Pensa-o «sem esforço / Nem ideia de outras pessoas a ouvir-me pensar; / Porque o penso sem pensamentos [...]».

¹ Balso, Judith, 2006. *Pessoa, Le Passeur Métaphysique*. Paris: Seuil

² Loux, Michael J. 1998, 2002. *Metaphysics, a Contemporary Introduction*. London and New York: Routledge

No poema de abertura do *GR*, a imaginação aparece ao serviço da construção do heterónimo como aquele que não só «quer fingir que compreende» a realidade, como sobretudo a quer dar a ver a quem lê. Terá, para isso, de falar à imaginação passiva de homens que não entendem a linguagem da Natureza por «ela não ser linguagem nenhuma...», como noutro poema do conjunto esclarece. Quase se diria que se instala no domínio da *ideia ficta* espinosana, que abre o horizonte dos possíveis, como estratégia maiêutica.

A fundação do Eu caeiriano desenrola-se na refundação da subjectividade do leitor. Simula colocar-se ao nível da «estupidez de sentidos dos outros» para os guiar até ao que dissimuladamente quer que saibam sobre si próprios. Num dos *Poemas Inconjuntos*, esclarece a diferença qualitativa da sua consciência, de sujeito imune à arbitrariedade das crenças pela disciplina da sua imaginação poética: «Nasci sujeito como os outros a erros e a defeitos, / Mas nunca ao erro de querer compreender demais, / [...] Nunca ao defeito de exigir do mundo / Que fosse qualquer coisa que não fosse o mundo.» (AC, pp. 130-131). Caeiro admite uma diferença de grau entre ele e os outros para sugerir a libertação de um erro fundamental, o de se acrescentar ao mundo. Como poeta-intérprete, pretende ensinar que há que manter os sentidos fiéis à inefável exterioridade da Natureza sob pena de falhar o Ser da existência, «porque dar-nos mais seria tirar-nos-nos» (*ibid.*, p. 33). Nem sempre o consegue e confessa-o: «Nem sempre consigo sentir o que sei que devo sentir» (*ibid.*, p. 82). *Omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*. Lembramos, neste passo, o § 17 do *TIE*:

Mas porque é necessário viver, enquanto nos ocupamos em seguir este fim e enquanto trabalhamos por reconduzir o entendimento ao recto caminho, somos forçados, antes de mais, a admitir como boas algumas regras de viver estas a saber:

- I. *Falar ao alcance do vulgo e fazer tudo aquilo que nos não impeça de atingir o nosso objectivo. Porque, por aí, podemos adquirir não poucas vantagens, concedamos quanto for possível à sua capacidade intelectual. E acrescenta que, por tal maneira, encontraremos orelhas amigas para ouvir a verdade. [...]*

Caeiro fala ao alcance do vulgo, concede à sua capacidade intelectual, procura orelha amiga no repositório de imagens comum a todos. Quase se diria querer transformar as imagens em noções comuns, investi-las de valência universal. No poema inicial do *GR*, expõe-se o estado de tristeza quando a noite entra «como uma borboleta pela janela» através da analogia com a imagem do «pôr de sol». O elemento natural, objectivo, é aqui recordado à imaginação; torna-se presente pela sua ideia a fim de fazer compreender, por associação com imagens retidas na memória, um conceito abstracto. Qualquer representação subjectiva da tristeza é reconduzida, da abstracção, à concretização ou particularização de uma imagem assim trazida à mente. Substituem-se conceitos por elementos naturais desgarrados que valem como operadores no cenário de um exercício de lógica. Os exemplos repetem-se. Regatos e árvores determinam os conceitos de simplicidade e de calma; a bola de sabão ilustra «translucidamente uma filosofia toda» (*AC*, p. 59).

Em Espinosa, imaginar consiste, segundo a demonstração da proposição 9 da parte IV da *Ética*, em ter ideias mediante as quais a mente considera uma coisa como presente, o que indica tanto o estado do corpo humano como a natureza da coisa externa, embora esta última em menor grau. Caeiro atribui o papel de auxiliar didáctico, cognitivo, à faculdade de imaginar. Espinosa admite o mesmo papel para as ficções no § 56 do *TIE*, onde afirma a possibilidade de dar a entender que a terra é redonda por intermédio da imagem de um meio globo ou de uma metade de laranja. As ficções têm utilidade desde que não se confunda a ideia com o seu ideado.

Embora haja desvalorização do domínio empírico da imaginação, o da passividade permeável a generalizações erróneas, em favor do domínio das ideias verdadeiras, Espinosa não deixa de integrar essa dimensão como ponto de partida do *Método* que permite distingui-las das outras percepções. A teoria da imaginação implica uma evolução das perspectivas expostas no *TIE*, onde, apesar das recomendações contra os seus enganos, se pressentem as valências desse primeiro género de conhecimento, já que a emenda do intelecto impõe que se estabeleçam todos os modos de percepção a fim de conhecermos as nossas forças e a nossa natureza. Ora a *imaginatio* conta-se entre as forças da nossa natureza, do nosso corpo, definido na Parte II da *Ética* como modo que exprime a essência de Deus *ut res extensa*.

Se Espinosa alerta, no apêndice da I Parte da *Ética*, bem como em muitos outros passos da obra, para a falácia de tomar as afecções da imaginação pelas próprias coisas e cair em erro, igualmente postula que imaginar é uma afirmação de existência. É pela imaginação, pelas ideias das afecções do corpo, que nos tornamos conscientes do nosso Eu actual, existente num espaço e num tempo, e percebemos a modalidade fenoménica do mundo. O risco está em universalizar ou transcendentalizar esse modo de presentificação da realidade.

Caeiro afigura-se-nos o exorcismo desse mal. Daí negar validade representacional a inferências sistémicas sobre a experiência dos sentidos, porque nada mais afirmam senão a contingência e o afastamento da ordem causal da natureza. O poeta reconhece: «O Universo não é uma ideia minha,/ A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha» (AC, p. 127). As sensações devem ficar-se, portanto, pela sua particularidade. Essa é a única garantia de manter os particulares percebidos fora da ilusão de um nome e de uma personalidade que desvirtuam o seu *quid* de essencialidade. A ideação da *imaginatio* espinosana equivale a esta intuição caeiriana de que a sensação é verdadeira se a tomarmos por aquilo que é e não tentarmos extrapolar do modo como manifesta a realidade. As percepções não serão ilusórias se não as interpretarmos fora do seu alcance epistémico. No escólio da proposição 17 da Parte II da *Ética*, esclarece-se que a mente não erra por imaginar, mas por carecer da ideia que exclua a existência das coisas que imagina a si presentes. Na demonstração da proposição 35, Espinosa clarifica, num parêntesis, serem as mentes a errar e não os corpos.

A imaginação, como faca de dois gumes que é (auxiliar cognitivo, fonte de criatividade ou de erro, de actividade ou de passividade), desvia por vezes o poeta que deseja «por imaginar, ser cordeirinho» para ilusões que agradariam aos sentidos, para fantasmas que desenraízam da ordem das coisas. A consciência dessa oscilação exprime-se no poema XLVI do *GR*: «E assim escrevo, ora bem, ora mal, / Ora acertando com o que quero dizer, ora errando, / Caindo aqui, levantando-me acolá, / Mas indo sempre no meu caminho como um cego teimoso» (AC, pp. 82-83). Acertar com o que quer dizer levanta o problema da linguagem, que Espinosa, no § 88 do *TIE*, associa às debilidades da imaginação, do primeiro género de conhecimento:

Depois, como as palavras são parte da imaginação, isto é, como concebemos muitas ficções porque as palavras se compõem confusamente na memória devido à disposição do corpo, portanto, não se deve duvidar que também as palavras tal como a imaginação podem ser causa de muitos e grandes erros a não ser que nos precavamos delas com grande esforço.

Na *Ética* o tema da linguagem é retomado. No escólio da proposição 47 da Parte II, Espinosa afirma serem a essência infinita de Deus e a sua eternidade conhecidas de todos. Todas as coisas existem em Deus e, portanto, é possível deduzir um grande número de coisas que conheceremos adequadamente para chegar ao terceiro género de conhecimento. Se em certos homens a ideia de Deus não é clara, isso deve-se a trocarmos-lhe o nome, ou seja, ligam o nome de Deus às imagens das coisas que estão habituados a ver. Um dos exemplos fornecidos pelo filósofo para explicitar a ideia de que todas as coisas estão em Deus, apesar dos mal-entendidos, é o de se compreender perfeitamente o que um homem quer dizer quando grita que o seu quintal voou para a galinha do vizinho. Espinosa conclui que os erros e as controvérsias se originam na incorrecta aplicação dos nomes às coisas, na expressão inexacta do pensamento pelas palavras.

A dificuldade em *ser próprio* de Caeiro, e a conseqüente tristeza dessa passividade, advém do esforço de precaver-se dos muitos e grandes erros originados pelas palavras. No poema XXVII do *GR*, lamenta precisar da linguagem dos homens, que «dá personalidade às cousas,/ E impõe nome às cousas», para falar da Natureza (AC, p. 61). Desgosta-se, no poema XLV, com as «Tristes das almas humanas, que põem tudo em ordem, / Que traçam linhas de cousa a cousa,/ Que põem letreiros com nomes nas árvores absolutamente reais» (*ibid.*, p. 81). Num dos *Poemas Inconjuntos*, declara não haver vantagem em «pôr nomes errados às cousas,/ Nem mesmo em lhes pôr nomes alguns» (*ibid.*, p. 122).

O nominalismo de Caeiro está em consonância com a premissa espinosana de que as ideias claras e distintas dependem de conceber a existência nos seus particulares. As ideias confusas nascem de uma concepção geral do que existe, da indiscernibilidade de universais e particulares. Como nota o filósofo no § 55 do *TIE*, a diferença entre a essência de uma coisa e a essência de outra é a mesma que há entre a sua respectiva existência ou actualidade. No § 58 da mesma obra, alerta para que quanto menos se conhece a Natureza, mais facilmente se ficciona, dando como exemplos as

ficções de que as árvores falam ou que homens se transformam em pedras ou fontes, entre uma infinidade de outras coisas no género. O conteúdo do poema XXVIII do *GR* tem uma surpreendente semelhança com os argumentos deste parágrafo. Caeiro satiriza os poetas místicos, «filósofos doentes», exactamente por construírem a ficção de que «as flores sentem», «as pedras têm alma» e «os rios têm êxtases ao luar». Infe-re que «É preciso não saber o que são flores e pedras e rios / Para falar dos sentimen-tos deles» e determina que «Falar da alma das pedras, das flores, dos rios, / É falar de si próprio e dos seus falsos pensamentos.» (AC, pp. 62-63).

A filosofia de Espinosa e a poesia de Caeiro identificam a vontade com o poder intelectual de afirmar ou de negar, isto é, de dar ou não assentimento às ideias que elaboramos sobre as afecções do corpo. A negação caeiriana, atitude central de quem chega para «Repor no seu lugar as cousas que os homens desarrumaram / Por não perceberem para que serviam» (*ibid.*, p. 102), opõe uma versão melhor da imagi-nação, construtiva porque despersonalizada, às más ficções do modo de existência da multidão, intra-ordem comum da natureza. Quanto a Macherey (2011, cf. pp. 56, 68), uma existência a decorrer sob a lei de um sujeito que faz depender a intelecção do mundo de um sistema de representações de que é o centro pouco fiável. Caeiro dá conta dessa fragilidade do sujeito quando põe o guardador de rebanhos a responder à pergunta do viandante sobre o vento que passa: «Nunca ouviste passar o vento. / O vento só fala do vento. / O que lhe ouviste foi mentira, / E a mentira está em ti» (*ibid.*, p. 43).

Espinosa e Caeiro parecem não adoptar o *cogito ergo sum*, certeza inicial de Descartes. Ficam-se pela resposta cartesiana à pergunta sobre o que é uma coisa que pensa: «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui con-çoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent» (*Oeuvres de Descartes*, p. 22). Preferem partir da Substância, que um chama Deus e o outro chama «as coisas». Até alcançar a esfera da *intima essentia rei*, do conhecimen-to das essências das coisas singulares, próprio da *scientia intuitiva*, o sujeito tem de firmar-se na coexistência de imaginação, intelecção e intuição. Na epistemologia espinosana, a imaginação, primeiro género de conhecimento, vive entre «la dévalua-

tion de la quotidienneté et sa promotion ontologique», segundo Jean-Marie Vaysse¹. As sensações de Caeiro vivem também entre «Todas as opiniões que há sobre a Natureza» e o poder de promover esteticamente a «realidade tão real» das cousas sem gente (AC, p. 138). A sua pastoral salvaguarda o poder da imaginação de se perder na deriva das opiniões, a capacidade de ser afectado pelas coisas, na definição espinosana.

§ 3 O valor ontológico da imaginação

O papel da complexa teoria da imaginação na epistemologia espinosana é incompreensível sem o substrato ontológico que a orienta, como muitos ensaístas observaram já. Em Caeiro assistimos à mesma interdependência destes planos. De acordo com Judith Balso em *Pessoa, Le Passeur Métaphysique* (2006) «Le visible chez Caeiro ne doit donc pas être compris comme un ‘ce qui est vu’, mais comme une non-soustraitibilité de l’être à la pensée, fondée sur le caractère homogène de la pensée et de l’être» (p. 46).

Na Parte II da *Ethica*, a mente apresenta-se como a ideia do corpo, modo que exprime de forma determinada – trata-se de uma coisa singular existente em acto – a essência de Deus-Substância. Pela proposição 12, nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente (*nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur*). Na perspectiva de Espinosa, o corpo humano, composto de inúmeros indivíduos, por sua vez também compostos, é continuamente afectado das mais diversas maneiras pelos corpos exteriores de que precisa para se conservar (*ut conservetur*) e pelos quais é como que regenerado (*a quibus continuo quasi regeneratur*). Assim, de acordo com a proposição 15, a ideia constituindo o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de grande número de ideias. Na demonstração, preparatória da proposição 16 e dos seus dois corolários, reitera-se que a ideia do ser formal da mente é a ideia do corpo, composto de muitos indivíduos igualmente compostos, resultando a ideia do corpo humano das muitas ideias das partes que o compõem.

¹ Vaysse, Jean-Marie, 2004. *Totalité et Finitude, Spinoza et Heidegger*, Paris: Vrin, p. 99

A proposição 16 introduz o espinho gnoseológico, uma vez que a ideia de qualquer modo pelo qual o corpo humano é afectado pelos corpos exteriores envolve a natureza do corpo exterior a par da natureza do corpo humano. Sempre que somos afectados por um corpo exterior, percebemos a natureza de muitíssimos outros corpos juntamente com a natureza do nosso, o que desemboca no problema de as ideias das nossas afecções indicarem mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores (soa como uma afirmação kantiana). Parece haver o risco de perder nesta dinâmica – quase labirinto da cognoscibilidade – a parte mais relevante dos nossos encontros com o mundo. A proposição 25 esclarece que a ideia de uma afecção do corpo humano não implica o conhecimento adequado do corpo exterior e a proposição 27 acrescenta que não implica, igualmente, o conhecimento adequado do próprio corpo humano. Isto porque, como lemos na proposição 17, a mente contempla o corpo exterior como presente a si só até o corpo de que é a ideia ser afectado por uma afecção que exclua a presença do objecto. A mente poderá contemplar, então, com o auxílio da memória, como se estivessem presentes, os corpos exteriores que afectaram uma vez o corpo humano.

Entram, pois, em cena as imagens das coisas e o alerta da proposição 28 quanto à falta de clareza e distinção das ideias das afecções do corpo humano enquanto se referem exclusivamente à mente. A felicidade das imagens, citando Blanchot¹, vem de serem «une limite auprès de l'indéfini» (pp. 345-346). A poesia de Caeiro dá sinais deste impasse: «Mas eu, com consciência e sensações e pensamentos, / Serei como uma coisa? / Que há a mais ou a menos em mim? /Seria bom e feliz se eu fosse só o meu corpo - / Mas sou também outra coisa, mais ou menos que só isso» (AC, p. 172).

O corolário da proposição 17 apresenta as imagens como afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos exteriores como presentes, ainda que não os reproduzam em figuras. Espinosa passa de imediato a explicar a origem do erro: as imaginações (*imaginationes*) da mente, em si, não contêm qualquer erro, ou seja, a mente não erra por imaginar, mas só quando confere existência às coisas que imagina presentes. Esta concepção surge no escólio da proposição 15 da Parte I dos *Principiorum Philosophiae*. *Error non est quid positivum*. Justifica-se o erro como privação de

¹ Blanchot, Maurice, 1955. *L'Espace Littéraire*, Paris: Gallimard

liberdade, isto é, como uso incorrecto da vontade. Para o prevenir, Espinosa recorda as duas espécies de modos de pensar; o *modus percipiendi*, de que fazem parte sensação, imaginação e entendimento, e o *modus volendi*, de que fazem parte desejar, afirmar, negar e duvidar.

O erro não nasce da percepção nem da imaginação, mas do assentimento dado ou do valor de verdade que atribuímos às representações. Não há o menor problema em imaginar um cavalo alado, desde que se entenda que não existe. Se Caeiro sabe tão bem o que é a Natureza é porque descobriu que ela não existe como «*pensamento do ‘conjunto’*» ou «*ideia do ‘total’ das cousas*». Pode continuar a falar dela dentro dessa inexistência conceptual, pois «a recompensa de não existir é estar sempre presente» (AC, p. 154). Diríamos melhor: pode continuar a imaginá-la, a ser afectado por ela enquanto flores e árvores, a manter a ficção sobre um conceito que sabe não existir. Espinosa refere-se a esta capacidade da imaginação como virtude da mente, dotada de uma faculdade de imaginar livre (*EIIP17scol*). Pessoa, em 1907, expunha o mesmo conceito. Sob o título «*Creative Imagination*», definia: «Imagination is the name given to the mind’s power of producing images which do not correspond to an external excitation» (*GLI*, p. 179).

Pensamento do conjunto, ideia do total, são cavalos alados em relação aos quais Caeiro mede bem as distâncias na menorização da linguagem a que com zelo se aplica. A ignorância caeiriana atém-se somente a noções deste tipo. Tem consciência, mas isso não o obriga a ter teorias. O esforço e o cuidado de sistematicamente negar validade a pensamentos e nomes, dado que «Ser uma cousa é não ser susceptível de interpretação», inscreve a subversão caeiriana contra a pluralidade de narrativas para lidar com a existência, umas mais totalitárias do que outras, no gesto inaugural de Espinosa, quanto a Christopher Norris (1991), de abrir caminho à separação dos reinos completamente distintos do sentido e da verdade. A exegese espinosana das Escrituras, no *TTP*, faculta essa via. De forma irónica, a aversão caeiriana às estratégias de significação e o silenciamento imposto pela sua poesia têm laivos de um ritual de fechamento da verdade. A radical incomunicabilidade da experiência de individuação assim o exige e o pastor de pensamentos intenta guiar-nos para essa libertação.

Maurice Blanchot (1955) descreve a palavra poética como recuo do mundo, palavra de ninguém, oposição à linguagem comum e à linguagem do pensamento.

Escreve o autor: «en elle le monde se tait; les êtres en leurs préoccupations, leurs des-seins, leur activité, ne sont plus finalement ce qui parle. Dans la parole poétique s'exprime ce fait que les êtres se taisent» (p. 38).

A ignorância do mestre soa por vezes dogmática. Na entrevista de Vigo (AC, pp. 199-202), o interlocutor do «mais original» dos poetas portugueses observa: «Fala sempre em frases dogmáticas, excessivamente sintéticas, censurando ou admirando (raro admira, porém) com absolutismo, despoticamente, como se não estivesse dando uma opinião, mas dizendo a verdade intangível». Caeiro empenha-se em proteger a intangibilidade da verdade do pronunciamento de opiniões, recusando assentir em ideias do padrão mais débil de conhecimento, de forma quase mais severa do que a de Espinosa.

No longo escólio da proposição 15 dos *Princípios de Filosofia de René Descartes*, o filósofo encontra alguma vantagem em o nosso poder de afirmar se estender das coisas percebidas clara e distintamente às percebidas de qualquer outra forma. Apesar de tudo, é uma espécie de acção. O filósofo explica que assentir, mesmo em coisas confusas, é uma relativa perfeição. Parece-lhe evidente que é de longe melhor para o homem assentir em coisas confusas e exercer a sua liberdade do que permanecer sempre indiferente, no grau mais baixo da liberdade (*in infimo gradu libertate manere*). Todos os modos de pensar são perfeitos se considerados em si mesmos. Só os modos da vontade, faculdade de afirmar, negar ou duvidar, podem ser mais ou menos perfeitos do que outros. A imperfeição vem de ficarmos pelo grau ínfimo da *potentia volendi*, mantendo a mente na incapacidade de distinguir verdade e falsidade e de atingir a melhor liberdade, que compete à natureza humana (*Quare rebus confusis assentiri, quatenus quid positivum est, nihil imperfectionis, nec formam erroris continet: sed tantum quatenus eo optima libertate, quae ad nostram naturam spectat, et in nostra potestate est, nos nosmet privamus*). O erro, ou falha em conter a vontade nos limites do intelecto, é privação de liberdade em relação ao homem e negação em relação a Deus, isto é, negação da essência.

Os três géneros de conhecimento espinosanos são formas de graduar o exercício da liberdade, numa escala que vai do ínfimo ao óptimo. O primeiro, o da imaginação, é inadequado enquanto se foca nas ideias das coisas singulares como consequências sem premissas. No *TIE* e na *Ethica*, a *cognitio primi generis* é causa de fal-

sidade porque, conforme o escólio da proposição 29 da *EII*, a contingência determina a mente que assim não conhece as concordâncias, diferenças e oposições entre as coisas. Segundo o escólio 2 da proposição 40, formam-se noções universais a partir de objectos singulares representados pelos sentidos de modo confuso e sem ordem para o intelecto. A linguagem, sinal precário das coisas, entra neste cômputo.

Goetschel (2004) chama a atenção para as diferentes genealogias de universais em Espinosa, o que traz nova feição ao debate entre nominalismo e realismo: «the status of universals depends on the class of knowledge from which a particular notion originates» (p. 42). Embora Espinosa subscreva «some kind of conceptual realism, he does so only in a manner that conceives universals as grounded in concrete knowledge of individuals» (p. 42). Os universais fundam-se numa base material. A razão espinosana enraiza-se na diferença dos singulares, «resists dissolution into abstract universalism» (p. 42). Para Goetschel, «the ‘purity’ of one’s thought is the ‘purity’ of one’s life» (p. 39). A qualidade dos universais depende da qualidade dos particulares. Pessoa simula em Caeiro esta univocidade. A prosa dos seus versos conta a história de um Orfeu desmistificador das farsas de Caronte e de Cérbero, que olha todos os dias de frente para Eurídice porque o mistério é ela andar sempre à superfície e só se desvanecer quando se fecham os olhos sobre «o lugar onde estamos», onde tudo «é definido, tudo é limitado, tudo é cousas». A pureza do pensamento e da vida de Caeiro consiste em *ver*, que é a ciência de *reparar em e dar por* essências singulares, o que anula a morte.

Como tivemos ocasião de afirmar, os espectros metafísicos de Pessoa não adormecem completamente neste idílio do pensamento-visão. O Infinito, o tempo, o mistério assomam discretamente. As grandes questões metafísicas não se deixam vencer facilmente. Seria precipitado e inexacto ler em Caeiro apenas *the bright side of life*. No poema XXII do *GR* lemos: «Às vezes, de repente, bate-me a Natureza de chapa / Na cara dos meus sentidos, / E eu fico confuso, perturbado, querendo perceber / Não sei bem como nem o quê...»; na calma simplicidade que cultiva, aparecem, como «bolhas de água / Que nascem e se desmancham», a «vaga saudade» e o «vago desejo plácido». O sono da consciência é despertado pelo relógio do poema XLIV do *GR*, que introduz o ruído do tempo no seu «esquema». Até o poder ontológico da visão põe em dúvida: «Estou lúcido como se nunca tivesse pensado / E tivesse raiz, ligação

directa com a terra, / Não esta espúria ligação do sentido secundário chamado a vista» (AC, p.128).

A forte presença do tema da morte faz com que a poesia do heterónimo se assemelhe a um método de lhe ser imune, no que converge com a ética de Espinosa, que traduz eternidade por fruição da existência. A filosofia de um e a poesia do outro são a prova mais cabal de que «não há razão nenhuma para nada existir» (*ibid.*, p. 123). Uma das consequências extremas desta asserção é a de que a morte não pode existir. À interrogação «Medo da morte?» Caeiro responde com uma perspectiva atomista: «Acordarei de outra maneira, / Talvez corpo, talvez continuidade, talvez renovado, / Mas acordarei. / Se até os átomos não dormem, por que hei-de ser eu só a dormir?» (*ibid.*, p. 117). Assim, purificar a vida é neutralizar o impacto destes pensamentos, quando afloram aqui e ali. Para isso dispensa «tudo menos o que se vê». Quer pensar nas coisas como coisas, sem «separá-las de si próprias, tratando-as por presentes» ou «reais»; quer «Vê-las sem tempo, nem espaço» (*ibid.*, p. 169). Esta intimidade com a essência das coisas singulares torna irrelevante o facto de não sermos necessários à realidade e de a morte ser «o desprezo do universo por nós» (*ibid.*, p. 136). É talvez a experiência de a alma ser a consciência que a força universal tem de um corpo ser diferente dos outros corpos, hipótese lançada num dos *Inconjuntos* para solucionar a dúvida sobre onde se está no meio de tudo.

Tal hipótese aproxima-se do conteúdo das proposições 3 e 20 da *EII*. A primeira diz ser dada necessariamente em Deus – a tal *força universal* – a ideia tanto da sua essência como de todas as coisas que necessariamente decorrem da sua essência. O homem, unidade de mente e de corpo, é um modo de Deus; a sua essência é constituída por certas modificações dos Seus atributos. A segunda diz haver em Deus uma ideia ou conhecimento da mente humana, a qual resulta em Deus e se refere a Deus da mesma maneira que a ideia ou conhecimento do corpo humano. O homem é uma perspectiva peculiar dessa *força universal*, uma sua modalização. Caeiro parece tê-lo percebido no epitáfio que escolheu: «Ponham na minha sepultura / Aqui jaz, sem cruz, / Alberto Caeiro / Que foi buscar os deuses... / Se os deuses vivem ou não isso é convosco. / A mim deixei que me recebessem» (AC, p. 175).

Nem cristão nem judeu, o Deus de Espinosa *qua Substantia, sive natura* (*naturans et naturata*), convive bem com este paganismo. Caeiro, ao deixar connosco

a decisão de dar ou não vida aos deuses, isto é, de igualmente prepararmos a calma simplicidade, isenta das mentiras dos homens, pela qual Deus nos amará e nos dará «um rio aonde ir ter quando acabemos» (*ibid.*, p. 33), põe à prova a eficácia retórica de uma poesia destinada a fazer-nos ter consciência de que os deuses recebem quem se deixou viver como «humanidade natural» (*ibid.*, p. 137). O Deus de Espinosa ama-se em nós, na perfeição da nossa mente, quando não nos fechamos no primeiro género de conhecimento, numa imaginação que subjuga o uso da vida ao que se ouve dizer, às más ficções da experiência vaga. A poesia de Caetano parece-nos uma longa exposição dos limites e riscos do não distanciamento da passividade deste tipo de encontro, incontornável, com o mundo. Não se trata de o transcender, mas de preservar as *rerum imagines* nas *mentis imaginationes*. O primeiro género de conhecimento, conforme o concebe Espinosa, aparece tematizado noutros textos pessoais.

*O Eremita da Serra Negra*¹, conto intelectual que remonta aos anos de 1909-1910, anuncia os desencantos pessoais com as más ficções do pensamento. Trata-se da «extinta personalidade literária e filosófica» de Carlos d'Araújo, retirado das improficuas especulações de «trabalhador-teorista». Queimou «a obra filosófica ainda incompleta» e «retirou-se, definitivamente, para a sua aldeia natal», num exílio a lembrar o de Caetano. Reclina-se de noite para meditar no «doloroso mistério do mundo» e no quanto «ficamos à mesma infinita distância da verdade e da felicidade» por causa da «dúvida negra e absoluta», mal que acentua o paradoxo de tudo parecer «criado sem nexos, [...] nem fim», aparecido para desaparecer. A inconformidade perante tal perspectiva «impensável, [...] incrível, [...] de nos endoidecer» conduz o misto de monólogo e de diálogo, em que entram o pessimista e o eremita para passar em revista a propedêutica do cepticismo, com referência a Sócrates e ao *Quod Nihil Scitur*² do médico-filósofo de Tuy, Francisco Sanchez.

As posições assumidas no breve tratado do médico filósofo sobre a dificuldade de conhecer a essência das coisas aparentam-se a algumas considerações centrais do heterónimo. Sanchez pretende cingir-se ao estudo das coisas, «fundar uma ciência firme», não «cheia de quimeras e de ficções alheias à verdade do assunto». Sabe que

¹ Pessoa, Fernando, 2012. *O Mendigo e Outros Contos*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 41-54

² Sanchez, Francisco, 1955. «Que Nada se Sabe», in *Tratados Filosóficos*, vol. I, Lisboa: ed. IAC, pp. 15-17, 97-99, 155-157

«o conhecimento perfeito exige um cognoscente perfeito, e também devidamente disposto o cognoscendo». O Ser não é acessível aos sofismas e confusões da linguagem. Para Sanchez, Poética e Retórica exercitam a loquacidade inútil, o mistifório. Quanto à filosofia, «parece semelhante à Hidra de Lerna», que nenhum novo Hércules consegue vencer; «Cortada uma cabeça, surgem logo cem, sempre mais ferozes». Sanchez, tal como Caeiro, conclui que todo o conhecimento vem dos sentidos, «juízes certíssimos de tudo», ao contrário da razão, «falaz e obscura». A cautela caeiriana de não ir para além da realidade imediata converge com a ideia do autor espanhol, segundo o qual fora dos sentidos «tudo é confusão, dúvida, perplexidade, adivinhação: nada há certo. O sentido só vê as coisas exteriores; não as conhece». Esclarece que com a palavra «sentido» se refere aos olhos, guias da mente: «A mente considera as coisas aceites pelo sentido. Se este foi enganado, também ela». Sanchez e Caeiro expõem «o meio de saber tanto quanto é compatível com a «humana fragilidade». Espinosa construiu, de igual modo, uma obra filosófica no cenário desta compatibilidade.

N'O Eremita da Serra Negra, a preocupação com a justiça e com «sermos felizes todos e iguais» move Carlos d'Araújo, que intenta «descrever as horrorosas circunstâncias metafísicas» causa do abandono de reflexões inúteis. Acaba por sentimentalizar o pensamento, perder o vício da lógica, permanente «círculo vicioso». Raciocina-se, sente a reflexão. Neste passo encontra-se com a definição pessoana dos terceiro e quarto graus da poesia lírica, este último o mais raro, onde se integra o poeta superior, pela ironia intelectual, a que Caeiro dá vida literária. Com efeito, o poeta do terceiro grau, «ainda mais intelectual», despersonaliza-se ao «sentir estados de alma que realmente não tem, simplesmente porque os compreende»; o seu temperamento «está dissolvido pela inteligência». O do quarto grau, «mais intelectual ainda mas igualmente imaginativo», sente e vive «os estados de alma que não tem directamente» (*Páginas sobre Literatura e Estética*, pp. 57-59). Imaginação e intelecto são elementos indissociáveis na construção pessoana do emotivismo, nesse raciocinar-se muito próximo do sentido da proposição 15 da *EV*, segundo a qual quem se conhece a si e aos seus afectos de modo claro e distinto ama Deus, isto é, vive acompanhado da ideia da Substância.

O conto termina com conselhos inspirados na linha de pensamento das filosofias estóica, epicurista e espinosana de que há sinal na poesia do mestre: «Vive tu a

tua vida, [...] não sejas vivido por ela. No bem e no mal, no bem-estar e no infortúnio, sê o teu próprio ser»; «Faze o que for mais difícil ao teu ser, sendo dele o fazê-lo»; «O Universo és tu...». Alguns excertos ligam-se mais intimamente a Espinosa, à sua epistemologia que visa o *amor Dei intellectualis*. Diz-se a determinada altura que o «mal da vida é a gente saber por ouvir. Mas este mal é o nosso maior bem».

Caeiro escreverá que «nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar» (AC., p. 147). Ora o primeiro género de conhecimento espinosano (*EIIp40scol.2*), como vimos, abrange noções universais erroneamente extraídas não apenas da experiência vaga, das percepções fragmentárias, confusas, mas também da circunstância de ter ouvido ou lido palavras que suscitam a recordação das coisas correspondentes, a partir das quais forjamos ideias-opiniões desligadas da noção da sua causa. No entanto, esse primeiro género é uma etapa na reforma do entendimento que, segundo o escólio da proposição 17 da *EIV*, traz consigo a dor – «Qui auget scientiam, auget dolorem».

Os homens, apesar de verem e aprovarem o melhor, preferem ceder à comodidade da opinião e silenciar o apelo mais espinhoso da razão. «Não penses demais, porque a compreensão da eternidade é a antecâmara da dor». Este conselho do conto do eremita parece uma variante da máxima citada por Espinosa, intensificada noutro lugar da narrativa pelo imperativo de tornar-se afim do céu, «completo em grandeza e amor», para o obter. Quer para o autor deste exercício intelectual que desdobra o repertório metafísico de Pessoa, quer para Espinosa, a questão está em atingir a via da liberdade pela perfeição de um intelecto que não nasce «pertencendo a um systema ou a uma philosophia, nasce pertencendo a um cerebro e a um systema nervoso, e estes teem um modo de sentir e não uma religião, ou uma esthetica, ou uma moral qualquer.» (*EC*, vol. X, p. 434).

Na prosa filosófica da década de dez, corpo, alma, natureza entram com frequência em raciocínios-bastidor das teses de Caeiro. Em *O Mendigo*¹, outr conto recentemente editado, o «atónito» pode dar conselhos porque é «antiquíssimo» e porque «o que conhece é superior como pai para o que ignora». Caso para lembrar como,

¹ Pessoa, Fernando, 2012. *O Mendigo e Outros Contos*, Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 21-30

para Espinosa, só o conhecimento define a potência da mente. O mendigo lastima a «ignorância adquirida» dos homens e considera milagre «o facto essencial e pasmoso das coisas [...] realmente serem». Nas suas divagações, problematiza a Natureza – que se transcende a si própria – como espírito, isto é, ideia «de uma realidade de que essa ideia é uma ideia». Admira-se «ingenuamente da natureza ser sempre tão mesma e tão diferente». Observa que a «felicidade era em nunca ter separado humanidade da natureza» e que o «sentido da natureza é Deus».

Espinosa assevera, na proposição 7 da *EI*, que pertence à natureza da Substância existir. O Nada é inconcebível. Caeiro, guardião de ideias-sensações mantém o pasmo de haver ser em lugar de nada. Deseja ser «o pó da estrada», «os rios que correm», «os choupos à margem do rio» (*AC.*, p. 51). Sabe que o que «vemos das cousas são as cousas» e que «a única casa artística é a Terra toda / Que varia e está sempre boa e é sempre a mesma» (*ibid.*, pp. 58, 72). Tem uma poesia «natural como o levantar-se vento...», erigida sobre «o corpo mais corpo que pode haver» porque está feito com a alma (*ibid.*, pp. 47, 153).

Na proposição 17 da *EI*, Espinosa apresenta Deus como causa imanente, não transitiva, de todas as coisas. Segundo a proposição 22 da *EII*, a mente humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias destas afecções. As ideias da mente são ideias das ideias das afecções que se referem a Deus-Substância. A frase onde Deus se identifica com a natureza, no conto *O Mendigo*, é de imediato seguida por esta outra: «Sonha com o teu corpo todo». Num dos *Poemas Inconjuntos* de Caeiro, «o que faz rir a valer é que nós pensamos sempre noutra cousa, / E somos vadios do nosso corpo» (*AC.*, p. 159). Mais adiante na narrativa, a personagem do *atónito* associa a Natureza à «acção visível do Espírito-Universal», mas um espírito «corpo de Deus». Alma e corpo são um só e as almas são «Corpos de outro género que vivem para além do espaço e chegam ao nosso ver por outra visão»; «Deus é nós». Assim, convida à moral do abandono: «Deixa que a natureza te viva. Sê nela como a flor à tona de água ou a folha suspirada pelo vento. Não sejas tu. Sê a natureza. Morre-te continuamente na alma universal».

O Deus espinosano não é corpóreo, à imagem do homem. A substância extensa é um dos seus infinitos atributos, mas uma substância não composta de partes finitas, não divisível. Trata-se de um corpo de outro género, para lá do espaço, acessí-

vel a uma outra visão. Num poema-diálogo com Ricardo Reis, Caeiro, que também sabe conjecturar, supõe «em cada coisa aquilo que ela é que a anima». Nos deuses «é a mesma coisa que o corpo», daí nunca morrerem e terem «a consciência na própria carne divina» (AC., p. 179). Quanto à relação do Ser e do Pensar, afirma o mendigo que «o que parece ser, é» e os «mais pequenos pensamentos são carnalmente reais. Não se pode pensar o que não é. Ser pensado é ser». Basta pensar numa coisa para ela existir. Para Caeiro, «Basta existir para se ser completo». Até a criança que acredita nas fadas sabe «que existir existe e não se explica» (*ibid.*, p. 123). De acordo com a proposição 11 da *EII*, o que constitui o ser actual da mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em acto; segundo a demonstração, não há ideias de coisas não existentes, ou seja, se há uma ideia, a sua causa deve existir formalmente e conter o seu objecto. Como Espinosa adverte no primeiro capítulo do *KV*, sobre Deus, se a capacidade humana de formar ficções fosse a única causa da Ideia, então seria impossível perceber alguma coisa.

No que atrás fica exposto, de Pessoa contista, detectamos as notas de fundo de Caeiro. A ignorância professa do mestre é, por um lado, ciência socrática, baluarte contra os «conceitos sem naturalidade» de uma «civilização mental, artificiosa, contabilizada em gavetas» (*PAC*, p. 106), e, por outro, uma espécie de sistema de aforro no dialogismo pessoano que oscila entre a incerteza de tudo e a segurança de abdicar de um sujeito inapreensível em favor da natureza. «Ser é abdicar» (*ibid.*, p. 238). Como escreve Campos, em meio à desintegração civilizacional, «dos recantos das províncias, onde tomam chá com a família, ou lavram as terras sem theorias nem desejos, os fortes surgem e a civilização continua. Porque sempre a Realidade é um bocado de sol simples, um quintal herdado e a certeza de ser um individuo» (*ibid.*, p. 56).

O problema da relação das sensações, das ideias e das palavras ocupou lugar de relevo nas reflexões filosóficas desde o século XVII, tal como nas investigações de Pessoa. Para Locke¹, «*the original of all knowledge*» (p. 39) perfaz-se no modo como a mente contempla as impressões de objectos exteriores, extrínsecos às suas opera-

¹ Locke, John, 1996. *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

ções. Ideias e percepções são a mesma coisa: «The soul begins to have ideas, when it begins to perceive» (p. 36). No entanto, assinala o risco de distorção das palavras quando supomos que representam a realidade das coisas e adverte: «it is a perverting the use of words, and brings unavoidable obscurity and confusion into their signification, whenever we make them stand for anything, but those *ideas* we have in our own minds» (p. 179). Locke esteve atento à tentação das ideias ilusórias, da imaginação mancomunada com a fantasia, em *An Essay Concerning Human Understanding*.

Hume¹, pelo seu lado, concede à imaginação auxiliada pela memória o papel de assegurar a existência contínua e distinta do corpo, da realidade externa. Quis deste modo calar o argumento céptico para duvidar da continuidade dos objectos fora da sua percepção, visto as impressões dos sentidos serem descontínuas e discretas. Esta foi também a dúvida pessoana, disseminada por vários escritos. Soares, a voz *off* do enredo pessoano, declara a vida «essencialmente um estado mental» (*LD*, p. 120). Ninguém possui o seu corpo, apenas a sensação dele.

Hume faz depender a constância e coerência dos objectos externos da constância e coerência das nossas percepções, que produzem a opinião da existência continuada do mundo exterior. De forma inesperada, conclui a Secção II da Parte IV de *A Treatise of Human Nature* com sentimentos contraditórios:

But to be ingenuous, I feel myself at present of a quite contrary sentiment, and am more inclin'd to repose no faith at all in my senses, or rather imagination, than to place in it such an implicit confidence. I cannot conceive how such trivial qualities of the fancy, conducted by such false suppositions, can ever lead to any solid and rational system. [pp. 155-156]

A fé nos sentidos levou-o primeiramente a uma solução talvez inspiradora da teoria de Kant, a de conciliar imaginação e razão:

The imagination tells us, that our resembling perceptions have a continu'd and uninterrupted existence, and are not annihilated by their absence. Reflection tells us, that even our resembling perceptions are interrupted in their existence, and different from each other. The contradiction betwixt these opinions we elude by a new fiction, which is conformable to the hypotheses both of reflection and fancy, by ascribing these contrary qualities to different existences; the interruption to perceptions, and

¹ Hume, David, 2003. *A Treatise of Human Nature*. Mineola, New York: Dover Publications.

the continuance to objects. Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attack'd by reason; and at the same time reason is so clear in the point, that there is no possibility of disguising her. Not being able to reconcile these two enemies, we endeavour to set ourselves at ease as much as possible, by successively granting to each whatever it demands, and by feigning a double existence, where each may find something, that as all the conditions it desires. [p. 154]

No final, a fé desvanece-se numa suspeição mais próxima das cautelas de Descartes e até de Espinosa em relação a uma faculdade muitas vezes esquiva ao valor de verdade ou pura e simplesmente alheia aos critérios de verdadeiro e de falso. Apenas Kant parece não ter posto reservas à imaginação, fulcral na crítica da razão e na Estética. No entanto, quer Descartes quer Espinosa lhe atribuíram relevo cognitivo. Na *Méditation Sixième*, o filósofo francês declara:

De plus, la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'applique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader leur existence: car quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe. [Oeuvres de Descartes, p. 57]

Espinosa, divulgador da filosofia cartesiana, constrói o seu projecto ético sobre um postulado fundamental, o de a mente ter o corpo como seu objecto, ser a sua ideia adequada. É certo que a imaginação assume neste percurso um papel dúplice – tanto pode ser potenciadora de ideias claras e distintas como promotora de confusão – mas é educável, havendo diferença substancial entre o imaginar do sábio (do poeta, no caso que nos interessa) e as fantasias do vulgo. A imaginação nunca desaparece de cena porque a via espinosana não opta por eliminar dados da natureza, mas pela sua compreensão. O dilema do sujeito prende-se com o duplo papel da imaginação, por um lado imprescindível na representação da realidade, copresente em todos os géneros de conhecimento, por outro lado propensa a tornar-se casulo das ilusões e dos erros da mente se nos limitarmos à sua esfera, a da inadequação da ordem comum da natureza. De acordo com Deleuze (1967, p. 130), «L'idée inadéquate, c'est l'idée inexpressive». Espinosa e Caeiro procuraram fixar o teor da ideia expressiva na simplicidade, clareza e distintividade com que é sinal de si mesma. Tarefa complexa dadas as conexões da imaginação com a emoção e a vivência social.

Em 1906, Pessoa lamenta o quanto a «sociedade vulgarizou a sensação». Explica o quanto a «vulgaridade da nomenclatura e das sensações comuns adquiridas são as causas da uniformidade do nosso pensamento e do nosso sentimento». Nem por isso deixará de debater-se com o modo de aferir da veracidade dos dados dos sentidos, «necessariamente limitados, pois cada um de nós é só quem é: não vê senão com os próprios olhos, nem ouve senão com os próprios ouvidos» (*Páginas Sobre Literatura e Estética*, p. 54). Como ter então a certeza sobre esses dados individuais?

No apêndice da *EI*, Espinosa levanta esta questão e assinala o risco de tomar as afecções da imaginação pelas próprias coisas. Recorda o provérbio «a cada cabeça sua sentença» para vincar a ideia de que as diferenças entre cérebros não são menores do que aquelas entre os palatos, julgando os homens as coisas segundo a disposição do seu cérebro. Mas pelo escólio da proposição 1 da *EII*, um ser capaz de pensar infinitas coisas de infinitas maneiras é necessariamente infinito na sua potência de pensar e isso depende, segundo o escólio da proposição 13, ainda na *EII*, das aptidões de um corpo, em relação a outros, para fazer ou experimentar mais coisas contemporaneamente. Esta superioridade do corpo, independente do concurso de outros corpos na sua acção, determina o poder da mente de perceber mais coisas simultaneamente e não de forma mutilada, abstracta.

Ao estabelecer um ponto de referência para a autenticidade estética, Pessoa aliou sensação, singularidade, e inteligência, que «amplia as nossas sensações, com as quais insensivelmente colabora»; «Vemos e ouvimos melhor – no sentido de mais completa e interessantemente – quanto mais ampla e informada é a inteligência que está por trás do nosso ver e ouvir»; «os dados do exterior serão tanto mais completos e sugestivos quanto maior for a formação da inteligência pelas impressões colhidas no convívio social, ou pelas impressões colhidas em livros, museus, em laboratórios» (*Páginas sobre Literatura e Estética*, pp. 54-55). A complexidade da simplicidade de Caeiro, versão metafísica de uma pastoral que esvazia cenários conceptuais, solecismos do pensamento, está na desconstrução de paradigmas levada a cabo com as armas daquilo mesmo que desconstrói. Imaginação e intelecto colaboram nessa tarefa, pois repor a inteligência das sensações implica pisar os terrenos gentios da *doxa* e das esterilidades da razão. Afinal, a *doxa* é a calha da *entente sociale*.

Em 1916, Pessoa observa: «Ter opiniões é não sentir. Todas as nossas opiniões são dos outros» (*EC*, vol. X, p. 176). O pesado fato que os homens obrigam Caeiro a usar vem descrito n' *O Banqueiro Anarquista*, de 1913 (*Prosa Publicada em Vida*, p. 50-77). O anarquismo do «grande comerciante e açambarcador notável» está em defender que um homem «não nasce senão para ser ele próprio», senhor das suas qualidades naturais; por isso, ser solidário, sindicalista revolucionário, é tão posição como ser católico ou protestante, rico ou pobre. Uma coisa é a justiça natural, outra a justiça social. As ficções sociais, as convenções, estorvam «as realidades naturais». Para o banqueiro, «ou o natural é realizável socialmente ou não é; em outras palavras, ou a sociedade pode ser natural, ou a sociedade é essencialmente ficção e não pode ser natural de maneira nenhuma». O primeiro género de conhecimento espinosano é o alvo da desmistificação desta personagem-símbolo da *coincidentia oppositorum* pessoana.

Assim, o sistema anarquista é o mais natural porque se empenha na abolição de todas as ficções. Empregar esforço para substituir uma ficção social por outra é «um absurdo, quando não seja mesmo um crime, *porque é fazer uma perturbação social com o fim expresso de deixar tudo na mesma*». Os exemplos aduzidos, para além dos desmandos do império romano saído das agitações políticas de Roma e do despotismo militar de Napoleão, corolário da revolução francesa, incluem um vaticínio sobre a revolução russa: «Qualquer coisa que vai atrasar dezenas de anos a realização da sociedade livre...».

Uma sociedade livre é aquela que conseguiu libertar-se de todas as ficções. O discurso do banqueiro anarquista assemelha-se à indiferença de Caeiro, no *GR*, ante os humanitarismos sociais do homem das cidades. O pensar por ele posto em causa é aquele que a contraditória personagem também repudia. O cepticismo do reconstrutor do paganismo refere-se às opiniões do *homo vulgaris*, a crenças erigidas em conhecimento. As mesmas que estarão na origem do lamento da primeira veladora de *O Marinheiro*: «Já não sei em que parte da alma é que se sente...Puseram ao meu sentimento do meu corpo uma mortalha de chumbo...» (*Poemas Dramáticos*, p. 58).

O modelo de organização humana que quer enquadrar a natureza, o *conatus* individual, - provocatoriamente exposto no hábito pessoano de levar a lógica do raciocínio à fronteira do paradoxal, com um *banqueiro anarquista*, - é uma versão *sui*

generis da política espinosana, da cidade livre centrada na agremiação de naturezas concordantes em tornarem-se aquilo para que nasceram. Mora, sistematizador filosófico das intuições de Caeiro, as de uma sensibilidade pagã renascida, expõe nos princípios da política do paganismo uma orgânica do estado próxima daquela desenvolvida por Espinosa no *TTP* e no *TP*:

Uma sociedade é tanto mais forte quanto mais geral é a observância das regras (religiosas) e moraes, e legaes que constituem o seu fundamento; e essa observancia é tanto mais facil quanto mais essas regras de vida social sejam conformes com as regras naturaes da vida. Um stado é tanto mais forte quanto mais apta fôr a sua organização para utilizar para bem da sociedade e dos seus fins (conservação de si-proprio, valorização dos individuos seus componentes, e aumento do seu prestigio e da sua cultura) as actividades dos individuos que a compõem; e essa organização será tanto mais perfeita quanto mais se conformar com as leis funcionaes de natural coexistencia humana em sociedade. Uma nação será tanto mais forte quanto mais nação fôr, isto é, quanto maior fôr a coesão expontanea entre os seus membros, e maior o spirito de servir a patria que, no geral, os animar.

[...]

O meio ao qual a sociedade se adapta é o fructo de ser composta do psychismo individuator. Na proporção em que na vida e nas instituições de uma sociedade humana de que ella deriva de, e assenta sob, individuos reaes, em uma vida biologicamente tal, essa sociedade será natural.

Quanto mais natural fôr uma moral, mais facil será de manter; [OAM, p. 204]

Espinosa, no prefácio do *TTP*, mostra a convicção de que os homens se ignoram a si próprios e se conduzem por «delírios da imaginação». Vê a transferência, por parte do indivíduo, da potência natural que o constitui como «condição para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que todo o pacto seja sempre observado com a máxima fidelidade». Pelo «juízo livre e pessoal», pela «advertência fraterna e piedosa», se atinge a beatitude. A «simplicidade e a autenticidade» não «se infundem nos homens por imperativo legal ou por meio da autoridade pública». As sociedades vitais não nascem da coacção da lei ou da força; o «que é contrário à natureza é contrário à razão» e «quanto menos liberdade de julgar se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais natural e, por conseguinte, mais violentamente se reina».

Segundo o § 7 do I capítulo do *TP* (2008), «as causas e fundamentos naturais do estado» devem «deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens»; pelo § 17 do capítulo II, o estado define-se pela «potência da multidão», pois «os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente».

Depreende-se desta visão política da construção de uma sociedade livre a necessidade de *individuos reais*, do *psiquismo individuador* que Mora exige para fundamento da nação pagã.

Nos três princípios pagãos de governo social enumerados por Mora, parece observar-se algum parentesco com o conteúdo dos dois parágrafos finais do *TP*. Mora declara «o direito das aristocracias», entendendo-as como «superioridade dos dirigentes natos» sobre os «dirigidos natos»; sobrepõe «o direito do sexo masculino» ao direito do sexo feminino; estabelece o direito de as «nações cultas» governarem as «nações barbaras» (*ibid.*, p. 205). A ética e a política espinosanas, indissociáveis, pressupõem homens de eleição, raros, superiores porque «sob jurisdição de si próprios», isto é, concordantes em razão e natureza, livres de afectos inibidores da sua excelência. No capítulo XX do *TTP*, a cidade de Amesterdão, «com o seu extraordinário desenvolvimento», surge como modelo de liberdade admirado por todas as nações. Na «florescente república e notabilíssima cidade», todos vivem em concórdia independentemente da proveniência e do credo religioso.

No último parágrafo do *TP*, Espinosa, consultando «a própria experiência», exclui as mulheres do governo pela «sua fraqueza». A concórdia dos sexos depende, para o filósofo, da submissão das mulheres aos homens, verificável em qualquer parte da terra. Conclui que se «as mulheres fossem por natureza iguais aos homens» em «fortaleza de ânimo» e *ingenium*, «aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito», sem dúvida governariam, o que «não aconteceu em parte nenhuma» (esta tendenciosa, e historicamente inexacta, exclusão do sexo feminino da elegibilidade política e do relevo social não deixa de ser notória em alguns passos da obra pessoana).

As armadilhas da imaginação, das imagens das afecções do corpo, muitas vezes promotoras de tristeza, concentraram as atenções de Espinosa e, quanto a nós, de Caeiro, na tarefa de reformar o entendimento. A neutralização dos medos, essencialmente do medo da morte, e da dúvida que origina flutuações de ânimo e predisposição para a servidão foi desígnio comum, não desprovido em ambos de alcance político. Por política entendemos configuração de um corpo colectivo exemplar.

Já o segundo género de conhecimento, domínio das noções comuns da razão, sujeita a exame o que é contrário à natureza. É para Espinosa adequado mas incapaz de captar as essências singulares. A demonstração do corolário 2 da proposição 44 da *EII* expõe os limites das noções comuns, que explicam o que é comum a todas as coisas mas não explicam a essência de nenhuma coisa singular. Pela proposição 37 (*EII*), o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não constitui nenhuma essência singular, apesar de ser concebido adequadamente. As noções comuns são o fundamento do raciocínio, visto permitirem a conexão necessária da parte e do todo, mas não deixam de ser qualidades abstractas, noções segundas produto de operações lógicas.

É interessante observar a colaboração de imaginação e razão no escólio 1 da proposição 40 (*EII*): os universais, de que são exemplo as palavras *homem, cavalo, cão*, e os termos transcendentais (universais absolutos), de que são exemplo as palavras *coisa, ente, ser* nascem das limitações do corpo humano, capaz de formar distintamente apenas um reduzido número de imagens ao mesmo tempo. Se este número é ultrapassado, as imagens confundem-se no corpo e na mente e o conhecimento turva-se. Uma vez que no corpo humano se formam simultaneamente tantas imagens, superando a potência de imaginar ao ponto de a mente não poder dar conta das pequenas diferenças, por exemplo, entre homens singulares, a estratégia é imaginar distintamente só aquilo em que todos eles convêm enquanto afectam o corpo. A mente designa então com o nome de homem aquela qualidade comum a todos que mais fortemente afectou o corpo, afirmando-a de uma infinidade de seres singulares. Como escreve Phillipe Cloutier¹, a originalidade de Espinosa «consiste à faire des Notions communes, des Transcendants, et des Universaux, des êtres d'imagination».

Espinosa avisa, no final deste escólio, sobre o quanto estas noções variam de pessoa para pessoa, conforme a coisa que mais frequentemente afectou o corpo e que a mente imagina ou recorda com maior facilidade. Cada um formará imagens universais consoante a disposição do seu próprio corpo, não sendo de espantar tanta controvérsia filosófica em torno da vontade de explicar as coisas naturais só mediante

¹ Cloutier, Philippe, *Imagination et individuation dans la philosophie de Spinoza, La science intuitive comme imagination libérée*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie, option «Recherche», 2011, p. 11

noções segundas. A posição de Caeiro é idêntica, no seguimento da que se encontra expressa num dos escritos filosóficos de Pessoa:

1. *Todo o conhecimento vem dos ou pelos sentidos; porém não sabemos quantos são os sentidos (quantos sentidos há). Sentidos chamamos nós àqueles dispositivos da mente pelos quais toma conhecimento (recebe uma impressão de que qualquer coisa existe, e de que essa coisa apresenta determinado aspecto).*

2. *A razão, ou intelecto, nem percebe, nem cria; tão sómente compara, e, por comparação, rectifica e elabora, os dados que os sentidos ministram. A razão, é, portanto, incompetente para determinar uma verdade, por isso que não pode determinar um facto, mas só compará-lo com outros.* [TFII, p. 223]

Assinalamos, contudo, as falácias do mestre que não só põe em causa os universais raciocinando por seu intermédio como nem toca nos Transcendentais. Não precisa de raciocínio onde tem espáduas (AC, p. 138), mas exercita amplamente as suas faculdades lógicas. A noção de *cousa*, argumento ontológico caeiriano, é um Transcendental.

Quanto ao último género de conhecimento, o da intuição, é maximamente adequado no poder de compreender a essência das coisas singulares. Na última parte da *Ethica*, o afecto por uma coisa que imaginamos na sua simplicidade é o mais forte de todos (EVp5) e a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, as imagens, se refiram à ideia de Deus (EVp14). Como nota Moira Gatens¹, a imaginação tem para Espinosa «a powerful ontological dimension – a direct and strong contact with bodily reality». Em Caeiro percebemos o mesmo poder ontológico do contacto directo com a realidade corpórea. A parte V da *Ethica* trata da potência da razão, da mente, definida pela sua inteligência. Vimos já como no escólio da proposição 29 Espinosa explica como as coisas actuais são por nós concebidas de dois modos: ou enquanto existentes num tempo e num lugar determinados, ou contidas em Deus e derivadas da necessidade da natureza divina. Aquilo que se concebe como verdadeiro,

¹ Gatens, Moira, 1999. *Collective Imaginings, Spinoza, Past and Present*, London: Routledge, p. 12

ou seja, real, é concebido *sub aeternitatis specie* e as suas ideias implicam a essência eterna e infinita de Deus *qua* Substância.

A intuição da eternidade depende de a mente se conhecer a si e ao corpo como essencialidades, apesar da determinação de um lugar e de um momento. Conceber a essência é conceber entes reais, existência, ser capaz de individuação. Pela proposição 38 da *EV*, quanto mais a mente conhece as coisas através do segundo e terceiro gêneros de conhecimento, menos sofre de maus afectos e menos teme a morte, o nada de Ricardo Reis sem a ciência caeiriana «de o não deixar apodrecer» (*PAC*, p. 134). A arte, «expressão intellectual da emoção» em que o homem se torna «o constructor do seu proprio emotivismo», foi para Pessoa uma corrida contra a morte, contra passar pela vida sem a ter entendido, na plena consciência de que «os individuos nunca se repetem» (*PAC*, p. 38)

Caeiro trava o combate pessoano contra o apodrecimento da vida, tal como Espinosa esgrime a filosofia, o conhecimento, como forma de erradicar a morte, o medo e, por conseguinte, qualquer autoridade estranha aos fundamentos de uma autonomia que é destino individual. Ambos imaginam e representam a verdade em consonância com o ponto de vista de Willi Goetschel sobre a epistemologia espinosana:

For, according to Spinoza, imagining and representing truth is not simply a part of an anamnestic method of recovering what already exists “out there” but a process of constructing knowledge by deploying the mind’s capacities to form, associate, and examine ideas. [2004, p. 35]

Assistimos na poesia de Caeiro ao exame de ideias *out there* sobre alma, mundo, criação, causalidade, infinito, meramente representativas de um conhecimento confuso e doente. Apura o raciocínio contra a *doxa*. Põe a imaginação, as afecções de um corpo mais poderoso na consciência poética do que as origina, ao serviço de outrem. Bernardo Soares, para quem nunca se chega ao outro «senão outrando-nos pela imaginação sensível de nós mesmos», sabe que ao poeta compete «ver claro» e «não ter ilusões» (*LD*, p. 156). Caeiro, como o holandês, quer aprender a ser feliz reconhecendo-se propriedade de um Universo que fica depois de passarmos. Coloca sob escrutínio as tradicionais fontes de felicidade, provedoras de lenitivos para a consciência desencontrada da verdade. Filosofia, Religião, Política, Arte caem na

mira de uma desconstrução que também foi a de Espinosa. Constrói conhecimento na descoberta intuitiva, quase flor do raciocínio, de que a Natureza não existe, que uma certa espécie de poetas e de filósofos é insane, que as revoluções surgem por uma qualquer idiossincrasia pessoal e que Deus se evidencia na ausência.

O sefardita de Amesterdão foi, quanto a nós, o primeiro filósofo moderno a ensinar que se pode prescindir de Deus, mesmo que exista, porque ser homem passa por cumprir-se nessa ausência, a sós com o tamanho de sermos. A solidão de Caeiro é deste quilate. O conteúdo da proposição 17 da *EV*, aprofundado na demonstração e no corolário, indica a inexistência de afectos em Deus, não sujeito a amar nem odiar ninguém. A certeza caeiriana de um humano divino que é a sua «quotidiana vida de poeta» (*AC*, p. 38), em relação à qual «morrer está para lá dos montes» (*PAC*, p. 134), equivale à alegria dessa solidão. Segundo a proposição 36 da *EV*, o amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro género de conhecimento (*EVp32*), significa que Ele se ama a si mesmo enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana, considerada do ponto de vista da eternidade.

O amor Dei intellectualis é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo. A recompensa do além, a reciprocidade do amor divino, são questões que não se põem. Como pretende Soares, no trecho onde ensina aos metafísicos a arte de bem sonhar, o terceiro grau da experiência (na obra de Pessoa há referência constante a graus) implica uma imaginação educada que faz de toda a sensação um ser mental. Neste terceiro grau do sonho, o mais alto, «criado um quadro com personagens, vivemos *todas elas* ao mesmo tempo – *somos todas essas almas conjunta e interactivamente.*» Um tal triunfo, «único ascetismo final», sem fé nem Deus, leva o guardalivros a concluir: «Deus sou eu» (*LD*, pp. 443-444).

A metafísica indisciplinadora do aforismo *fingir é conhecer-se* determinou dados fundamentais do pensamento estético de Pessoa, parecendo-nos o fingir de Caeiro originar-se na virtude de uma mente livre na sua faculdade de imaginar. A frase, do engenheiro Campos, remata um texto onde mais uma vez se regressa ao tema da eternidade, do sobreviver-se na arte, modo de afirmar a vida, que «é o lado de fora da morte». Um prisma «sempre mais verdadeiro que o lado de dentro, tanto que é o lado de fora que se vê» (*PAC*, pp. 233-234). Pessoa-Campos, talvez como Espinosa, achou necessário, ainda que eventualmente falso, o conceito de eternidade da alma

«para se poder supportar intellectualmente a existencia, e ver nella mais que um amontoado de pedras com mais ou menos consciencia». Quer para o filósofo, quer para o poeta, uma lógica perfeita foi ponto de honra. No prefácio da última parte da *Ethica, De potentia intellectus, seu de libertate humana*, Espinosa refere-a como via para conduzir o intelecto à perfeição, juntamente com a medicina, arte de cuidar do corpo para cumprir rectamente as suas funções. A ética espinosana e a imaginação de Caeiro procuram assim a «coisa oculta» em cada coisa, que «é ela própria» a viver «por fora por dentro», que os filósofos dizem ser a alma, «Mas não é a alma: é a própria cousa / Da maneira como existe» (AC, p. 189)

Capítulo III: Da liberdade como *beatitudo*

1. Caeiro e a experiência estética como terceiro grau de conhecimento

«A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe
Que eu dou às coisas em troca do agrado que me dão.»

Alberto Caeiro

«Spinoza non parla del bello, lo indica»

Vito Ingrosso

Com a experiência estética de Caeiro, Pessoa modela o grau epifânico de uma consciência comparável, em perfeição, ao terceiro género de conhecimento espinosano. A «ciência de ver» o «mundo exterior» enquanto «exemplo de Realidade» constitui uma onto-epistemologia fundada no valor de verdade do que «ali está», do que «é evidente» para um sujeito incerto da sua «existência interior» e que deposita mais fé na realidade da sua exterioridade imediata para os outros (AC, pp. 132-134).

Ser, em Caeiro, é estar à vista; exercer o «direito natural a existir e a agir» (TTP, p. 385), a liberdade de perseverar na essência individual como destino, obedecendo-lhe «a viver, espontaneamente» (AC, p. 32). O pastor exclui a contingência e o possível, domínio da especulação, do seu universo estético. Sabe fazer conjecturas, mas não quer conceder-lhes versos.

Quanto a Deleuze, a liberdade espinosana define-se como «un “intérieur” et un “soi” de la nécessité. On n’est jamais libre par sa volonté et ce sur quoi elle se règle,

mais par son essence et ce qui en découle»¹. Não se trata de predestinação ou fatalismo, mas de experimentar aquilo que se é, fora das ficções do livre arbítrio e do finalismo. Enquanto rácio de movimento e repouso, somos uma radical originalidade na conexão necessária de todas as coisas. A transumância caeiriana, o nomadismo adversário da lei da Cidade, onde um Cesário digno de pena «andava preso em liberdade» (AC, p. 26), representam a dinâmica de uma existência em que, segundo Espinosa, a potência do homem, explicada na sua essência actual, é parte da potência infinita, isto é, da essência de Deus ou da Natureza (*EIVsc.*).

Imanência e outridade são o verso e o reverso do processo de diferenciação do corpo poético caeiriano, pertença do infinito da Natureza, de que ontologicamente comunga como modo finito. A ele se vincula através da distintividade de um olhar-operator da determinação, da singularização do existente. Um olhar que quer ver as coisas «sem tempo, nem espaço» («Não quero incluir o tempo no meu esquema») (AC, p.169), apenas na sua realidade, nem sequer no tempo presente, o que as separaria de si próprias. Caeiro vive a eternidade da essência singular espinosana por não se afastar da experiência actual das formas, da «fruição infinita de existir» (Curley. p. 202), que lhe permite reparar em que «as borboletas não têm cor nem movimento», mas a «cor é que tem cor nas asas da borboleta / No movimento da borboleta o movimento é que se move» (AC, p.76). De acordo com Miquel Beltrán, o Deus de Espinosa, a eternidade da Substância, «no es un ser [...] sino la Existencia absoluta, más allá del ser»². Para o autor, que advoga a tese da vinculação do pensamento espinosano à tradição da filosofia hispano-judaica,

la substancia no es una cosa, sino el infinito en el que está el universo con el que él la identifica, su 'lugar' en el mismo sentido en el que Dios era el 'lugar' de Su creación para la literatura rabínica ulterior a la Biblia. [p. 88]

«Lugar», um dos controversos nomes do infinito em acto que era Deus, parece-nos o *topos* de que Caeiro deseja literariamente usufruir, a eternidade, a atemporalidade onde instala o olhar.

¹ Deleuze, Gilles, 1981/2003. *Spinoza Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, p. 114

² Beltrán, Miquel, 1998. *Un Espejo Extraviado, Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, p. 86

Toda a filosofia de Espinosa se condensa, quanto a nós, nestas linhas do *TTP*:

Tudo o que honestamente desejamos tem sobretudo a ver com três objectivos: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde. [cap. III, p. 167]

Caeiro também não quer ceder à doença das conjecturas metafísicas. Deseja conhecer, pela imediatez da visão, a mesma verdade que encabeça o projecto ético espinosano: pertence à essência de Deus-Substância-Natureza o existir.

Os poemas V e VIII do *GR* oferecem testemunho desta posição. Acredita-se num Deus que «aparece como sendo árvores e montes» porque assim quer ser conhecido, não restando outra opção senão obedecer-lhe fazendo da vida «toda uma oração e uma missa / E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos» (AC, pp. 29-32). A «quotidiana vida de poeta» (*ibid.*, p.38) consiste na divindade de ser maximamente humano e natural. A humanidade natural do guardador exclui a cegueira das paixões: «Amei as coisas sem sentimentalidade nenhuma. / Nunca tive um desejo que não pudesse realizar, porque nunca ceguei» (*ibid.*, p. 110). O poder caeiriano de subtrair-se, pela lucidez, ao efeito de forças contrárias à afirmação da existência lembra o conteúdo do escólio da proposição 6 da *EV*, segundo a qual a potência da mente sobre os afectos aumenta em razão da compreensão da necessidade de todas as coisas, determinadas a existir e a operar por um nexu infinito de causas. Aí se afirma que quanto mais o conhecimento da necessidade de tudo diz respeito às coisas singulares, por nós imaginadas mais distinta e vivamente, maior é o poder da mente sobre os afectos. Espinosa exemplifica com a experiência dos que vêem mitigada a tristeza pela perda de um bem ao perceberem a impossibilidade da sua conservação. Caeiro sabe que «ter pena de [...] cessar / Não [o] tornará imortal» (AC, p. 173).

A parte V da *Ethica*, enigmática para muitos comentadores, por nela verem uma espécie de salto mortal inesperado para o misticismo, ou desvio da racionalidade para a contemplação, imagina o ponto de intersecção, de transição de perspectiva num itinerário em que se caminhou sempre no seio da Substância, simultaneamente modo finito e abertura para a infinidade, como efeito sem consciência da causa que nele persevera. A passagem ao estado de beatitude assenta na visão, com os olhos da mente, da *causa sui*, na transformação das ideias inadequadas em adequadas, no poder de,

pela proposição 10, ordenar e concatenar as afecções do corpo, as imagens, segundo a ordem correspondente no intelecto. O título *De potentia intellectus, seu de libertate humana* esclarece o papel da inteligibilidade como via conducente à libertação dos afectos descritos na parte respeitante à *servitus humana*. A potência da mente define-se pela inteligência dos afectos nocivos ao *conatus*. Quanto melhor o ser humano se conhece a si e às suas emoções, mais ama Deus, a essência coincidente com a existência necessária.

Caeiro deseja que o corpo e a mente sejam expressões não divergentes de uma mesma realidade. Num dos *Poemas Inconjuntos*, o debate com o platonismo - «Se a alma é mais real / Que o mundo exterior, como tu, filósofo, dizes, / Para que é que o mundo exterior me foi dado como tipo de realidade?» - resolve-se na «precedência» e no «culto» ao «primeiro facto», à primidade de vivermos antes de qualquer filosofia e de «existirmos antes de o sabermos», pelo que «somos exterior essencialmente» (AC, pp.132-134). Caeiro identifica a existência como pura visibilidade da essência, anulando as perspectivas dualista e transcendentalista do conhecimento. Representa, quanto a nós, o optimismo espinosano do escólio da proposição 29 da *EV*. Temos a capacidade de conceber a actualidade das coisas de dois modos: ou enquanto existentes em relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto contidas em Deus e derivando da necessidade da natureza divina («vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus»). Esta última concepção é a verdadeira, a real. O escólio remete para a *EIIp45*, onde se afirma que qualquer ideia de um qualquer corpo, ou de uma coisa singular existente em acto, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus.

Jarrett¹ estabelece o paralelo entre a distinção de Espinosa na *EVp29* e a distinção kantiana entre o númeno, a *coisa em si*, e o fenómeno, mas nota que o filósofo alemão sustenta a impossibilidade de aceder ao númeno, ao contrário de Espinosa, que defende a capacidade humana de intuir as essências. Para Kant, os nossos conceitos apriorísticos não se lhes aplicam. Descarta, assim, a hipótese de haver intuições intelectuais, não sujeitas a estruturas da percepção, como o espaço e o tempo. Para

¹ Jarrett, Charles, 2009. *A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group

Espinosa, as ideias das essências individuais formadas pelo intelecto são o cerne do terceiro género de conhecimento, que vê o que existe fora de espaço e de tempo, como era vontade de Caeiro. António Feijó lembra bem que a *coisa em si* «encontrará em Caeiro o seu lugar de enunciação», que se constituirá «*ipso facto*, como o contra-Kant»¹, posição epistemologicamente teorizada por Mora.

Ao protestar contra a etiqueta de materialismo, o heterónimo expõe a intuição da inerência num Universo ainda não categorizado pelo «eu»: «uma filosofia seria, pelo menos sendo minha, uma filosofia minha, / E isto nem sequer é meu, nem sequer sou eu [...]» (AC, p. 134). A visão directa, imediata, desta relação de imanência é a génese da mente poética caeiriana. Uma mente submetida a um trabalho de purificação, de desaprendizagem, por forma a ver as coisas *ut verae, seu reales*, derivadas da necessidade da natureza, e não enquanto contingências constitutivas das falácias dos homens.

Expusemos anteriormente como a imaginação de Caeiro se deseja originária de um corpo-alma, diferente da dos «outros»; diferente, por exemplo, da imaginação da «figura de homem» que vai «na mesma realidade» com os seus passos, mas em regiões distintas, já que «os passos vão com o sistema antigo que faz pernas andar» e o «“homem” vai andando com as suas ideias, falso e estrangeiro» (AC, p. 157). Não querendo manter distância da percepção, o imaginar caeiriano é o de um «ser adequado à existência das cousas», não livre de «erros» e «defeitos», mas incapaz de «querer compreender só com a inteligência» qualquer coisa do mundo «que não fosse o mundo» (*ibid.*, pp.130-131). Quanto a Espinosa, são as mentes que erram e não os corpos. O corpo caeiriano, que José Gil define como «metalíngua expressiva absoluta»² por criar de imediato, a partir de um estímulo, a emoção estética, vive o grau mais perfeito da existência e, portanto, do conhecimento.

Caeiro finge-se pastor na perfeita consciência de que o não é, configurando assim a potência da faculdade de imaginar livre porque consciente do exercício fic-

¹ Feijó, António, 1996. «A constituição dos heterónimos. I. Caeiro e a correcção de Wordsworth», in *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, nº 140/141, Abril 1996, p. 52

² Cit. por Teixeira, Luís Filipe, 1998, em «Corporeidades Heteronímicas do Eu, Breve Reflexão em Torno da Estética Pessoana», in *Cadernos UFSCComunicação*, nº 5, Aracaju: Editora da Universidade Federal de Sergipe, p. 5

cional que o faz andar pelos caminhos a olhar «devagar» para as coisas, com a atenção de quem quer fazer sentir a «existência verdadeiramente real das flores e dos rios», o modo como «as coisas são reais e todas diferentes umas das outras» (AC, pp. 37, 66, 110). Pretende nunca passar da imediatez desse encontro. Apesar dos protestos de originalidade e exclusividade de ideias-sensações resultado de uma extroversão do Ser, Caeiro pende para crenças próprias de uma filosofia da intuição, onde cabe a *scientia intuitiva* espinosana, dirigida para a apreensão da diferença essencial de cada coisa.

Quanto a Fernando Gil, em *Modos da Evidência*¹, a intuição, «noção esquivada», é investida do «valor acrescentado» da «presencialidade», da «completude ou totalidade» e da «actualidade». O prestígio vem-lhe de se tratar de um modo de o sujeito apreender os singulares, as essências simples, no registo da não discursividade e da não inferencialidade. Na intuição, o objecto doa-se. No entanto, como sublinha o autor, as filosofias da intuição confundem apresentação e conhecimento, «como se a intimidade ou a fusão com o objecto se acompanhasse pela sua determinação conceptual» (pp. 141, 79). Na verdade, diz, a apresentação das coisas não acarreta a sua verdade; pelo contrário, a relação de identidade com o objecto impossibilita o conhecimento. Este reparo faz-nos pensar em que talvez fosse essa não «determinação conceptual», essa impossibilidade de conhecer quando imerso ou suspenso no objecto, o maior atractivo da intuição para Caeiro, consciência vocacionada pelo seu contra-regra (sem demérito para Pessoa) para a inconceptualização.

A visão caeiriana aproxima-se da *scientia intuitiva* espinosana. Como vimos, o terceiro género de conhecimento consiste na intuição imediata, directa, das essências. Segundo o escólio 2 da proposição 40 (EII), a *scientia intuitiva* procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado das essências das coisas. Saímos do prisma da ordem comum da Natureza e dos entes de razão, do domínio das ilusões e das inferências, para entrar na visão da nossa relação de modos finitos com a Substância. O que o *Argonauta das sensações verdadeiras* entreviu, ou seja, intuiu, quando anunciou a descoberta de que o tão procurado mistério era afinal a Natureza ser essencialmente partes sem um Todo, foi essa comu-

¹ Gil, Fernando, 1998. *Modos da Evidência*. Lisboa: INCM

nhão, esse «estar de acordo» impossível de compreender na relação transitiva, numérica, das partes com o Todo, apenas entendível no registo da intensidade de expressão, da expansibilidade da Substância nos particulares. É essa intensidade que o olhar de Caetano procura instituir como biografia: «Sou fácil de definir. / Vi como um danado» (AC, p. 110). O esforço de ver, de presenciar o existir, aparenta-se com o conhecimento adequado de Espinosa que, para Macherey¹, afirma o objecto como idêntico a si próprio dentro de uma ordem real, necessária, não na mera conformidade representacional.

A poesia do heterónimo defende, como ideias capitais, a univocidade de essência e de existência e, em articulação com este axioma, a descoberta maior de que «a Natureza é partes sem um todo», que vence o mistério, o Incondicionado da obsessão pessoal. Esta intuição do que «talvez seja o Grande Segredo», o «tal mistério de que falamos», surge quase no final da colectânea do *GR*, no poema XLVII (AC, p. 84), depois de um exercício de terapia desconstrutiva dos pensamentos das almas tristes que «traçam linhas de coisa a coisa» (*ibid.*, p. 81), através de sentidos que, segundo Crosse, têm um intelecto. A formulação repõe o problema da relação Todo/partes, finito/infinito, temporalidade e eternidade. A posição exposta quanto ao problema da relação de totalidade e finitude, no antepenúltimo poema do *GR*, é reorientada num dos *Poemas Inconjuntos*. A ideia da Natureza só partes aprofunda-se na hipótese de uma Natureza nem todo nem partes.

Dizer que «a Natureza é partes sem um todo» significa não apenas tomar partido por uma concepção dinâmica do Ser, como arredar a noção de participação num Todo estático, da ordem da quantificação, produto aritmético da razão. Para Caetano, seria possível somente ao homem que fosse «o mais perfeito dos animais, / Animal directo e não indirecto» adquirir «um *sentido* do “conjunto”; / Um sentido, como ver e ouvir, do “total” das coisas» e não «um *pensamento* do «conjunto» ou «uma *ideia* do “total” das coisas» (AC, pp.126-127). A «verdadeira Natureza talvez nem todo nem partes» só se apreende como *sentido*, pelos sentidos atentos a que «é a essência da realidade o existir, não o ser pensado» (*ibid.*), e não como *ideia*. Como escrevia Mora, a «idéa de Natureza é um anthropomorfismo da Realidade» (OAM, p.294).

¹ Macherey, Pierre, 2011. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 56

Para Caeiro, pensar «é uma espécie de sono que temos, / Uma velhice que nos acompanha desde a infância da doença» (AC, p.127). Pensar, isto é, pre-conceituar, associa-se a inacção e decrepitude, a ocultação das essências singulares. O *sentido* da Natureza intui-se. De acordo com a etimologia latina de *intuir*, a Natureza vê-se aperceptivamente. Mais precisamente, só o homem perfeito, produto de uma consciência natural, espelho da necessidade absoluta, a vê dessa forma.

Espinosa, na demonstração da proposição 15 da *EI*, afirma não poderem existir modos sem uma substância, mas no escólio considera absurda a ideia de uma substância corpórea composta de partes, dado que uma quantidade infinita não pode ser composta de partes finitas. Já na carta 32 o filósofo informava Oldenburg da dificuldade em explicar a relação das partes com o Todo. A resposta à questão de saber como cada parte da Natureza se coordena com as outras, e com o Todo, parece-lhe estar para além do seu conhecimento, uma vez que, para tal, seria necessário conhecer o Todo da Natureza e todas as suas partes. Uma parte pode ainda ser um Todo, como na mencionada carta exemplifica com a história do verme, que vive no sangue como nós na nossa parte de universo. O universo é absolutamente infinito, as suas partes são controladas pela sua infinita potência e sofrem infinitas variações. Cada corpo, modificação da Substância, concorda com ela e com outros corpos de natureza idêntica. A união mais íntima com a Substância pertence, contudo, às coisas singulares. Mensurabilidade e transitividade revelam-se, pois, critérios desadequados para abordar esta relação.

A *natura naturata*, a *facies totius Universi* não se confunde com a *natura naturans*. Aquela, segundo a demonstração da *EIp29*, é um certo modo da acção desta. Tudo está determinado pela necessidade da natureza divina ou Substância não apenas a existir mas também a operar de uma certa maneira. No escólio desta proposição, a *natura naturans* exprime a causa livre, pura actividade. A criação, nas *CMII, cap. X*, aparece definida como actividade. Mora anda próximo desta perspectiva ao aconselhar a «conformar-nos com aquella fôrma de natureza divina, pela qual Deus se nos revelou, e Deus revela-se-nos como o Universo» (*OAM*, p. 197). Ao homem, «deus virtual», cabe «ter o orgulho intellectual de conhecer a necessidade d’essa submissão» (*ibid.*, p. 191).

Para Caeiro não há sentidos ocultos e as coisas são «realmente o que parecem ser», «não têm significação: têm existência» (AC, p. 75); «A única afirmação é ser» (*ibid.*, p. 127). A Natureza-Deus do GR «é», mas esse Ser não constitui um princípio, um «todo a que isso [as partes] pertença» (*ibid.*, p. 84). Exprime-se ou produz-se na multiplicidade, as partes que recolhe na sua infinitude, mas de que não depende na sua substancialidade: «Murcha a flor e o seu pó dura sempre. / Corre o rio e entra no mar e a sua água é sempre a que foi sua» (*ibid.*, p. 86). A água que corre é a mesma na sua diversidade. Percebemos que a Natureza, divina e não divina, é a lei, o domínio da necessidade. Embora «difícil de aceitar», há o «destino», o «natural inevitável» (AC, p.130).

A *hilaritas* caeiriana, «difícil [...] de explicar a alguém», nasce da «descoberta de todos os dias» de que «Cada coisa é o que é» (*ibid.*, p. 104). Caeiro, depois do aturado estudo de desaprender os hábitos da humanidade «revolta de escravos», «governo usurpado pelo povo» (*ibid.*, p. 137), e de uma árdua aprendizagem dos sentidos, ganha a liberdade na compreensão de que não faz falta à realidade, de que o real e o certo estão em que tudo «assim seria, mesmo que [...] não gostasse» (*ibid.*, p. 109). A «grande libertação» vem de sentir-se «parte das cousas com o tacto» (*ibid.*, p. 129), o que origina, no conjunto da sua poesia – e na dilemática pessoana – a «alegria enorme» de pensar que a «morte não tem importância nenhuma»; a «erva verde sobre a [...] sepultura» pode significar, para quem tiver «a necessidade doentia de “interpretar”», que continua «a verdecer e a ser natural» (*ibid.*, p. 113).

Caeiro afirma a transparência do Ser, liberto de mistérios na inteligibilidade imediata para sentidos a que se raspou a tinta das ideias inadequadas, prontos para a manifestação da essencialidade do objecto. Em dias nítidos, de «perfeita lucidez natural» (*ibid.*, p. 133), dá pela «eterna novidade do mundo» (*ibid.*, p.24). A eternidade do mundo é a força de existir, necessária, como um infinito em acto. Exprime-se na novidade, isto é, na particularidade essencial de cada coisa, pois a Natureza, que «nunca se recorda, e por isso é bela» (*ibid.*, p. 113), não é um arquétipo de onde emanem, como cópias, as suas modalidades. Uma flor amarela nunca é igual a outra flor amarela, mas «quem olha bem vê que são as mesmas flores» (*ibid.*, p. 64). Cada coisa finita, quando bem vista sob o prisma da imanência, tem a sua eternidade, isto é, a sua absoluta, irrepetível realidade ou perfeição.

Ser é viver a «espantosa realidade das coisas» (*ibid.*, p. 104) sem qualquer parentesco sentimental com elas e por isso ver cada essência particular. A transcendência é apeada em favor de um imanentismo que afasta o problema da criação, da causa primeira, extrínseca à autonomia de uma Natureza autocausada, pura actividade. Caeiro, procurando ser «um animal humano que a Natureza produziu» (*ibid.*, p. 83), ter «ligação directa com a terra» (*ibid.* p. 128), não quer saber de causas e efeitos, nem de Deus, da alma e da criação do mundo: «Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos? / Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma / E sobre a criação do mundo? / Não sei» (*ibid.*, p. 29). Opinião e meditação sobre questões primordiais da metafísica equivalem-se. Pensar não passa de opinar, de mera excursão em terreno doxástico.

Na proposição 24 da *EV*, cuja demonstração é remetida para o corolário da proposição 25 da *EI*, Espinosa estabelece a proporção entre o conhecimento das coisas singulares e o conhecimento de Deus: «Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus». Quanto mais inteligimos os singulares, mais nos aproximamos da ideia de Deus. O corolário da proposição 25, - Deus é causa eficiente não apenas da existência, mas também da essência das coisas -, refere estas mesmas coisas particulares como afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos mediante os quais os seus atributos são expressos de forma determinada. A proposição 15 e a definição 5 (*EI*), apresentam a relação de inerência de tudo quanto existe em Deus. Todas as coisas são em Deus, isto é, os modos, afecções da Substância, concebem-se por seu intermédio.

O escólio da proposição 36 da *EV* reafirma o valor do conhecimento das coisas singulares, desses modos em Deus, muito mais potente do que o conhecimento universal, do segundo género. Para Espinosa, a demonstração geral, na primeira parte da *Ethica*, de que todas as coisas, entre elas a mente humana, dependem de Deus quanto à essência e à existência, embora legítima e indubitável, não nos afecta com a mesma força do que quando a mesma coisa se conclui da própria essência de qualquer coisa singular. De acordo com o escólio da proposição 23 da *EV*, *sentimos e experimentamos* ser eternos - «At nihilominus sentimos, experimurque, nos aeternos esse». A mente sente aquilo que concebe com um acto do intelecto, tem olhos, *mentis oculi*, com os quais vê ou observa as coisas.

Descartes, influência maior em Espinosa, no tratado que intitulou de *Regulae ad directionem ingenii*,¹ esclarece o papel da intuição, um dos dois operadores da inteligência, com recurso ao exemplo do olhar. Na nona regra, onde aconselha a voltar o espírito para as coisas mais fáceis e insignificantes, detendo-se nelas bastante tempo, até ganhar o hábito de ver a verdade clara e distintamente, escreve:

La manière dont nous nous servons de nos yeux suffit pour nous apprendre l'usage de l'intuition. Celui qui veut embrasser beaucoup de choses d'un seul et même regard ne voit rien distinctement; de même celui qui, par un seul acte de la pensée, veut atteindre plusieurs objets à la fois a l'esprit confus. Au contraire, les ouvriers qui s'occupent d'ouvrages délicats, et qui ont coutume de diriger attentivement leur regard sur chaque point en particulier, acquièrent, par l'usage, la facilité de voir les choses les plus petites et les plus fines. De même ceux qui ne partagent pas leur pensée entre mille objets divers, mais qui l'occupent tout entière à considérer les choses les plus simples et les plus faciles, acquièrent une grande perspicacité.

Reconhecemos na enunciação desta regra a ideia clara e distinta espinosana, dependente de olhar com a mente as coisas particulares. O tratamento cartesiano da intuição elucida aspectos da ética do seu seguidor holandês, bem como a qualidade da visão caeiriana. Na regra 3, apresenta-a como concepção evidente, clara e distinta, de um espírito são e atento. Adverte ainda para a necessidade de estudar o objecto fora do que os outros pensaram sobre ele, de confiar no que podemos ver, na evidência. A obra, inacabada, censura o vício de pensamento dos que crêem nada saber quando encontram causas claras e simples para explicar a existência, preferindo as trevas na opção pelas subtilezas e profundidades infundadas dos filósofos. Na regra 12, alerta para a nossa exposição ao erro, para a facilidade com que se toma o conto pela verdadeira história. A fonte do engano vem de sermos nós próprios a compor as noções que admitimos. Se do contingente e do arbitrário não se passa ao conhecimento verdadeiro, também não é, segundo a regra 14, com formas e silogismos que se lá chega. A intuição pura e simples de um objecto individual, que a razão de naturezas mais predispostas prepara, é o fundamento do saber.

Quanto a Caeiro, o poeta-natureza que não incorre em certos erros e preserva a ignorância como *physis*, fundo de permanente retorno da visão intuitiva, tem «o costume de andar pelas estradas» com o «olhar nítido como um girassol» (AC, p. 24), próprio de quem sabe «ver quando se vê», isto é, nem «pensar quando se vê / Nem ver

¹ Descartes, René. *Règles pour la Direction de l'Esprit*, Texte de l'édition Victor Cousin, Édition Wikisource.

quando se pensa» (*ibid.*, p. 58). A perspicuidade caeiriana, para usar o termo de Descartes, está em consonância com o terceiro género de conhecimento espinosano, referido, no & 1 do *TIE*, como «verdadeiro bem», fonte de «alegria contínua e suprema» ao alcance de um intelecto decidido a reformar-se, a curar-se no abandono de sistemas de representação do mundo construídos no amor a objectos sem qualidade. Neste tratado incompleto, o filósofo insiste na necessidade de, para empreender o novo projecto, se resolver a fundo a levar a cabo a neutralização de valores relativos. Só assim acederia à percepção da ordem das leis naturais, à «união que a mente possui com toda a Natureza» (*TIE* & 13), que nada impede de experimentar; à percepção «em que a nossa mente compreenda por inteiro a imagem da Natureza», devendo para tal «produzir todas as suas ideias a partir daquela que representa a origem e a fonte de toda a Natureza, a fim de que ela própria seja também a fonte de todas as outras ideias» (*TIE* & 42). O conhecimento reflexivo, das forças e propriedades do entendimento, é o método a seguir, uma vez que pertence à natureza do pensamento formar ideias verdadeiras, reunir-se à sua causa.

Caeiro parece-nos o optimismo deste projecto novo, a resolução de fundo pessoal de erguer uma estética de antinomias, mais atópica do que utópica, contra o imaginário sócio-cultural e literário do seu tempo, produto da decadência civilizacional que atribui às deformações crististas da matriz grega de viver. Uma estética que vigia e guarda as sensações na univocidade de percepção e imaginação, defendida da dispersão em abstracções. Como reza um fragmento, «tudo o que se sente directamente traz palavras suas» (*AC*, p. 183). Para Caeiro, o «Catecismo e a história de Cristo / E depois todos os poetas e todos os filósofos» (*ibid.*, p. 154) pertencem, com o conto da Gata Borralheira, do João Ratão, do Barba Azul e dos 40 Ladrões, ao mesmo rol de ficções. De facto, o amor da Natureza em que Caeiro se instala é menos o lugar da amena desintelectualização, ou *otium* bucólico dos espinhos da consciência moderna, do que o pretexto para uma reflexividade demolidora dos «sonhos de todos os poetas / E os pensamentos de todos os filósofos» (*ibid.*, p. 75), da estupidez da Igreja Católica e dos reformismos humanitários de quem se calhar, por «orgulho e inconsciência» - afectos negativos em Espinosa- só quer «mexer-se, fazer cousas, deixar rasto» (*ibid.*, p. 136). Não quer «conquistar mundos» por ter dormido mal, nem «almoçar o mundo por causa do estômago» (*ibid.*, p. 160). Quanto aos sonhos desacreditados, aludem à

«liberdade daquele convento / De que os poetas dizem que as estrelas são as freiras eternas» (*ibid.*, p. 58).

No poema XXIV do *GR*, o «estudo profundo», a «aprendizagem de desaprender» para aceder à essencialidade da visão requer «uma sequestração» das liberdades do misticismo da poesia dos simbolistas e saudosistas, que anteriormente o tinham atraído. Neste poema, é também Pessoa que chega a uma consciência estética de si. Quer despir a alma tristemente vestida de franciscanismo, de uma Natureza sentimentalizada e assim adulterada na sua ontológica indiferença por nós, seus átomos. Em Caeiro, como em Espinosa, há uma alegria em aceitar a «fatalidade sublime» (*AC*, p. 130), o destino de o mundo não poder ser outra coisa senão o mundo ou o «sobreiro não ter nascido pinheiro ou carvalho» (*ibid.*, p. 144). Em virtude dessa consciência, o pastor de ideias «nunca daria um passo para alterar / Aquilo a que chamam a injustiça do mundo» (*ibid.*).

O nome de Deus, na primeira parte da *Ethica*, aparece apenas na definição 6, na sequência das definições de *causa sui*, aquilo cuja essência envolve a existência (*involvit existentiam*), de coisa finita e de independência causal da *res cogitans* e da *res extensa*, de *substantia*, de atributo e de modo. Deus é o nome que Espinosa dá à Substância. A sua essência, eterna e infinita, consiste numa existência necessária; é *natura naturans* porquanto causa livre de todas as coisas, destituído de volições e de finalidades para o mundo. A sua potência de existir é a sua essência actuante. Deus-Substância-Natureza está ao alcance dos olhos da mente. No *TTP*, Espinosa explicita a noção: «Por governo de Deus, entendo a ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais» (p. 166).

Conforme diz Gilles Deleuze (2003), o Eu, as Coisas e Deus são as ideias deste terceiro género, da ordem das essências, sempre particulares, tendo por causa formal o nosso poder de compreender e, como efeito, a alegria da pura actividade ou da afirmação mais intensa da existência. No terceiro género de conhecimento, o Eu intui a ideia da sua própria essência, pela qual se exprime a essência de Deus enquanto *Substantia actuosa* ou *Natura Naturans*. O feliz despojamento estético do poeta que nem o caixeiro-viajante, alvo das facécias dos da tertúlia órfica, alguma vez viu nem foi o pastor canónico da literatura antiga, apostado sempre em inconceptualizar-se, é afim desta beatitude de Espinosa, no entender de muito comentador pouco explicada,

elíptica. Para esclarecer esta afinidade, admitimos como válidas as perspectivas dos que, como Paolo Cristofolini, lêem na parte final da *Ethica* o esboço de uma poética que parte de um corpo «virtuoso da imaginação», com «habilidades representativas»¹, capaz de transformar sabiamente a matéria.

Embora James Morrison² considere a filosofia de Espinosa estranha à Estética, quando não hostil, dadas as múltiplas referências à relatividade do conceito de Belo, representativo de um estado nosso e não de uma qualidade intrínseca do objecto, a verdade é que no escólio da proposição 45 da *EIV* se admite a *laetitia* como via para uma maior perfeição, para a participação na natureza divina, isto é, como forma de libertar das lágrimas, da melancolia e do medo, sinais de um ânimo impotente. E a *laetitia* associa-se neste passo à arte. Diz Espinosa, no referido escólio, que é próprio do homem sábio servir-se das coisas e delas extrair quanto deleite é possível; refazer-se e recrear-se (*se reficere, et recreare*) com comida e bebida moderadas, assim como com os odores, a amenidade das plantas verdejantes, a música, os jogos que exercitam o corpo, os espectáculos teatrais e outras coisas semelhantes, de que cada um pode usufruir sem dano para outrem. O corpo humano, composto de muitíssimas partes de natureza diversa, sente continuamente necessidade de alimento novo e variado a fim de estar apto para tudo o que é da sua natureza e, em consequência, a fim de a mente estar igualmente apta a compreender mais coisas contemporaneamente. Esta será a melhor maneira de viver, a mais recomendável, porque em plena concordância com os princípios éticos.

Apesar da brevidade da referência, os sentidos e o prazer da arte surgem como alimento da perfeição e fonte de alegria. A nota epicurista deste escólio não é estranha nem a Caeiro nem a Reis. A arte caeiriana, sintoma de uma mente que compreende com um corpo de natureza tão diversa quanto a das suas sensações, constrói o ânimo forte, a alegria libertadora do criador Pessoa.

¹ Cristofolini, Paolo, 1998. *Spinoza, Chemins dans L'«Ethique»*. Paris: PUF, p. 116

² Morrison, James, 1989. «Why Spinoza Had No Aesthetics» in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 47, No. 4 (Autumn, 1989), pp. 359- 365 .URL: <http://www.jstor.org/stable/431135>

António Pedro Pita, em *A experiência estética como experiência do mundo*¹, cita Dufrenne na aceitação de que a via de acesso à essência singular espinosana está vedada à filosofia e aberta à arte, a «mais radical de todas as experiências do mundo» (p. 89) que reconstitui a finalidade do discurso filosófico. Quanto ao autor,

Dufrenne substituiu a V Parte da Ética pela experiência estética talvez pela suspeita [...] de que só nos objectos é que se lêem as 'pequenas sensações', de que há uma mediação insubstituível e de que a filosofia, do mesmo passo que procura pensar esse "puro ver", descobre a própria impossibilidade de o pensar. [p.90]

Caeiro é o mestre do *puro ver* e da *impossibilidade de o pensar*. A sua experiência de escrita parece obedecer à ideia de Mora sobre a criação: «O emprego legítimo da invenção é o aperfeiçoamento da existencia» (*OAM*, p. 201). A imaginação caeiriana corresponde à terceira espécie, aquela que procura «o criterio practico da felicidade», da liberdade em suma, na «adaptação ao real» (*ibid.*). O padrão que afere da beleza deste género de invenção compreende-se através da alegoria de Mora (*OAM*, p. 283) em torno do fenómeno da elegância feminina:

Supponha-se que a cada mulher se dava por unico traje um lençol, um panno simples, de dimensões possíveis para cobrir o corpo, e que lhe fosse prohibido dar a esse pano formas varias, apenas sendo licito usal-o tal como era dado. Tendo todas as mulheres que se restringir a isto, e sendo desejo de cada uma distinguir-se em belleza das outras, tinha só um meio de o fazer: tal donaire dar ao seu porte, tal elegancia imprimir ás dobras do seu manto simples, ao uso do manto, ao seu aspecto, que se distinguisse das outras porisso. Cada mulher era assim forçada a um grande esforço esthetico para obter a sua elegância, a uma atenção extraordinária á utilização dos menores detalhes do seu vestuário, a uma procura necessaria da harmonia dos detalhes, porque, tendo o seu traje, por ser simples, essencialmente unidade, não é senão harmonizando essa unidade que qualquer efeito esthetico se produziria. [p. 283]

Enquanto a elegância da mulher moderna, cristã e portanto criada no «desprezo fundamental do mundo-exterior» (*ibid.*), consta da *Diversidade* e do *Exagero*, a elegância antiga, pagã, assenta na *Harmonia*. Segundo António Mora, a beleza era, na cultura do paganismo toda entregue à concentração da vontade, «a Diversidade na Harmonia» (*ibid.*). O resultado artístico deste despojamento na Unidade diversa do *donaire* caeiriano é o que George Kennedy, em *A New History of Classical Rhetoric*², recorda dos preceitos da *ars rhetorica* estóica, recomendada por Cícero, no § 7 da

¹ Pita, António Pedro, 1999. *A experiência estética como experiência do mundo*. Porto: Campo das Letras

² Kennedy, George A., 1994. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, p. 90

parte IV do *De Finibus*¹, como leitura ideal para quem quer aprender a ficar calado («*Quamquam scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic, ut, si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat*»). De facto, depois de lermos a poesia de Caetano, a Natureza silencia-nos. O provérbio grego recordado por Séneca, segundo o qual o discurso de um homem é como a sua vida, aplica-se a um heterónimo que contém a linguagem nos parâmetros retóricos dos estóicos. O estilo caetano atribui à *katharotes* (pureza), à *sapheneia* (lucidez), à *syntomia* (concisão) e à *apheleia* (simplicidade) dos seguidores do Pórtico uma dimensão metafísica².

Com Caetano, Pessoa aceitou o esforço estético de vestir o pano simples, tal como foi dado, e de atender superiormente aos seus detalhes, pois «cada coisa tem o seu modo» (AC, p. 97); «Há beleza bastante em estar aqui e não noutra parte qualquer» porque, como sabe uma criança, «ser é estar em um ponto» (*ibid.*, p. 123); ela só desconhece que o «pensamento não é um ponto qualquer» (AC, p. 123).

Em Caetano, Ser é um estar de que o pensamento deserta, pelo menos aquele que não é congénito a ver e ouvir. Ver, a «única riqueza» (*ibid.*, p. 34), instaura o sujeito num regime da presença, aquele em que o Eu do tamanho do que vê, a *eterna novidade do mundo*, aniquila o poder da ausência de qualquer coisa implícita em ser do tamanho da nossa altura, que convoca o território da abstracção e da interrogação. Num dos *Poemas Inconjuntos*, o poeta pousa os «olhos calmos» na «Última Estrela a desaparecer antes do dia» e sente-se «Alegre pela vitória» de a ver «Sem ‘estado de alma’ nenhum» (*ibid.*, p. 141), independente do Eu. A beleza está em existir. O critério estético caetano concorda com a noção, central no edifício ético de Espinosa, de perfeição. Quanto mais se existe, mais real, mais perfeito, se é. A força de existir é o critério estético, tal como queria Campos no seu esboço para uma estética não-aristotélica.

A categoria de Belo caetano, nos versos em que o poeta se esquece de que a beleza não existe senão enquanto nome, depende do agrado, do prazer que as coisas trazem. Como se depreende de outro dos *Poemas Inconjuntos*, o gozo é a vida do cor-

¹ Cícero, 1931. *De Finibus*. London: William Heinemann, p. 306

² Cf. Doulamis, Konstantin, 2007. «Stoic Echoes and Style in Xenophon of Ephesus», in *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library, p. 166

po «que está entre a erva» e «Pertence inteiramente ao exterior de quem fecha os olhos» (*ibid.*, p. 158). O pastor distingue ver e gozar: «Gozo os campos sem reparar para eles»; «Quando reparo, não gozo: vejo» (*ibid.*). Gozar, sinónimo de estar ao pé das coisas inconscientemente, leva mais longe o sentido de pertença, de exterioridade, do que o acto de ver, que concentra a atenção nas coisas que existem, mas ainda permanece na esfera do inteligir. Como bem notou Prado Coelho, em Caeiro, o doutrinário que desfia axiomas e silogismos, é «sintomática a preponderância da vista sobre os outros sentidos, porque a vista é o menos sensual de todos eles, aquele que pode metaforicamente indicar a percepção, a compreensão.»¹.

A visão assume a dimensão de uma metafísica de «não pensar em nada» com indícios da estética neoplatónica de Plotino. No poema V do *GR* (*AC*, pp. 29-32), onde o categórico «Não sei» caeiriano destitui de relevo as questões da causalidade, da origem do Ser e da alma, o voto de obediência a Deus consiste em «viver, espontaneamente», pensando-o «vendo e ouvindo». A *Enéada I 6*² começa por referir que a beleza se dirige principalmente à vista e ao ouvido. Neste tratado, o princípio da beleza nas coisas materiais é percebido pela alma na alegria de um relance, como se reconhecesse um idioma antigo; alma que, na *Enéada V 8* (pp. 410-424), é um vestígio do Intelecto. A beleza dos corpos advém da comunhão com a razão divina, num acordo em que o edifício exterior não é outra coisa senão a forma interior dividida externamente pela matéria. O corpo pode devir forma e razão pelos olhos da alma se purificar o que é obscuro e chegar a ser a própria visão, pela qual o que contempla se aproxima do contemplado e se torna semelhante a ele. Nenhum olho poderá olhar o sol se não se fizer semelhante ao sol. Caeiro é este *magnum opus* de Pessoa.

O heterónimo que o «livrou de sombras e farrapos» e lhe deu «mais alma à alma» (*PIA*, p. 154) não tem outra ética a não ser a da simplicidade - «Caeiro não tem ética, a não ser a simplicidade» (*ibid.*, p. 164), decreta Cross. Membro da «pequena humanidade» - dos *happy few* - de que o demiurgo se sente o «ponto de reunião» (*ibid.*, p. 149), veio para fechar a caixa de «conter o Infinito», a metafísica que, na

¹ Prado Coelho, Jacinto do, 1990. *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa: Ed. Verbo, p. 28

² Plotinus, 1991. *The Enneads*. London: Penguin Books, p. 45

definição de caixa do «pequenino» do episódio recordado, é «uma coisa para conter coisas» (*ibid.*, p. 93), isto é, um acúmulo de aporias.

No *Ensaio sobre a Disciplina* (OAM, pp. 339-340), António Mora vê na perfeição a «natureza da obra artística» e interpreta a «cosa perfeita» como aquela a que nada falta ou «a que nada pareça faltar». O sinal dela está dado na expressão que não vai além do que o sentimento contém: «Como a Arte é uma expressão de nossos sentimentos, a perfeição na arte será, na expressão de um sentimento, *a expressão de tudo quanto elle contém, mas de mais nada*». A ontologia caeriana da finitude, que rejeita o *dentro*, o *além* da Natureza, ao disciplinar a imaginação põe fundo à caixa da metafísica e livra-se de incorrer no defeito romântico de querer sempre ultrapassar a realidade do que é sentido com aquilo que ele «apenas lembra» ou em que «faz pensar». Em 1916, numa carta presumivelmente endereçada a um editor inglês, Pessoa notava, contra Bacon, que a arte não é «man added to Nature», mas «sensation multiplied by consciousness», o que resultava em, como poeta, tentar evitar a «bad aesthetic hygiene» de ser «the same thing three minutes running» (*EC*. Vol. X, pp. 401-404).

Mora, no supracitado ensaio, distingue «duas feições de espiritos»: há os «objectivos e attentos», que «procuram naturalmente a simplicidade», e os «subjectivos e desattentos» que, «seja porque lhes abundem as idéas, seja porque lhes falta a disciplina d'ellas, tendem naturalmente para a expressão complexa». Na carta a Adolfo Casais Monteiro sobre a génese do fenómeno heteronímico, Pessoa narra o «êxtase» do «dia triunfal», irrepetível, do aparecimento de Caeiro, quando «finalmente desistira» de o elaborar (*Correspondência 1923-1935*, pp. 337-348). Independentemente da veracidade das circunstâncias do parto, o dia fica como aquele em que reage «contra a sua inexistência como Alberto Caeiro», poeta objectivo e atento, regressando a «Fernando Pessoa ele só», talvez o tal poeta complexo, subjectivo e desatento, abundante em ideias e falho da disciplina delas, mas ainda assim tocado pelo conhecimento intuitivo.

No projectado prefácio de Ricardo Reis¹ à obra do mestre, que disse não passar de um andaime, a figura do reconstrutor integral do paganismo, «visão intelectual da verdade» (p. 204), representa «um progresso imperceptível e profundo, como aquele que dirige, através das consciências inconscientes dos homens, o desenvolvimento lógico das civilizações» (p. 195). Cria, por «uma intuição sobre-humana», um «conceito do universo que não contém uma interpretação» (p. 195). De facto, a alegria da poesia caeiriana, de uma perfeição que Pessoa nunca deixou de vincar, pese embora algumas nuvens que passam «a mão por cima da luz» (AC, p. 22), nasce de ser o seu poeta «o modo de falar que reparar para [as cousas] ensina» (*ibid.*, p. 31). Aprender esse *modo de falar*, próprio de um «Animal directo e não indirecto» (*ibid.*, p.126), produto da «química directa da natureza» (*ibid.*, p.136), exige o tal «estudo profundo» de «nem pensar quando se vê / Nem ver quando se pensa» (*ibid.*, p. 58). A «essência do pensamento não é ser dito mas ser pensado», tal como «é a essência da realidade o existir, não o ser pensada» (*ibid.*, p. 127).

Para chegar a Deus com «o Universo dentro da algibeira» (*ibid.*, p. 103) é preciso ter compreendido que «Ser real é a coisa mais nobre do mundo» (*ibid.*, p. 116), o que depende de viver na luz da «realidade imediata» (*ibid.*, p.114), para além da qual não há nada. Caeiro, gravemente atento à misteriosa importância de existir, como as outras figuras de Pessoa, quer fazer sentir aos homens «a existência verdadeiramente real das flores e dos rios» (AC, p. 66) porque «a única missão no mundo» é «existir claramente» (*ibid.*, p. 68). Demarca o olhar nítido, «clara simplicidade e saúde em existir» (*ibid.*, p. 28), da cegueira dos homens confusos e doentes que, por pensarem, perdem a visão de que «as coisas são reais e todas diferentes umas das outras» (AC, p. 110), de que cada momento as reconfigura numa eterna novidade.

Pensar significa entristecer, ficar às escuras com as cortinas da janela corridas e darmos por nós «com um pé dormente» (*ibid.*, p. 70). A dormência de um pensamento arrastado por ideias estranhas ao corpo do poeta, por elas destituído do direito de individuação, é comparável à passividade espinosana, obstáculo da liberdade. Reis, no já citado prefácio a Caeiro, observa: «Uma ideia só se torna um Deus quando é

¹ Pessoa, Fernando, 1986. *Textos de Intervenção Cultural e Social, A Ficção dos Heterónimos*. Mem Martins: Publicações Europa América.

devolvida à concreção. Passa então a ser uma força da Natureza. Isso é um Deus» (*Textos de Intervenção Social e Cultural*, p. 210). Um Deus é, então, uma ideia devolvida à concreção, à visão dos singulares, passando a ser uma força da Natureza. O amor intelectual de Deus, em Espinosa, não é muito diferente desta descrição de Reis.

O pensamento associa-se em Caeiro à trovoada que ameaça, como «uma quantidade de gente / Zangada por cima de nós...» (*ibid.*, p. 28). A Natureza vê-se, não se pensa, ao contrário do Mistério. O Ser é a multiplicidade que parece, o que convoca um pensar sinónimo de ver e ouvir. As descobertas caeirianas nascem da proclamada ausência de intencionalidade. O «grande Segredo» entrevisto no «dia excessivamente nítido», «como uma estrada por entre as árvores» (*ibid.*, p. 84), foi achado porque não se andou a achar. Caeiro acertou com a verdade de que não há Natureza porque quase todos os seus dias são «de luz perfeita e exacta», em que «as cousas têm toda a realidade que podem ter» (*ibid.*, p. 60). Luz, nitidez, exactidão nos encontros instantâneos com as coisas conduzem à alegria espinosana de viver.

Nos enredos *ísmicos* que acompanham o advento deste messias da diatribe no período entre 1914 e 1917, a estética que descrevemos anda frequentemente indicada para chefias de movimentos rejuvenescedores da consciência nacional, cujo «deslizar diário» Mora compara a «um enterro» (*EC* vol X, p 53). Para Frederico Reis (*ibid.*, pp. 57-61), o «maior poeta da língua portuguesa», o «mais alto creador que, na literatura, Portugal deu ao mundo!» não é um chefe que se siga. Não é possível imitar um individualista que teve a originalidade de fazer, «de uma vez para sempre», aquilo «que todos esses poetas de lá fóra tem querido e querem fazer quanto á natureza». Caeiro liberta inspirações, faculdades e tendências de cada um. Frederico Reis integra-o numa Escola de Lisboa, sensacionista, com a «qualidade essencial que os saudosistas não possuem», a de «pertencer ao seu tempo».

No supracitado folheto de 1915, por intermédio do irmão de Ricardo Reis, assistimos à desvinculação pessoaana dos saudosistas, «poetas da Natureza, é certo, mas á romantica, da Natureza espiritualizada, transcendentalizada, vista através do espirito humano e attribuindo ás cousas qualidades do espirito humano». A corrente saudosista, com a qual Fernando Pessoa «esteve ninguém sabe como nem porquê», tem o valor de ser o «prolongamento direito e logico do romantismo», que leva «até

ao seu maximo», mas extemporaneamente. Neste texto de todas as superações, Caeiro põe o saudosismo a obsolescer, Campos «triumpha de uma vez para sempre de todos os varios futuristas por acabar» e Reis dá a «composição clássica» como ninguém «lá fóra a déra». Pessoa e Sá-Carneiro elevam o simbolismo à perfeição; aquele porque representa a «culminancia da auto-analyse», o «ultimo e sublime grau» da «consciência das cousas», e este porque carnaliza o espírito e materializa as sensações. Os da Escola de Lisboa, onde Campos e Reis pontuam como mentefactos de Caeiro, superaram tudo o que se faz cá dentro e «lá fóra», potenciando ao mesmo tempo «os elementos eternos de que toda a arte é composta». A poesia, enquanto arte, «está fóra do tempo e do espaço». Escrever-se *sub specie aeternitatis* afigura-se um *Leitmotiv* de Pessoa.

Caeiro parece surgir assim como estética de arremesso – cosmopolita no que tem de arte para uma civilização –, com poderoso alcance filosófico e político; não apenas contra o saudosismo, «literatura grande», mas também contra o paulismo. Numa das cartas para Sá-Carneiro (*EC* vol X, pp. 348-350), de 1914, Pessoa prevê o conflito do *Caerismo* com ambas as correntes e com a «tacmanha literatura» do tempo, caso lançassem a revista *Europa*. A preocupação de Pessoa é, na altura, a de criar «uma necessaria subordinacão de todas as attitudes sociaes a uma orientacão *intellectual*», e de para isso estabelecer «os processos intellectuaes que irão contribuindo para crear uma attitude aristocratica». O plano literário, artístico, coincide com o plano político, uma vez que a «aristocracia equivale á consciencia e intelligencia na vida social». Na referida carta, Pessoa anuncia a Sá-Carneiro estarem «prontos para agir» literariamente, numa entusiástica intersecção de política e literatura. De tal forma que «Interseccionismo, Caeiro, etc. – tudo isso fica de pé, fica *mais de pé* [...], e ganha um intimo sentido».

Pessoa, na figura dos seus outros, em vários fragmentos que aparecem como manifestos, ou esboços de manifestos, estabelece de forma recorrente os laços de Caeiro com o Interseccionismo, o Sensacionismo, e o Paganismo. Quanto à primeira tendência, vimos já como o heterónimo configura um dos seus três aspectos, o paralelismo. O Interseccionismo é descrito por Pessoa, noutra carta para um editor inglês (*EC*. vol X, pp. 387-388), na qualidade de «mere definition of process» com a intenção de registar «the mental simultaneity of an objective and of a subjective image». O

interseccionismo corresponde ao sensacionismo que se apercebe de que cada sensação é, na verdade, um compósito de sensações.

Os efeitos da descoberta da América que o advento de Caeiro simboliza prendem-se essencialmente, no que toca a Pessoa, com o paralelismo, ou a libertação da simultaneidade de estados de consciência num indivíduo que é um complexo de sensações, conviva da matéria e do espírito, sem preponderância de uma instância sobre a outra. O Sensacionismo, filosofia estética de que a revista *Orpheu* é o órgão, constitui a forma superior do Paganismo, sua verdadeira designação. De resto, o Paganismo, não um «humanismo», mas uma «aceitação» (*OAM*, p. 192) da coerência interna da Natureza, consiste na «formula religiosa e metaphysica que coloca a realidade suprema dentro do ambito da realidade visivel» e imagina os entes supremos «á semelhança da materia» (*ibid.*, p. 257). Para Mora, a «religião é uma theoria scientifica para fazer durar o universo» (*ibid.*, p. 252) e só o paganismo poderia ser a religião de uma era científica. Ataca por isso a «metaphysica indisciplinadora por natureza» (*ibid.*, p. 253), de que o cristianismo padece, num dos fragmentos do seu projecto de reaver a clareza de sensações da Grécia, onde reinava «o Objecto, a Cousa, o Definido» (*ibid.*, p. 272); onde a nitidez das sensações provinha de serem «concebidas como concretas, definidas, separadas umas das outras» (*ibid.*, p. 273), sem intervalos para o obscurecimento da reflexão.

Sublinhamos de novo que a reconstrução do Paganismo, tarefa entregue a Caeiro nas teorizações de Mora, se desenrola sob a égide de Espinosa, não apenas contra Kant, mas também contra Nietzsche. De facto, Mora (*ibid.*, pp. 250-255) afasta-se de «alguns philosophos, criticos do racionalismo», que quiseram «que a mentira fôsse essencial á vida». Defende, pelo contrário, a religião como útil à vida, isto é, como aquilo que «leva cada ser a perseverar no ser», um «critério profundamente naturalista», segundo o qual a «verdade comporta apenas um sentido possível», o de existir. «Verdade é igual a existência». Esta verdade espinosanamente entendida é o próprio instinto de conservação, sendo a religião a sua interpretação intelectual.

De acordo com Mora (*OAM*, p. 273), os gregos concebiam os deuses *sub specie humanitatis*; eram de «uma eternidade decorrida humanamente, por uma eterna duração fóra». Ora o cristianismo intercalara entre a sensação e o objecto dela «um mundo de noções espirituas que desvirtuava a visão directa e lucida das cousas»; a

noção cristã de alma, «differente ao corpo e superior a elle, começa por tornar menos importantes ao espirito as cousas», substituindo Deus ao «conceito do conjuncto das cousas, a que se chamava a Natureza». A «descrença na utilidade» é o resultado mais grave desta ideia de sobrenatural, que leva «ao desprezo, quando não á indiferença pela possivel existencia, das leis naturaes».

No texto sobre os fundamentos do Sensacionismo (*EC*. vol. X, p. 184), cabe à Natureza produzir «determinado artista para um fim que esse proprio artista desconhece: Quanto mais elle queira dar um fim á sua arte, mais elle se affasta do verdadeiro fim d'ella – que elle não sabe qual é, mas que a Natureza escondeu dentro d'elle, no mysterio da sua personalidade espontanea, da sua inspiração instinctiva». A par deste vincado naturalismo que empreende retomar o cientismo da visão grega do mundo, prepondera a ideia de utilidade, de *conatus*.

Afirmámos anteriormente como a repaganização da sensibilidade moderna, de que Caeiro é o arauto, se estriba no «phrasear de Spinoza» - e aqui sublinhamos, no termo *phrasear*, alguma conotação musical, quase como se alguns filósofos entoassem melhor do que outros a melodia secreta do universo. O instinto de conservação, interpretado através da inteligência, é «a interpretação intelectual da verdade». Instinto, sensação e intelecção conjugam-se. Noutro texto sobre o Sensacionismo, em inglês, determina-se: «*Sensationism pretends, taking stock of this real reality, to realise in art a decomposition of reality into its psychic geometrical elements*» (*ibid.*, p. 153). Aponta-se aí, como finalidade da arte, um acréscimo de autoconsciência, conseguido pela decomposição e análise das sensações nos seus elementos psíquicos.

Da análise destes argumentos, repetidos nos textos teóricos em torno do Sensacionismo e da reconstrução do Paganismo, que apontam uma orientação intelectual agregada ao processo mental Caeiro, destacamos linhas estruturantes de uma modalidade estética de viver na depuração da emoção pela intelecção intuitiva. Ser real depende de viver na luz da intuição da diferença de cada coisa. «Ser real quer dizer não estar dentro de mim» (*AC*, p. 132), o que equivale a ter atingido um último grau de consciência, o da coabitação de sensação e de objecto sem intercalamento de qualidades que são do espírito e não das coisas. Caeiro afasta a Natureza à *romântica* e se, em certos dias, admite estados de alma que possam revelar a sua paisagem nocturna, o seu contrário nem por isso menos natural, aspira à calma de ser contente acei-

tando tudo com a nitidez de um olhar em que o Ser se afirma. Ódios, paixões, orgulhos e aflições esmorecem na paz de «todas as coisas pré-humanas» e na «essência inteiramente exterior do Universo!». Os erros da filosofia têm o clamor das guerras por ser «falso todo o querer-alterar» muito, e depressa, o sítio onde a Natureza pôs os homens. A alegria está em regressar «aos bocados ao universo exterior», à ordem natural que integramos (*ibid.*, p. 137).

Caeiro deseja o gozo da felicidade. Gozo, contentamento e felicidade são expressões recorrentes na sua poesia. Tem muitos pensamentos contentes, mas também momentos soturnos, de menor perfeição, em que fica «outra vez menos feliz» (*ibid.*, p. 28). Sabe, no entanto, que é necessário «ser-se natural e calmo / Na felicidade ou na infelicidade» (*ibid.*, p. 55). No poema IX do *GR*, «quando num dia de calor» se sente «triste de gozá-lo tanto» - a *fluctuatio animi* infiltra-se aqui e ali, neste caso em relação a um gozo da vida que agudiza a consciência da caducidade - recupera a alegria da verdade na união do corpo com o exterior. Quando, no poema XLVIII, se despede dos seus versos «que partem para a humanidade», sente «pena / Como uma dor no corpo»; preocupa-se com a identidade de «quem os lerá», pergunta a «que mãos irão ter». Submete-se, porém, ao destino de uma separação quase desmembramento - «Árvore, arrancaram-me os frutos para as bocas» -, ao eventual sacrifício de uma poesia-silenciamento à «estupidez de sentidos» dos homens. Aceita-o «quase alegre / Quase alegre como quem se cansa de estar triste».

Estes versos que antecedem o fechar da janela, no último poema do *GR*, são o emblema da aceitação caeiriana da ordem natural, não sinónima de resignação acalunhada, mas de uma lucidez vinda de não ceder a uma atitude judicativa da existência, sempre sujeita aos preconceitos, incertezas e oscilações emotivas da subjectividade. De nada adianta ficar apreensivo com o destino ou a qualidade dos destinatários dos versos se, pela lógica da concepção em que o Eu de Caeiro estabeleceu morada, a absoluta necessidade de tudo ser como é, «Corre o rio e entra no mar e a sua água é sempre a que foi sua». A alegria nasce de assumirmos o sem-sentido maior da nossa presença no universo, uma passagem irrepitível que em nada altera a sua mesmidade, que dela comunga como parte de uma indivisibilidade. O Todo não é a soma das suas partes.

Esta optimização da tristeza lembra o modo como De Dijn¹ se refere ao génio de Espinosa:

It is Spinoza's genius to have seen that a form of salvation is possible in connection with a scientific-metaphysical view of nature and of ourselves that is thoroughly disenchanting. Enchantment is possible through disenchantment. [p. 261]

A estética de Caeiro, atrás delineada, lança «as bases essenciais [...] até duma ética»², como aventou Guilherme de Castilho, seu primeiro crítico na revista *Presença*. O olhar de Caeiro, mais do que isentar o mundo fenomenológico da suspeita metafísica, representa o pôr em perspectiva de juízos valorativos. A perspectiva, o prisma, tal como em Espinosa, acompanha a heteronímia da realidade. Não é por acaso que o pastor vive «no cimo dum outeiro / Numa casa caiada e sozinha», cantando a Natureza sem a definir. Trata-se da posição espinosana por excelência, isto é, a do patamar de um poder não temporal, onde se é dono de si e se fica acima da força das ideologias, fonte de pensamentos próprios. Da aldeia, o pastor vê «quanto da terra se pode ver do universo...», o que alegoriza a estratégia estética de restringir o contacto com a realidade para melhor analisar as sensações dela. «Da mais alta janela» de casa, de onde se debruça ao entardecer, despede-se de versos que articulam a superioridade da «voz contente» que deseja a paz de sentir «a vida correr [...] como um rio por seu leito». A janela de Caeiro é diferente da janela de Campos na *Tabacaria*. De uma avista-se a plenitude ontológica que falta à outra.

No citado *Ensaio de Compreensão Poética*, de 1927, Guilherme de Castilho observa como toda a obra de Caeiro «traz implícita na essência o heróico esforço da libertação, o tentar despir-se de pre-conceitos», sendo dinamizada por um «determinismo optimista» e um «egotismo humanitário». Cada ser não pode senão esforçar-se por ser aquilo que é dentro da autodeterminação da Natureza, cuja essência se manifesta pela exterioridade, pela presença ao olhar. O ensaísta repara ainda em que a recusa da transcendência, o imanentismo caeiriano, só deixa a «hipótese dum Deus identificado com a Natureza», porque negar um seria negar a outra. Para Castilho, não

¹ De Dijn, Herman, 1996. *Spinoza, The Way to Wisdom*. Indiana: Purdue University Press, p. 261

² Castilho, Guilherme, *Presença: folha de arte e crítica*. – Nº 1 (10 Mar. 1927) – ano 11, vol. 3, nº 53/54, pp. 13-16

se trata de «mística intuição ou duma reflexão consciente». Esta tentativa de descrever o essencial da poesia do heterónimo, ainda em vida de Pessoa, expõe aspectos estruturantes do pensamento de Espinosa.

A *Ethica* dá conta do esforço filosófico de uma obra concentrada em trazer à luz a essência actual de cada coisa, que não é senão o poder de perseverar no seu ser (cf. *EIIIp7*). Para esse encontro do ser consigo mesmo, essa *summa anima acquiescentia*, torna-se imperativo viver de forma recta, isto é, na compreensão de que, tal como todos os seres, agimos por necessidade natural e somos determinados a existir e a operar por um nexo infinito de causas. Só desta forma ocupamos a imaginação com afectos, ou emoções, felizes. A poesia caeiriana representa também esse esforço em direcção a uma imaginação feliz, concordante com os nexos do universo em que deseja diluir-se. Cabe a Caeiro frasear o tema da alegria na pauta pessoana e o modo como o faz, afirmámo-lo já, conforma-se com a beatitude espinosana, que nasce de a mente conhecer a necessidade de tudo, libertando-se assim das ideias confusas, e, consequentemente, dos maus afectos. Caeiro quer afastar-se das ideias confusas dos sentidos doentes dos outros homens, bem como de emoções alheias.

Segundo a proposição 3 da *EV*, as paixões deixam de ser paixões mal formamos delas uma ideia clara e distinta. A virtude, ou beatitude, está no poder acrescido da mente cuja percepção da necessidade, da ordem da Natureza, gira em torno dos singulares. O fundamento do terceiro género de conhecimento, a *scientia intuitiva*, é essa Substância imutável e eterna, da qual participamos; acessível apenas a quem tem a perfeita noção de si e dos seus afectos do ponto de vista da imanência. Ora os afectos são ideias das afecções do corpo que, por sua vez, são as imagens das coisas. As sensações caeirianas, afecções de um corpo-intelecto, são a matéria estética da distintividade e clareza a que, pela proposição 4 da *EV*, todas as afecções podem aceder. A parte V da *Ethica* revela o Deus-Natureza, o *a priori* da parte I, a quem delas tem a visão exacta, real.

A beatitude espinosana é uma conquista do intelecto, a parte eterna da mente que depende de um corpo apto para muitíssimas coisas. A maior alegria acompanha-se da ideia de nós próprios concomitantemente com a ideia de Deus-Natureza. Immanência e autonomia marcam quer a ética de Espinosa quer a estética de Caeiro. A liberdade atinge-se em ambos pela dessubjectivação do pensamento. O olhar caeiriano

garante a existência das coisas, ao contrário do pensar: «Olho, e as cousas existem. / Penso e existo só eu» (AC, p. 120). Como refere Vieira Jordão, o eixo fundamental da filosofia espinosana, que se descentra do sujeito gnoseológico para permitir a espontaneidade do intelecto, é a paixão de compreender que «não somos nós que afirmamos ou negamos algo da realidade, mas é a própria realidade que algo de si afirma ou nega em nós»¹. Parece-nos ter sido esta a lição de Caeiro.

A ética de Espinosa exercita os olhos da mente na visão das essências singulares, que Caeiro parece tomar como objecto estético, enquanto mediador, «intérprete» da poeticidade, isto é, do fazer da Natureza, *essentia actiosa* de cuja força comunga sem a querer delimitar num significado. Se escreve no poema XXX do GR «Não sei o que é a Natureza: canto-a», sabe no entanto da «comum divindade» (AC, p. 72) que o liga às flores, origem de uma poesia distinta da dos tristes poetas que «trabalham nos seus versos / Como um carpinteiro nas tábuas!...», que põem «verso sobre verso, como quem construi um muro» (*ibid.*, p. 72). A poesia do mestre, tal como o projecto filosófico de Espinosa, dedica-se a libertar, em tudo quanto existe, a ordem do ser: «Cada coisa só lembra o que é / E só é o que nada mais é. / Separa-a de todas as outras o facto de que é ela. / Tudo é nada ser outra coisa que não é» (*ibid.*, p. 146). O *conatus*, em Caeiro, encontra expressão no derrubar de muros estéticos ou outros.

O Belo caeiriano depreende-se do comentário à pastoral de Virgílio, no poema XII do GR: «[...] os pastores de Virgílio, coitados, são Virgílio, / E a Natureza é bela e antiga». As variantes deste último verso merecem atenção. Em lugar de «é bela e antiga», encontra-se noutro lugar «está mesmo aqui». Outra alternativa para todo o verso é: «E a Natureza é imediatamente bela [é bela antes disso]». Salta à vista, nestas versões, a relação entre a visão imediata do belo da Natureza, do que «está mesmo aqui», e a sua atemporalidade. O estar aqui da eternidade é a existência que se frui na intuição ou visão imediata, tal como acontece com a *scientia intuitiva* espinosana, género de conhecimento que nos projecta da duração e do tempo para o ponto de vista da Substância, de Deus. Será esse o sentido do «sonho como uma fotografia» do pas-

¹ Jordão, Francisco Vieira, 1990. *Espinosa, História, Salvação e Comunidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 8

tor que viu «Jesus Cristo descer à terra», alegoria de uma estética representativa do «acordo íntimo» do sujeito, a «quotidiana vida de poeta», com «tudo que existe».

Joaquim de Montezuma de Carvalho observou sobre o judeu de Amesterdão:

Se algum ser passou pelo mundo e nada pediu a Deus, porque passar pelo mundo era estar em Deus, esse ser foi o escasso Espinosa! Cumpria assim a mais inefável e incomum oração, aquela que esquece, em absoluto, o eu, a parte mais turva e ambiciosa do existente. O tempo dessa singular oração tinha um espaço que não disputava espaço ao espaço. [posfácio da *Ética* (1992), p. 489]

Estas palavras poderiam referir-se ao heterónimo de «uma religião universal que só os homens não têm» (AC, p. 107), talvez a mesma de Espinosa. O poeta afiança: «Fui feliz porque não pedi coisa nenhuma» (*ibid.*). O «escasso» Caeiro pretendeu esquecer o Eu, embora pergunte noutro poema da colectânea dos *Inconjuntos*: «Então quem sou eu?». Mas «a parte mais turva e ambiciosa do existente» dilui-se nos momentos em que constata: «Nasço, vivo, morro por um destino em que não mando, / Sinto, penso, movo-me por uma força exterior a mim» (AC, p. 172).

A beleza está em ver a existência independentemente da circunstancialidade do Eu. A poesia de Caeiro, um corpo imaginado que não disputa espaço ao espaço, que sentiu «a vida correr [...] como um rio por seu leito» (AC, p. 87), prova que da mente humana «ejus aliquid remanet, quod aeternum est».

1.1 *Amor Dei Intellectualis, Amor Rerum Intellectualis*

«E Deus amar-nos-á fazendo de nós

Nós como as árvores são árvores»

Alberto Caeiro

Amor, Deus e Natureza assumem na colectânea do *GR* um papel de relevo. No poema II (*AC*, pp. 24-25), o pastor menciona a nitidez do olhar veiculador do acordo com o mundo, em que crê como «num malmequer» porque sabe ter o pasmo da criança ante a sua «eterna novidade» - uma das variantes de «eterna» é «súbita» (*ibid.*, nota 3 p. 210), o que convoca o tema do conhecimento imediato, em estreita conexão com a intuição da eternidade. Ver «como um danado» (*AC*, p. 110) é ver em intensidade, do ponto de vista atemporal, isto é, de Deus. Lê-se, como conclusão do citado poema II:

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...

Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,

Mas porque a amo, e amo-a por isso,

Porque quem ama nunca sabe o que ama

Nem sabe porque ama, nem o que é amar...

Amar é a eterna inocência,

E a única inocência é não pensar...

Contrapõem-se os sentidos à filosofia, até a uma filosofia naturalista. O acordo com o mundo, a consubstanciação caeiriana, depende não de saber definir a Natureza, mas de amá-la. Confia-se no amor enquanto alegria da união com o existente, mas trata-se de uma união que opera a imersão na absoluta alteridade do real. Reconfigura-se o sujeito na desantropomorfização ou desideologização da consciência, produto, apenas, das construções da razão, do conhecimento das noções gerais, das propriedades comuns.

Amar é a «eterna inocência» de não pensar, a única possível. O amor caeiriano da Natureza, o abandono do sujeito ao objecto do seu olhar, torna possível a inocência de não pensar porque exprime a imediatez de um vínculo ontológico, a intuição

de existir no seio da Substância e de conceber a sua linguagem que, no caso, pretende ser a da pluralidade e da irrepetibilidade.

Não se trata de misticismo, de êxtase, mas de um momento de radical compreensão, de ciência da intuição. Observamos, aliás, não só a insistência de Caetano no verbo compreender em versos determinantes, como a destrição entre pensar e compreender: «pensar é não compreender» (AC, p. 24). No poema II do GR, percebemos que amar e compreender, «estarmos de acordo» com o mundo, são sinónimos. A etimologia da palavra compreender remete para a recolha de um sentido que não exclui a companhia do mundo, com o qual se está em uníssono. Lembramos que o pastor fictício confessa querer «fingir que compreende» (AC, p. 23).

Segundo o poema II do GR (AC, pp. 24-25), quem não sabe «olhar para as cousas, / Não compreende quem fala delas / Com o modo de falar que reparar para elas ensina». Caetano sabe uma coisa fundamental por compreender: «sei que compreendo a Natureza por fora; / E não a compreendo por dentro / Porque a Natureza não tem dentro». De resto, para Pessoa há «um misticismo científico possível – o caso é encontrar-o» e «só a visão nitida das cousas é que pode ser a visão eterna das cousas»¹. O misticismo do corpo que vê nitidamente, dos sentidos que viram Deus, nasce do amor das «cousas».

O *amor Dei intellectualis* caetano toma a forma de um *amor Rerum intellectualis*, num idioma estético em que falar da Natureza significa falar Natureza, a substancialidade da diferença de tudo quanto existe. Daí a sua força denegatória. O alcance ético, a liberdade, da poesia de Caetano está mais na sua qualidade apofática do que na vontade de restituir valores. Os valores nem se pregam nem se emprestam. Encontrar o valor da sua conaturalidade com o mundo diz respeito a cada corpo, a partir do modo como vive, na dinâmica do seu ser. Por este prisma, nem a poesia de Caetano nem a filosofia de Espinosa são soteriológicas. Ambas indicam o mais e o menos das relações da mente com as emoções, numa linguagem merecedora de iguais reservas por parte dos respectivos autores, que exigem a experiência de um corpo praticante da alegria de existir e que menosprezam ouvir só falar dela. Conhecer por ouvir dizer ou

¹ 1990. PPC. Vol. II: p. 355

por experiência vaga é, para ambos, uma ideia inadequada, fonte de outras ideias inadequadas. Caeiro aplica-se à negação de um mundo de arbitrariedades. Mas trata-se de uma estratégia para preservar o Ser.

Diogo Ferrer, para quem a dupla negação, da consciência e do mundo, é um veio fulcral da estética pessoana, considera que toda a relação de negação é uma relação de proximidade, de estreitamento com o Ser. Sugere que a questão da positividade está por elaborar em Pessoa. No entanto, Caeiro parece-nos a «tomada de consciência do problema de que a essência só pode existir por meio da produção da aparência»¹, do fenómeno. A parcimónia discursiva de Caeiro, em que tudo é posto ao avesso do seu conceito, ao contrário dos modos pragmáticos de pensar, fenomenaliza o objecto absoluto.

O *amor Dei intellectualis*, parente da noção neoplatónica avivada pelo Renascimento através de obras como, por exemplo, os *Dialoghi d'Amore*², do judeu português Leão Hebreu (livro presente na biblioteca de Espinosa), nasce da perfeição e da beatitude de sermos conscientes de nós em simultâneo com a consciência de Deus, cuja essência é a eternidade que implica a existência necessária. Leão Hebreu, no final da sua obra, põe na boca de Filo as palavras:

[...] *in quella unione de la creatura col creatore non solamente consiste la delectazione e salvazione di essa creatura [...] ma ancora consiste in quella unione la divina delectazione relativa per la felicità del suo effetto. E non ti paia strano che Iddio si diletti, poi che egli è la somma delectazione de l'universo, e per l'eterno amore de la sua medesima bellezza bisogna che in lui, da lui e a lui sia somma delectazione;* [2008: p. 358]

A *delectatio* acompanha a ideia de Deus-Natureza como causa (cf. *EVp32*). No corolário da proposição 32, o terceiro género de conhecimento, eterno, origina a *laetitia*, o amor que acompanha a ideia de Deus como causa, não enquanto o imaginamos presente, mas enquanto compreendemos a sua eternidade. Espinosa identifica o *amor Dei intellectualis* com o acto de compreender, tão caro a Caeiro e tão estruturante da sua felicidade: «sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amo-

¹ Ferrer, Diogo, 2008. «Fernando Pessoa e a consciência infeliz», in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 17, nº 33, p. 217

² Ebreu, Leone, 2008. *Dialoghi d'Amore*. Roma-Bari: Biblioteca Filosofica Laterza

rem Dei intellectualem voco». É mediante esta intelecção da mente humana, esta acção mental, que Deus-Natureza, *causa sui*, pode explicar-se e amar-se a si próprio. O amor caeiriano da Natureza pretende ser, de algum modo, o verbo do amor da Natureza por si própria, ciente sempre de que as «verdades não são perfeitas porque são ditas» (AC, p. 127). Como sabe Soares, a «pluralidade de modos é a essência da ideia de Verdade» (LD, p. 508).

Segundo a proposição 36, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus se ama a si próprio. No corolário acrescenta-se que enquanto Deus se ama, ama os homens e, conseqüentemente, o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma e a mesma coisa. De acordo com o escólio, salvação quer dizer beatitude, que quer dizer liberdade. Consiste no amor constante e eterno *erga Deum*, ou seja, no amor de Deus para com os homens. Para Espinosa, esta é a *gloria* mencionada nos livros sacros, que pode chamar-se satisfação, *acquiescentia animi*. A essência da mente humana consiste unicamente no conhecimento, cujo fundamento é Deus.

Quanto a José Ezcurdia, num artigo sobre os conceitos de imanência e amor na filosofia de Espinosa, Deus ou a Substância espinosana «articula-se não só como um poder de existir, mas também como um amor que faz deste um poder de pensar»¹. O amor intelectual explicita os laços do sujeito com o seu fundamento, o intelecto infinito de Deus, no seio do qual «se reconhece como idêntico à idéia pela qual Deus se conhece e determina como causa de si mesmo»². Deus, a Natureza, autogera-se nesses laços de amor em que o humano se distingue indistinguindo-se no divino.

Parece-nos que o poema VI do GR (AC, p. 33) dá conta desse amor de Deus por nós, que não é outra coisa senão o nosso conhecimento, o nosso amor da necessidade, da imanência. Sermos «simples e calmos, / Como os regatos e as árvores» é a condição para ele nos amar, isto é, envolver-nos na sua essência que é a potência de fazer de nós «Nós como as árvores são árvores», dando-nos «verdor na sua primavera», «um rio aonde ir ter quando acabemos» e nada mais, «porque dar-nos mais seria tirar-nos-nos». O amor do Deus caeiriano para com o ser humano é o amor humano

¹ Ezcurdia, José, s.d. *Cadernos Espinosanos XIX*: p. 18

² *Ibidem*, p. 35

do *conatus*, que converte o *nós* em *Nós* essencial. Deus não pode dar-nos o que já somos, sob risco de, com o acrescento da transcendência, nos retirar da essência em que devemos perseverar. Deus não pôs mais nada nas coisas a não ser as próprias coisas, como na colectânea dos *Inconjuntos* Caeiro responderá, caso Ele pergunte. Como Deus «é da mesma opinião», fará dele «uma nova espécie de santo» (AC, p. 103). Em nosso entender, uma nova santidade de timbre espinosano, onde Deus se chama necessidade.

No poema VI do *GR* (AC, p. 33), apresenta-se o pensar como desobediência a Deus, que «quis que o não conhecêssemos», o que lembra a tradição da teologia negativa. Destacámos atrás a qualidade apofática da poesia de Caeiro. O poeta sabe que vai tornando as verdades, no dizê-las, imperfeitas, pelo que, num dos *PI*, «o que está certo é elas negarem-se a si próprias / Na negação oposta de afirmarem qualquer coisa». Conclui nesse texto: «E só o afirmativo é o que não precisa de mim» (AC, p. 127). Na militância caeiriana da negação – o afirmativo não carece da sua palavra poética, pois o mundo está cheio de afirmações – aliam-se tradição e modernidade. Apesar da ostensiva fé numa existência-essência e da distância que se quer manter entre uma certa forma pessoana de reflectir sobre o Ser, atingida pela consciência da vacuidade, e a plenitude a que este heterónimo dá vida, ainda ecoa no constante falar por paradoxos do pastor, na sua profissão de contradizer, o ressentimento contemporâneo pela orfandade de um Deus que a sua poesia traz de volta na impessoalidade e determinismo da Natureza; o Deus teorizado por Espinosa como *causa sui*. Esta suspeita em relação aos poderes da linguagem aponta para a crise contemporânea dos limites de autoridade da palavra e para o conseqüente desejo de desconstrução e silenciamento.

A teologia negativa dos neoplatónicos, cujo universo especulativo era familiar a Espinosa e Pessoa, sustentava a indiscernibilidade do divino na linguagem, resguardando-lhe a essência de definições. Negar a determinação do que Deus seja acaba por, estrategicamente, afirmar que Ele é. Negar é sacralizar. Ilse Bulhof e Laurens Kate¹ elencam quatro posições negativas de origem neoplatónica, quanto a nós relevantes

¹ Bulhof, Ilse e Kate, Laurens, 2000. *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*. Fordham University Press, pp. 5-6

quer na ética espinosana quer na ficção de Caeiro: rejeição do antropomorfismo na concepção do divino; rejeição da autoridade de representações do mundo, tidas por verdadeiras, de ordem religiosa ou política; conseqüente recusa de dogmatismos; descrença no poder da razão e das definições. A teologia negativa é entendida como a força subversiva de afirmar, em contrapartida, a visão imediata do mistério através da experiência pessoal, intransmissível, a tolerância decorrente da polivalência da verdade, das várias perspectivas, e o reconhecimento de outras formas de falar do divino, como por exemplo a poética.

Embora nem Espinosa nem Caeiro admitam a transcendência de Deus, implícita na tradição da teologia negativa, a verdade é que as rejeições e as premissas do conhecimento atrás expostas enformam a cautela de ambos em relação à vocação da linguagem para construções inadequadas sobre o real e a confiança na experiência de amor individual, nominalista, com ele. Conhecer implica ir ao encontro da matéria de que se é feito, evitando a tentação de parar às primeiras definições das narrativas colectivas sobre a nossa presença no mundo. Para o filósofo e para o poeta, a razão é flébil ante a distintividade da essência. Assim, Espinosa, no & 13 do *TIE*, concebe como perfeição a adquirir «o conhecimento da união que a mente possui com toda a Natureza», a «coisa eterna e infinita» cujo amor, segundo o & 10, «nutre o espírito, dá só alegria, isenta de toda a tristeza». No & 9, o filósofo atribuíra já «toda a felicidade ou infelicidade» à «qualidade do objecto a que aderimos por amor».

Torna-se curioso observar como a colecção de poemas do *Pastor Amoroso* ilustra, a seu modo, o desvio da essência por parte de quem ama segundo um desejo carnal, pois passa a ser «diferente de quem é» (*AC*, p. 94), passa a não saber o que fazer das sensações neste apego a um objecto sem qualidade. O pastor, agora deslocado do amor da Natureza, da Substância, acorda diariamente «com alegria e pena» (*ibidem*). Vacila na determinação das sensações, esquecendo-se quase de as sentir. Perde a força de afirmar a existência: «Todo eu sou qualquer força que me abandona» (*AC*, p. 95). Faz «pensamentos com a recordação do que ela é» (*ibid.*, p. 96). Trai a Natureza ao trocar a presença pelo pensamento da ausência feminina. «Amar é pensar» (*ibid.*), isto é, «essencialmente errar» (*ibid.*, p. 127), oscilar na vontade e no intelecto. O amor relacionado com a lúbrico é o reino da contingência, como descobre no fim: «Amei e não fui amado, o que só vi no fim, / Porque não se é amado como se

nasce mas como acontece» (*ibid.*, p. 97). Num dos *Poemas Inconjuntos*, Caetano regressa ao tema para lamentar o momento de distração:

*Uma vez amei, julguei que me amariam,
Mas não fui amado.
Não fui amado pela única grande razão –
Porque não tinha que ser.*

*Consolei-me voltando ao sol e à chuva,
E sentando-me outra vez à porta de casa.
Os campos, afinal, não são tão verdes para os que são amados
Como para os que o não são.
Sentir é estar distraído. [AC: p. 108]*

O amor sensual não tem legitimidade ontológica. É fruto de construções da imaginação, que fabrica o poder do acaso e põe o sujeito à mercê do que acontece, tolhido por paixões, por afectos aos quais não consegue opor afectos mais fortes, num estado de passividade perturbador do esforço para perseverar no ser. A Sofia de Leão Hebreu é esclarecida por Filo sobre a finitude do deleite sensual e a infinitude do amor intelectual ao Universo, ao divino.

No capítulo 19 da *EIV*, diz-se de todo o amor não nascido da liberdade de ânimo que se muda facilmente em ódio. No caso de ser delírio, o que é pior, alimenta mais a discórdia do que a concórdia. O amor do pastor oferece semelhanças com este delírio: «se a vejo tremo»; «Passei toda a noite, sem saber dormir»; «Não sei bem o que quero, nem quero saber o que quero» (AC, p. 96). No final, no poema VIII (*ibid.*, p. 98), gera-se a discórdia. Os outros pastores mostram-se agressivos com ele: «praguejando contra ele, recolheram-lhe as ovelhas». Mas «Quando se ergueu da encosta e da verdade falsa, viu tudo [...] / A realidade toda, com o céu e o ar e os campos que existem». Libertou-se no reconhecimento de que «nenhum amor, excepto o amor intelectual, é eterno», como reza o corolário da proposição 34 da *EV* («Hinc sequitur nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum»).

Espinosa concebe a liberdade, no *KV*, como a firme existência adquirida pelo intelecto através da união imediata com Deus, do amor intelectual de Deus, noutra passo do tratado entendido como nossa eterna duração. Mas quer em Espinosa quer

em Caeiro, a libertação exige os encontros com o mundo, os momentos de imperfeição, de perda e de tresmalhamento do que se é. Caso contrário, não haveria lugar a reconhecer a passagem para a beatitude. A liberdade da mente, *beatitudo* no entender de Espinosa, vem de o esforço da parte melhor de nós, a inteligência, cuja potência se confronta permanentemente com a força maior de causas externas, contemporizar com as limitações naturais do homem. Como o filósofo explica no prefácio à *EV*, os estóicos andaram longe da verdade quando pensaram no governo dos afectos como dependente da vontade, sendo constrangidos a admitir, com a experiência, a dificuldade da tarefa. Sustenta, contra Descartes, que não há qualquer confronto entre as forças da mente e as do corpo porque as forças deste não podem ser determinadas pelas forças daquela. A potência da mente está unicamente na inteligência, sendo o remédio dos afectos tristes a sua compreensão.

Caeiro intenta curar a infelicidade sujeitando ao crivo da ironia a paixão de pensar. No poema V do *GR* (*AC*, 29-32), estabelece-se a identidade de Deus com a Natureza, a perspectiva da imanência enquanto expressividade. Se Deus for árvores, montes, sol e luar, acredita nele e a vida será «toda uma oração e uma missa, / E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos». Mas se lhe «aparece» como variedade natural é porque quer ser assim conhecido e por isso lhe obedece, «a viver, espontaneamente, / Como quem abre os olhos e vê», amando-o «sem pensar nele». As noções de comunhão, obediência e amor ligam-se à visão do mundo fenoménico quase como a *explicatio* divina dos neoplatónicos. A existência identifica-se com a espontaneidade do ser, apenas acessível à visão do intelecto.

Compreender pelo terceiro género de conhecimento é renascer, conforme ensina o capítulo XXII do *KV* (Curley, p. 138-140). Aí se afirma a impotência da razão para nos conduzir ao reconhecimento da imanência divina na Natureza. Raciocar, segundo o capítulo XXVI (Curley, pp. 146-150), não é o principal em nós, mas apenas uma espécie de escada por onde se sobe até ao lugar desejado. A *scientia intuitiva* surge no *KV* como quarto género de conhecimento e consiste na manifestação imediata do objecto ao intelecto, o que gera o amor da Substância infinita. Se raciocinar é uma escada que percorremos de inferência em inferência, a intuição faz-nos chegar onde já estávamos desde o início. José Fernando da Silva, num artigo onde defende que o recurso espinosano ao método geométrico de Euclides não se esgota na

intenção pedagógica ou na preferência seiscentista pela impessoalidade matemática da exposição, mas decorre de uma necessidade interna, observa: «Sintético, o método geométrico euclidiano constitui-se num caminhar em que o lugar aonde postulamos chegar é o lugar em que já nos encontramos»¹.

A beatitude reside na união com a essencialidade de cada objecto; uma união constitutiva da própria natureza humana. Para melhor a captar, é necessário conhecer os seus efeitos no corpo, amar as coisas corpóreas. Só então renascemos na ideia, necessariamente dada em Deus, que exprime a essência de cada corpo *sub specie aeternitatis*. Será esse o sentido do verso «Sinto-me nascido a cada momento» do poema II do *GR* (AC, pp. 24-25). A essência da *mens* caeiriana pertence a esta visão do eterno retorno da origem, problematizadora da linguagem.

Em Espinosa, a qualquer coisa eterna da mente – a coisa estética em Caeiro-Pessoa – envolve obrigatoriamente a concepção (a imaginação) da essência do corpo, daquilo que na sua duração e temporalidade é fruição real da existência, consciência da singularidade, pertença a um pensamento de Deus-Substância sobre ele. A obediência impensada de Caeiro a Deus, manifesto na Natureza, exprime essa anuência à causa imanente, a mais livre de todas, segundo Espinosa. A eternidade, quer no filósofo quer no heterónimo de que nos ocupamos, desenrola-se do lado de cá. A liberdade prende-se com o maior grau de essência que um corpo alcança deste lado, na inerência em um Deus de aquém, o que reverte num maior poder de acção e na menor dependência de causas externas aleatórias.

O isolamento caeiriano na casa branca da aldeia ignota, entregue a uma relação de amor com quem é (alguém do tamanho do que vê, pura exterioridade), simboliza o corte com o sujeito alienado na ficção da sua centralidade. A individualidade caeiriana, defendemos já, é transindividualidade; modo consciente de ser Substância, visível e audível no silenciamento dos modos de pensar estranhos ao «modo de falar» (AC, p. 31) que reparar para as coisas ensina. Caeiro é um modo de a Substância falar.

Todo o percurso da *Ethica*, como a poesia caeiriana, se constrói a partir do corpo, nunca o dispensa. Mora (*OAM*, pp. 142-143), ao eleger Caeiro como «o maior de

¹ Silva, José Fernando da, 2012. «Ética: por que o more geometrico?», in *Revista Primus Vitam* N° 4, 1º semestre de 2012, p. 6

todos os poetas contemporaneos», porque se livrou «de tudo quanto constitue a alma que o christianismo nos fez» e «encontrou outra vez a Natureza, há dois mil anos perdida da intelligencia dos homens», reconhece nele o corpo de um intuito com alma. Segundo Mora, o espírito humano regressa, através do *GR*, ao *Lar*, ao naturalismo renovado e original.

O amor intelectual de Deus espinosano não corresponde, quanto a nós, a uma valorização repentina da mente sobre o corpo, a um retomar de paradigmas religiosos sobre a imortalidade da alma ou a um desenlace absurdo que parece falhar o rigor geométrico da *Ethica*. Eternidade é comunhão de um corpo mais poderoso, e portanto mais feliz, com a ordem da Natureza que integra. A proposição 39 da parte V testemunha-o, bem como a demonstração da proposição 31: «Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit». Esta parte da obra revela o lugar desejado, uma certa eternidade da mente, a que se chega pela depuração do vivido, pelo lidar com as emoções – matéria-prima da arte de Pessoa – nos múltiplos encontros com o mundo. No final não há mistérios nem derradeiro patamar de uma caminhada ascensional. A filosofia de Espinosa articula-se na transição dos ângulos de visão, nas passagens a outro registo dentro do mesmo plano. A transcendência do corpo, aquela que em Caeiro «transcende para baixo o que julgamos que existe» (*AC*, p. 126), acompanha-nos desde sempre como descontinuidade iminente entre dois registos: o modal e o substancial. A inteligibilidade da rede de conexões em que o nosso esforço para ser se desenrola põe-nos a um passo dessa interrupção. Podemos ser cegueira, mas igualmente vislumbre, na nossa condição de modo, da expressão da Substância. Somos, espinosanamente, «fulgor baço» (*Mensagem*, 1985, p. 92) muitas vezes distantes de qualquer coisa no entanto perto.

Maria Irene Ramalho, em *Poetas do Atlântico*¹, nota como «a ficção interruptiva do romance heteronímico se alimenta, ela própria, de formas de interrupção» (p. 266). Caeiro, como parece indicar a narrativa pessoana do seu aparecimento abrupto, representa essa «estratégia poética» (*ibid.*). A autora trata a «estética da interrupção poética» enquanto «obstáculo do político ao poético» (p. 254). Por político entende

¹ Ramalho, M^a Irene, 2007. *Poetas do Atlântico, Fernando Pessoa e o modernismo anglo-americano*. Porto: Edições Afrontamento

aquilo a que a noção espinosana de *praejudicium* igualmente se refere – a naturalização das ideologias – e que, quanto a nós, a irrupção de Caero refuta. Cita Blanchot, que sugere serem «os conceitos de conversa e interrupção que melhor exprimem a construção da existência humana – ou *poiesis*» (p. 250).

Na conversa heteronímica, a *poiesis* caeiriana encontra o *ethos* espinosano, mantendo mais visível, na construção estética da in-significância, a ténue fronteira, limiar de interrupção, entre o *fulgor* e a opacidade da existência. A vivência deste intervalo, espaço-entre de eleição pessoana, acomete a linguagem de uma força de silenciamento manifesta no verso final do *GR*: «E lá fora um grande silêncio como um deus que dorme» (*AC*, p. 87). Quando a janela se fecha, no poema XLIX, o silêncio a que Caero remeteu «as mentiras dos homens» (*AC*, p. 60), entre elas a mentira estética alegorizada pelo piano da senhora, pelos pastores de Virgílio, pelos símiles e analogias dos poetas-carpinteiros, consubstanciou-o no «deus que dorme» o sono da superioridade de amar-se Natureza. Como consta das condições da iniciação, e Caero é uma iniciação à poesia, o

*conhecimento de Deus não depende do hebreu, nem de anagramas, nem de symbolos. Nem de lingua alguma, falada ou pensada; faz-se pela ascensão univocal da alma, pelo encontro final da alma consigo mesma, do Deus em nós consigo mesmo.*¹

Na *EVp36*, o «encontro final da alma consigo mesma, do Deus em nós consigo mesmo» pronuncia-se deste modo:

Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis parse st infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

[o amor intelectual da mente para com Deus é o modo como Deus se ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado mediante a essência da mente humana, considerada sob a espécie da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo.]

Pessoa-Caero quer ser este amor da Natureza, divina e não divina, por si mesma.

¹ Pessoa, Fernando, 1989. *Rosea Cruz*. Lisboa: Edições Manuel Lencastre

Conclusão

Liberdade e *inconceitos* metafísicos em Pessoa-Caeiro, tema que aprofundamos sob a perspectiva da ética de Espinosa, afigura-se-nos, no final desta dissertação, o itinerário de uma poesia centrada em «encontrar o ponto exacto de contacto entre as cousas e a n[ossa] interpretação d'ellas»¹, o mesmo que o filósofo de origem portuguesa geometricamente determina no traçado de uma passagem feliz, porque clara e distinta de ideias, na terra.

Apesar do anátema sobre qualquer interpretação e da vontade de se ficar pelos não-conceitos de tudo, ou inconceitos, a poesia caeiriana partilha, por este prisma, da certeza espinosana de que a «ordem e a conexão das ideias se identificam com a ordem e a conexão das coisas» (*EIIp.7*). Ser, para Caeiro e para Espinosa, é a existência a desenrolar-se segundo ideias da mente que são ideias de um corpo tanto mais perfeito quanto mais apto a perceber a nítida individualidade de cada coisa. Ser e processo de individuação, em ambos, são correlatos, coordenadas maiores de pensamento.

Em 1930, Pessoa escrevia que o universo «revela, ao ser examinado, que tem uma ordem, que é regido por regras sem excepção a que chamamos leis». Assim, o universo, «esse espírito infinito, ao mesmo tempo que existe em nós, cria-nos a nós. Somos distintos e indistintos dele»². Com Caeiro, Pessoa criou-se o verbo de uma singularização vinculada ao plano da imanência. Quis-se o encontro com a Natureza «de chapa / Na cara dos [...] sentidos» (*AC*, p. 56), superfície exterior apenas visível para uma sensibilidade que preserva a sua força vital no esforço de existir sem o *dentro* da metafísica, espaço infeliz de especulações aporéticas. O pastor de uma Natureza vista como «florações da Realidade» (*LD*, p. 404), na sua nudez essencial, despoja-se de significações no isolamento da casa branca, no cimo do outeiro.

A ciência de ver caeiriana conduz à descoberta de uma Natureza-fragmentos sem um Todo, porque apenas vivível, isto é visível, e não dizível, como bem nota José

¹ 2009. *Edição Crítica de Fernando Pessoa*. Vol. X: p. 142

² Pessoa, Fernando, 2006. *Textos Filosóficos*, Vol. II Lisboa: Editorial Nova Ática, p. 182

Gil num ensaio sobre a ontologia da diferença em Caeiro, onde, muito espinosamente, empresta à «estranha visão do objecto», apreendido pelo Mestre no modo da dessubjectivação, o dom de uma «intuição intelectual dos sentidos»¹. Para o poeta, é suficiente «existir para se ser completo» (AC, p. 104). A existência é a única linguagem possível, nenhuma portanto, e nesta visão intuitiva se firma para destituir de valor as verdades-erros dos homens, sempre totalitárias. Assim convida ao prazer da vida, ao poder acrescido de tudo compreender na sua necessidade. Quase se diria a ciência fractal de centrar o olhar, a intuição, nas coisas singulares, partes de um objecto de que repetem o padrão original.

Espinosa, para Renan o doce solitário de Pavilioensgracht que viu melhor do que ninguém «l'éternelle identité qui sert de base à toutes les évolutions passagères»², deixa o mesmo convite à vida plena. Baliza idêntico percurso de conhecimento de um Ser sem sobrenaturalidade, sem mistério. Indica como se desconstrói o sujeito de emoções tristes, sem figura nítida, submerso nas casualidades-causalidades que o mundo transcendentaliza. Visão caeiriana e visão espinosana das coisas e de si como diferença essencial em Deus-Natureza-Substância, na parte V da *Ethica*, correspondem-se. Espinosa, como Caeiro, ergueu-se contra as superstições, império de todas as paixões nefastas, de todas as formas de tristeza a que era visceralmente adverso. Ambos convergem no amor das essências singulares, expressão de Deus como radical Diferença. Ambos souberam ver que Deus não é um conceito, mas a visão experimentada da eternidade, ou fruição da existência, no poder intelectual da individuação de cada coisa. Deste modo, poderemos dizer que também Espinosa viu limites nos conceitos, entes de razão a cuja natureza não cabe alcançar a região ontológica dos particulares.

O termo *inconceito*, forjado na perplexidade de Campos, representa o abissal infinito do entendimento que Campos garantia ausente da cosmovisão do Mestre. Parece-nos o traço distintivo da metafísica de não pensar em nada e, simultaneamente, da afinidade estética da imaginação livre com o Ser. Uma imaginação a que nenhum

¹ Gil, José, 1999. *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Relógio d'Água, p. 33

² Renan, Ernest, 1877. *Spinoza. Discours prononcé à la Haye le 21 février 1877, à l'occasion du 200 anniversaire de sa mort*. La Haye: Martinus Nijhoff, p. 13

conceito dá a regra, como determinava Kant. Lembra Dufrenne¹, seguindo Schelling – reconstrutor de Espinosa com o auxílio de Schiller –, que a filosofia da imaginação leva a uma filosofia da substância. Não se apreende a *natura naturans* pela reflexão empírica ou transcendental. Ora o fingir caeiriano procura os revérberos da sensação na imaginação, na imaginação livre de um corpo mais intenso, com maior força de existir, querendo devolver pela emoção estética a visão de um nexos, de uma *ordo rerum* onde se devém singularidade.

Kant, na terceira crítica, ao levantar o problema da irreducibilidade do juízo estético, não cerceável por qualquer conceito, trouxe de volta as asserções metafísicas de que filosoficamente se cansara, por improdutivas, abrindo a porta à revalorização das ideias de Espinosa. A imaginação desempenha no projecto espinosano um papel ambíguo, de positividade e negatividade estreitamente ligadas à depuração dos afectos, ou emoções, e, por consequência, à maior ou menor potência de existir. Na parte V da *Ethica*, onde a imaginação se alia à razão, o escólio da proposição 6 explica como as *res singulares* são por nós imaginadas, ou sentidas, mais distintamente e mais vivamente, o que potencia o conhecimento e a liberdade em relação aos afectos passivos, às circunstâncias exteriores. Caeiro, dissemos já, é essa potência de existir na visão das essências singulares, libertadora da alegria que pode vencer o estigma fáustico da consciência.

Há uma aliança de imaginação e razão quer em Kant quer em Espinosa, bem como o equacionar do génio, embora de formas diferentes. Pessoa, poeta animado pela filosofia, viveu o seu *ingenium* na ambivalência entre o desânimo da dúvida metafísica e a certeza caeiriana, intuitiva, da Substância. A *Ding an sich* kantiana, inacessível a uma consciência que, no entanto, poeticamente se desassossega com o sermos «qualquer coisa que se passa no intervalo de um espectáculo» e «por certas portas» anseia entrever «o que talvez não seja senão cenário» (*LD*, p. 97), liberta-se na «paz indecifrável» (*ibid.*, p. 80) das frases de Caeiro. Soares, quando as relê, limpa-se da metafísica; sente vontade de «afirmar uma nova personalidade larga» à janela «sobre a rua estreita», livre «com um esplendor alado cuja vibração [...] estremece no

¹ Dufrenne, Mikel, 2009. *The Notion of the A Priori*. Illinois: Northwestern University Press, p. 36

corpo todo». A consciência de saber ver a dimensão do Ser na existência concede-lhe «uma segurança que [...] dá vontade de morrer cantando» (*ibid.*).

A filosofia de Espinosa dá a mesma vontade. Escrita contra a dúvida, até contra a dúvida cartesiana, afirma com toda a segurança do método geométrico, da verdade eterna e intuitiva dos axiomas e das definições, por mais enigmáticos e questionáveis que hoje os consideremos, essa coincidência de essência e existência. Coube a Renan, em 1877, ano do bicentenário da morte do mais notável entre os judeus modernos, «si aimé des simples et de ceux qui avaient le coeur pur»¹, proferir o discurso de inauguração da estátua do filósofo em Haia, erigida perto da última casa onde morou. Terminou, dizendo: «C'est d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près»².

No poema *VIII* do *Guardador de Rebanhos* (AC, pp. 35-41), o sonho caeiriano, fotográfico, de Cristo a descer à terra, em fuga de um céu falso, discordante em tudo da vida, parece moldar esteticamente o divino com que Espinosa intelectualmente coabitou. Numa visão do que talvez possa ser Deus, tão ou mais próxima quanto a do filósofo, a *Eterna Criança* de Caeiro vem morar na casa a meio do outeiro, acompanha-o sempre, opondo a verdade da existência simultaneamente humana e divina aos dogmas da religião instituída e aos pensamentos dos filósofos. A identificação da vida quotidiana de poeta com o ser divino significa que ser divino é ser quotidianamente aquilo que essencialmente se é na «companhia de tudo». Deus é a forma de viver *sub specie poesiae* e Caeiro é expressão dessa congenialidade.

O modo estético de viver do pastor de ideias, a quem a «Criança Nova» ensina a «olhar para as coisas» devagar, apontando e mostrando a diversidade das flores e a graça de cada pedra, enchendo-o cada «mínimo olhar» de sensação, exemplifica, quanto a nós, a liberdade da mente espinosana, na última parte da *Ethica*. Aqui se afirma a superioridade, a maior potência de existir do homem sábio, que toma conhecimento de si em simultâneo com o conhecimento das coisas e de Deus, por uma certa e eterna necessidade. O homem sábio, activo, experimenta a *animi acquiescentia* na integral compreensão dos seus afectos. Espinosa aponta, na sua obra, a meta da sabe-

¹ Renan, 1877: p.6

² *Ibidem*: p. 31

doria como difícilíssima, rara de alcançar, mas assinala as passagens de acesso à beatitude no labirinto das emoções, dos recontros dos muitos indivíduos de que é feito um corpo com o mundo. Caeiro, quando anda pelos caminhos a guardar as ideias no olhar da substancialidade, ilustra esse modo de saber passar para ficar.

No poema *VIII*, a sabedoria, aquela que convém à gravidade do poeta, vem directamente da mão que o deus lhe dá, bem como a «tudo que existe», para gozarem o «segredo comum» de não haver mistérios. Vivem «num acordo íntimo», na íntima aquiescência de intuir em «cada pedra / [...] todo um universo», que se esforçam por não deixar cair nas «histórias das coisas só dos homens», incríveis, feitas de paixões tristes como as «guerras» e os «comércios» a que falta a «verdade / Que uma flor tem ao florescer».

José Gil, em *Devir-Pessoa*,¹ detém-se no intrigante «poder de captura» (p.9), na força quase irracional de uma obra de onde não se sai facilmente. O ponto de partida destas reflexões sobre a atracção fatal da poesia pessoana, característica provavelmente interna a uma estética construída sobre a pluralidade de espaços que compõem o Eu, são *Os Apontamentos para Uma Estética Não-Aristotélica*, onde Campos deseja uma arte que domine, subjugando. A poesia pessoana subjuga porque, quanto a José Gil, expõe o leitor ao risco de ser «engolido pelo Eu nulo» (p. 29), resultante do «esvaziamento do sujeito empírico banal» (p. 27); ao risco de ser «atraído pelo nada como por um buraco negro» (p. 29). No seu entender, a crítica labora, por vezes, na indistinção entre «Eu ontologicamente vazio» e «eu-plano-multidão», o «plano de intensidade zero» por onde podem «circular elementos de intensidade máxima» (p. 27). O leitor, conclui, pode no entanto «devir-Pessoa» entrando no «plano-multidão», onde se torna singularidade íntima da «substância do mundo» (p. 32). Intensidade e singularização das sensações serão, quanto ao ensaísta, a força maior de uma poesia emissora de um estranho mesmerismo, frequentemente desencadeador de amor e ódio, paixões e sufocos.

Quanto a nós, que andámos espinosamente – sem paixões nem sufocos – pelo caminho pessoano da serpente, onde é talvez mais difícil entrar do que sair, a

¹ Gil, José, 2010. *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*. Lisboa: Relógio d'Água: pp.9-33

poesia não-aristotélica de Caeiro é, sem dúvida, o «foco emissor abstracto sensível», «dinamogéneo». Mas é a força de uma «“ideia” da sensibilidade, uma *emoção* [...]»¹ investida da sinceridade intelectual do verdadeiro artista, que diz «o que verdadeiramente, e não só efectivamente»², sente. As sensações – afectos na perspectiva espinozana – potenciam-se na tarefa da sua compreensão, até delas restar a alegria, a tal «joy of comprehending» que Pessoa perseguiu sempre, extraindo-a da ficção caeiriana.

Nos *Apontamentos* de Campos, desperta-nos a atenção não tanto o poder ditatorial da arte não-aristotélica como aquilo que fica por «explicar e demonstrar»³, ou seja, o modo como todo o verdadeiro artista, aristotélico ou não, entra nesta teoria da beleza, a de uma força vital, de existir nitidamente, sobre a qual também se edifica a *Ethica* de Espinosa. A insistência na expressão da verdade da arte, ideia da sensibilidade que entendemos como intensificação estética da emoção, individuação das sensações, é o impulso interno de uma obra em que *dever-Pessoa* se quer *dever-substância* da vida, numa poesia que recapitula, em coro, as razões por que há o Ser em vez do Nada.

Em *Aspectos*⁴, texto introdutório ao conjunto a publicar da sua produção, Pessoa interroga-se, quase como num refrão: «O que é a vida»? Caeiro, e Espinosa antes dele, respondem: é a Vida.

Para o poeta-*phantasma*, tuberculoso na biografia inventada como o filósofo na realidade, «morrer não deve ter sentido» (AC, p. 125). Liberta-se do «medo da morte» na certeza de acordar «talvez continuidade, talvez renovado» (*ibid.*, p. 117). Na filosofia de Espinosa, onde o temor da morte também não encontra lugar, o terceiro género de conhecimento, para nós o despertar do corpo estético de Caeiro, dissolve as suas sombras na serenidade das ideias contentes, da mesma índole dos pensamentos contentes do pastor, que não incorreu em qualquer das formas de escravidão descritas na parte IV da *Ethica*. Porque Caeiro foi dono de todos os seus dias, ciente neles

¹ 2006. *Edição Crítica de Fernando Pessoa*: pp. 111-112

² PAC: p. 242

³ Pessoa, Fernando, 2006. *Prosa Publicada em Vida*. Obra Essencial de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim, p. 111

⁴ *Ibid.*, pp. 143-154

da ordem em que existimos e ao mesmo tempo nos cria, como escreveram Pessoa e Espinosa.

«All joy is expansive. All inextension is sadness» (*GLI*, p. 92). O português de Amesterdão poderia subscrever este pensamento do jovem poeta. O ciclo de expansão e contracção da alegria parece ritmar tanto o *opus* pessoano como a antropologia espinosana.

A visão da imanência a inscrever-se, a existir na sua diferenciação, é essa alguma coisa que perdura da mente de um corpo intuído *sub specie aeternitatis*. Creemos ter sido essa a singularidade estética do único poeta da Natureza, talvez o «logar qualquer da Hollanda» onde Pessoa foi «feliz afinal», num «sonho / Sonhado aqui de Portugal»¹.

¹ 2005. *Edição Crítica de Fernando Pessoa*. Vol. I, tomo II: p. 201

Bibliografia

I - Obras de Fernando Pessoa

2001. *A Educação do Estóico*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
2004. *A Hora do Diabo*, edição de Teresa Rita Lopes, Lisboa: Assírio & Alvim.
2008. *Alberto Caeiro, Poesia – Poesie*, tradução de Georg Rudolf Lind, Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag.
1998. *Antínoo*, Lisboa: Fenda.
1986. *A Procura da Verdade Oculta, Textos filosóficos e esotéricos*, prefácio, organização e notas de António Quadros, Mem Martins: Publicações Europa-América.
2011. *Argumentos para Filmes*, edição de Patrício Ferrari e Claudia J. Fischer, Lisboa: Ática.
2011. *Associações Secretas e Outros Escritos*, coordenação de Jerónimo Pizarro, Lisboa: Ática.
2009. *Cadernos*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. XI, tomo I, edição de Jerónimo Pizarro, Lisboa: INCM.
2007. *Cartas*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
1985. *Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues*, introdução de Joel Serrão, Lisboa: Livros Horizonte.
1999. *Correspondência 1923-1935*, edição de Manuela Parreira da Silva, Lisboa: Assírio & Alvim.
1999. *Crítica, Ensaios, Artigos e Entrevistas*, Lisboa: Assírio & Alvim.
2006. *Escritos sobre Génio e Loucura*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. VII, tomos I e II, edição de Jerónimo Pizarro, Lisboa: INCM.
2007. *Ficções do Interlúdio, poemas publicados em vida*, edição de Fernando Cabral Martins, Lisboa: Assírio & Alvim.
1983. *Ficções do Interlúdio/4, Poesias de Álvaro de Campos*, anotações de M^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
2000. *Heróstrato e a Busca da Imortalidade*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
2005. *Livro do Desassossego*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
1985. *Mensagem*, Lisboa: Clássica Editora.
2006. *O Banqueiro Anarquista*, Lisboa: Editorial Nova Ática.
2012. *O Mendigo e Outros Contos*, edição de Ana Maria Freitas, Porto: Assírio & Alvim.

1979. *O Rosto e as Máscaras*, Antologia organizada por David Mourão-Ferreira, Lisboa: Ática.
2002. *Obras de António Mora*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. VI., edição de Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa: INCM.
2006. *Obras de Jean Seul de Méuret*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. VIII, edição e estudo de Rita Patrício e Jerónimo Pizarro, Lisboa: INCM.
1986. *Páginas Sobre Literatura e Estética*, organização, introdução, notas e biobibliografia básica actualizada de António Quadros, Mem Martins: Publicações Europa-América.
1993. *Pessoa Inédito*, orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes, Lisboa: Livros Horizonte.
1990. *Pessoa por Conhecer*, edição de Teresa Rita Lopes, Lisboa: Estampa.
1979. *Poemas Dramáticos*, Lisboa: Ática.
2005. *Poemas de Fernando Pessoa 1915-1920*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. I, tomo II, edição de João Dionísio, Lisboa: INCM.
2001. *Poemas de Fernando Pessoa 1921-1930*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. I, tomo III, edição de Ivo Castro, Lisboa: INCM.
2004. *Poemas de Fernando Pessoa 1931-1933*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. I, tomo IV, edição de Ivo Castro, Lisboa: INCM.
2000. *Poemas de Fernando Pessoa 1934-1935*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. I, tomo V, edição de Luís Prista, Lisboa: INCM.
2008. *Poemas de Fernando Pessoa, Rubaiyat*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, vol. I, edição de M^a Aliete Galhoz, Lisboa: INCM.
1993. *Poemas Ingleses*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, vol. V, tomo I, edição de João Dionísio, Lisboa: INCM.
1997. *Poemas Ingleses*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, vol. V, tomo II, edição de João Dionísio, Lisboa: INCM.
1999. *Poemas Ingleses*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, vol. V, tomo III, edição de Marcus Angioni e Fernando Gomes, Lisboa: INCM.
2009. *Poesia/Alberto Caeiro*, edição de Fernando Cabral Martins e de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
1999. *Poesia/Alexander Search*, edição e tradução de Luísa Freire, Lisboa: Assírio & Alvim.
2007. *Poesia dos Outros Eus*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
1985. *Poesias*, Lisboa: Clássica Editora.

2012. *Prosa de Álvaro de Campos*, coordenação de Jerónimo Pizarro, Lisboa: Ática.
2007. *Prosa Íntima e de Autoconhecimento*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
2006. *Prosa Publicada em Vida*, edição de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim.
2008. *Quaresma Decifrador, Novelas Policiárias*, edição de Ana Maria Freitas, Lisboa: Assírio & Alvim.
1989. *Rosea Cruz*, textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Lisboa: edições Manuel Lencastre.
2009. *Sensacionismo e outros ismos*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. X, edição de Jerónimo Pizarro, Lisboa: INCM.
1988. *Texto Crítico de Fernando Pessoa-Ricardo Reis*, organizado por Silva Bélkior, Lisboa: INCM.
1986. *Textos de Intervenção Social e Cultural, A Ficção dos Heterónimos*, introdução, organização e notas de António Quadros.
2006. *Textos Filosóficos*, vols. I, II, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa: Editorial Nova Ática.

II – Obras de Baruch Spinoza

2006. *Ética*, texto latino dell'edizione critica di Carl Gebhardt, traduzione di Gaetano Durante, prefazione di Giorgio Agamben, Vicenza: Neri Pozza Editore.
1992. *Ética*, introdução e notas de Joaquim de Carvalho, posfácio de Joaquim Montezuma de Carvalho, Lisboa: Relógio d'Água.
1964. *Oeuvres de Spinoza*, I, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris: Flammarion.
1925. *Opera*, Nach der von Carl Gebhardt besorgten Ausgabe von 1925. Bd. I-IV.
1985. *The Collected Works of Spinoza*, edited and translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press.
2008. *Tratado Político*, tradução do latim, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores e Temas e Debates.
1971. *Tratado sobre a reforma do entendimento*, tradução, prefácio e notas de António Borges Coelho, Lisboa: Livros Horizonte.
2004. *Tratado Teológico-Político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: INCM.

III – Bibliografia passiva

1852. *The Poems and Ballads of Schiller*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
1913. *The Works of the Emperor Julian*. London: William Heinemann.
1951. *Spinoza Dictionary*, edited by Dagobert D. Runes, with a foreword by Albert Einstein. New York: Philosophical Library.
1995. *The Cambridge Companion to Spinoza*. Edited by Don Garrett. Cambridge University Press.
2003. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman. Cambridge University Press.
2003. *The Cambridge Companion to Stoics*. Edited by Brad Inwood. Cambridge University Press.
2004. *Philosophy of Literature, Contemporary and Classic Readings, An Anthology*. Edited by Eileen John and Dominic McIver Lopes. Oxford: Blackwell Publishing.
2006. *The Poetical Works of Alexander Pope*. Vol. I, Elibron Classics.
2007. *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Edited by Frank Jackson and Michael Smith. Oxford: Oxford University Press.
2008. *Arte, Metafísica e Mitologia*. Colóquio Luso-Alemão de Filosofia, coordenação de Carlos João Correia e Markus Gabriel. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
2008. *Contemporary Debates in Metaphysics*. Edited by Theodore Sider, John Hawthorne and Dean W. Zimmerman. Blackwell Publishing.
2008. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge University Press.
- AAVV, 1994. *Spinoza: Puissance et Ontologie*. Sous la direction de Myriam Revault D'Allonnes et Hadi Rizk. Paris: Éditions Kimé.
- AAVV, 1999. *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*. Spinoza by 2000, The Jerusalem Conferences. Edited by Yirmiyahu Yovel. New York: Little Room Press.
- AAVV, 2000. *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos – Secção Norte-Americana*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- AAVV, 2000. *Pessoa's Alberto Caeiro*. Portuguese & Cultural Studies, University of Massachusetts Dartmouth.
- AAVV, 2004. *The future for Philosophy*. Edited by Brian Leiter. Oxford: Clarendon Press.
- AAVV, 2006. *Goethe e Pessoa, Contemporaneidade de Fausto*. Lisboa: Colibri.

- AAVV. *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos - Secção Brasileira*, (2 Vols.)
Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1990 (vol. 1); 1991 (vol. 2)
- Adkins, Brent, 2009. *True Freedom, Spinoza's Practical Philosophy*. Plymouth: Lexington Books.
- Adorno, Theodor W., 1997. *Aesthetic Theory*. London: Continuum.
- Alain, 1949. *Spinoza*. Paris: Éditions Gallimard.
- Alexandrakis, Aphrodite, 2002. *Neoplatonism and Western Aesthetics*. State University of New York Press.
- Andrade, Eugénio. «Fernando Pessoa visto hoje por poetas portugueses e brasileiros». In: *Colóquio/Letras*, n° 88, Nov. 1985.
- Angel, Rabbi Marc D., 2010. *Maimonides, Spinoza and Us*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Annas, Julia E., 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Annas, Julia, Barnes, Jonathan, 2003. *The Modes of Scepticism*. Cambridge University Press.
- Antunes, Manuel, «Três Poetas do Sagrado: Pascoaes, Pessoa, Régio». In: *Brotéria*, vol. 65, 1957
- Idem. «O Platonismo de Fernando Pessoa». In: *Brotéria*, Fevereiro de 1964.
- Auerbach, Erich, 1968. *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris: Gallimard.
- Aurélio, Diogo Pires, 2000. *Imaginação e Poder, Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: ed. Colibri.
- Azevedo, António, 2005. *Fernando Pessoa, Outramento e Heteronímia*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Azevedo, M^a Teresa Schiappa de, «Caeiro e a língua de Virgílio». In: *Colóquio/Letras*, N° 106, Nov. 1988.
- Balibar, Étienne, 1996. «Individualité et Transindividualité chez Spinoza», in *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Lyon: ENS Editions
- Balso, Judith, 2006. *Pessoa, Le Passeur Métaphysique*. Paris: Seuil.
- Baltrusch, Burghard, 1997. *Bewußtsein und Erzählungen der Moderne im Werk Fernando Pessoa*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang.
- Barata-Moura, José, 1998. *Estudos de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Caminho.
- Barba, Siomara e Kohan, Walter, 2007. *Imagens da imanência; escritos em memória de H.Bergson*. Organizado por Eric Lecerf, Belo Horizonte: Autêntica.
- Barrento, João, 1987. *O Espinho de Sócrates*. Lisboa: Editorial Presença.

- Idem, 1996. *A Palavra Transversal*. Lisboa: Cotovia.
- Idem. «O sensacionismo português...fala alemão». In: *Colóquio/Letras*, nº 94, Novembro de 1986.
- Becker, Lawrence C., 1998. *A New Stoicism*. Princeton: Princeton University Press.
- Béguin, Albert, 1991. *L'Âme Romantique et le Rêve*. Paris: Librairie José Corti.
- Beiser, Frederick C. 2003. *The Romantic Imperative*. Harvard University Press.
- Idem. 2008. *German Idealism, The Struggle against Subjectivism 1781-1808*. Harvard University Press.
- Idem. 1987. *The Fate of Reason*. Harvard University Press.
- Belchior, M^a de Lourdes. «Nótula sobre o poema XIX de Alberto Caeiro e a problemática da heteronímia». In: *Colóquio/Letras*, nº 88, Nov. de 1985.
- Beltrán, Miquel, 1998. *Un Espejo Extraviado, Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras.
- Benn, A. W., 1912. *History of Modern Philosophy*. London: Watts & Co.
- Bennett, Jonathan, 1981. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press.
- Idem, 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Berardinelli, Cleonice, 1985. *Estudos de Literatura Portuguesa*. Lisboa: INCM.
- Berrini, Beatriz, 1985. *Eça e Pessoa*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- Binet, Alfred, 1906. *L'âme et le corps*. Paris: Flammarion
- Blanchot, Maurice, 1955. *L'Espace Littéraire*. Paris: Gallimard.
- Blanco, José, 1983. *Fernando Pessoa, esboço de uma Bibliografia*. Lisboa: INCM/Centro de Estudos Pessoaanos.
- Idem. *A Fortuna Crítica de Alberto Caeiro*. In <http://www.plcs.umassd.edu/docs/plcs03/plcs3-pt2.pdf>.
- Bogdanov, Igor e Grichka, 2010. *Le Visage de Dieu*. Paris: éditions Grasset & Fasquelle.
- Bosanquet, R. G. «Remarks on Spinoza's Ethics». *Mind*, New Series, Vol. 54, No. 215 Jul., 1945, in <http://www.jstor.org/stable/2250723>.
- Bove, Laurent, 1996. *La Stratégie du Conatus, Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- Bowie, Andrew, 1997. *From Romanticism to Critical Theory, The Philosophy of German Literary Theory*. London and New York: Routledge.
- Idem, 2003. *Aesthetics and subjectivity from Kant to Nietzsche*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Idem, 2010. *German Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Bowra, Maurice, 1966. *The Romantic Imagination*, London: Oxford University Press.
- Bradley, F. H., 1914. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, in <http://archive.org/stream>.
- Brann, Eva T. H., 1991. *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Bréchon, Robert, 1996 *Estranho Estrangeiro: uma biografia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Quetzal.
- Brown, Susan Margaret. «The Whitman-Pessoa Connection», in *Walt Whitman Quarterly Review*. Vol. 9, Nº 1, Summer 1991, in <http://ir.uiowa.edu/wwqr>.
- Bulhof, Ilse e Kate, Laurens, 2000. *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*. Fordham University Press
- Bury, J. B. s.d. *A History of Freedom of Thought*. London: Williams & Norgate.
- Carmo, José Palla e. «Uma trindade: Ezra Pound, T. S. Elliot, Fernando Pessoa». In: *Colóquio/Letras*, nº 88, Nov. de 1985.
- Carr, Spencer «Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge». *The Philosophical Review*, Vol. 87, No. 2, Apr., 1978, <http://www.jstor.org/stable/2184754>.
- Castilho, Guilherme. *Presença: folha de arte e crítica*. – Nº 1 (10 Mar. 1927) – ano 11, vol. 3, nº 53/54.
- Cattaneo, Carlo Vittorio. «Um poema blasfemo de Fernando Pessoa». In: *Colóquio/Letras*, nº 50, Julho de 1979.
- Celan, Paul, 1996. *Arte Poética*, organização, posfácio e notas de João Barrento. Lisboa: Cotovia.
- Centeno, Y. K., 1987. *Literatura e Alquimia*. Lisboa: editorial Presença.
- Centeno, Yvette, 1985. *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*. Lisboa: editorial Presença.
- Changeux, Jean-Pierre, 2010. *Du Vrai, du Beau, du Bien, une nouvelle approche neuronale*. Paris: Odile Jacob.
- Cícero, 1931. *De Finibus*. London: William Heinemann.
- Coelho, António Pina, 1971. *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*. 2 vols. Lisboa: ed. Verbo
- Coelho, Jacinto do Prado, 1983. *Camões e Pessoa, Poetas da Utopia*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Idem, 1990. *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Coimbra, Leonardo, 1912. *O Criacionismo*. Porto: Biblioteca da Renascença Portuguesa.
- Idem, 1987. *Dispersos*. Lisboa/S. Paulo: Ed. Verbo.

- Idem, 1991. *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*. Lisboa: Guimarães Editores
- Coleridge, Samuel T., 1908. *Coleridge's Literary Criticism*. London: Henry Frowde, in [http:// archive.org](http://archive.org).
- Colie, Rosalie L. «Spinoza and the Early English Deists», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 20, No. 1. Jan., 1959.
- Cornford, F. M., 1989. *Principium Sapientiae*. Lisboa: FCG.
- Cory, Daniel. «God or the External World». *The Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 2 (Jan. 21, 1954), in <http://www.jstor.org/stable/2020855>.
- Costa, Dalila Pereira, 1971. *O Esoterismo de Fernando Pessoa*. Lisboa: Lello.
- Crabb Robinson, Henry, 1869. *Diary, Reminiscences, and Correspondance*. London: MacMillan and Co, in [http:// archive.org](http://archive.org).
- Crespo, Angel, 1988. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: Teorema.
- Idem, 1990. *A Vida Plural de Fernando Pessoa*. Venda Nova: Bertrand.
- Cristofolini, Paolo, 1998. *Spinoza, Chemins dans l'«Ethique»*. Paris: PUF.
- Curley, Edwin, 1993. *Donagan, s Spinoza*, in <http://www.jstor.org/stable/2381696>.
- Currie, Gregory, 2008. *The Nature of Fiction*. Cambridge University Press.
- Damásio, António, 2010. *O Livro da Consciência*. Círculo de Leitores.
- Daniels, Charles B. «Spinoza on the Mind-Body Problem: Two Questions». *Mind*, New Series, Vol. 85, No. 340, Oct., 1976, in <http://www.jstor.org/stable/2253039>.
- De Dijn, Herman, 1996. *The Way to Wisdom*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- DeBrabander, Firmin, 2007. *Spinoza and the Stoics, Power, Politics and the Passions*. London: Continuum.
- Delbos, Victor. «La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908.
- Deleuze, Gilles, 1968. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit.
- Idem, 1978/1981. *Spinoza, Integralité Cours Vincennes*, in <http://www.webdeleuze.com/php/>
- Idem, 2003. *Spinoza, Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Idem, 2009. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: ed. 70.
- Derrida, Jacques, 1967. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Descartes, René, 1904. *Méditations et Principes*. Paris: L. Cerf.
- Diels, Hermann, 1903. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

- Dimas, Samuel, 1998. *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa, 25 Poemas Inéditos*. Lisboa: Épheta.
- Diogo, Américo António Lindeza, 1993. *Modernismos, Pós- Modernismos, Anacronismos*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Donagan, Alan, 1977. *The Theory of Morality*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Idem, 1987. *Substance, Essence and Attribute in Spinoza, Ethics I*. California Institute of Technology.
- Doueïhi, Milad, 2010. *Augustine and Spinoza*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Dufrenne, Mikel, 1967. *Phénoménologie de L'Expérience Esthétique I, II*. Paris: PUF.
- Idem, 1982. *A Estética e as Ciências da Arte*. Vol. 1. Amadora: Livraria Bertrand.
- Idem, 2009. *The Notion of the A Priori*. Northwestern University Press.
- Ebreo, Leone, 2008. *Dialoghi d'Amore*. Roma-Bari: Biblioteca Filosofica Laterza.
- Eisler, Robert, 2009. *Past and Present Views on Orphism*. Kessinger Publishing's Rare Reprints.
- Elliot, R. Raymond, Crowther, Paul, 2006. *Aesthetics, Imagination and the Unity of Experience*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- Emerson, Ralph Waldo, 1889. *Complete Works*. Vol. VI, Boston: Houghton, Mifflin and Company, in <http://archive.org/stream>.
- Idem, s.d. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- Idem, 1920. *Emerson's Essays*. New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, in <http://archive.org/stream>.
- Empson, William, 1974. *Some Versions of Pastoral*. New York: New Directions Publishing.
- Epicteto, 2007. *Enquiridión*. Barcelona: Padma.
- Falckenberg, Richard, 2004. *History of Modern Philosophy*, in <http://www.blackmask.com>.
- Feibleman, James K. «Was Spinoza a Nominalist?». *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 3, Jul., 1951, in <http://www.jstor.org/stable/2181876>.
- Feijó, António, 1996. «A constituição dos heterónimos. I. Caeiro e a correção de Wordsworth". In: *Colóquio/Letras*, nº 140/141, Abril 1996.
- Idem. «Alberto Caeiro e as últimas palavras de Fernando Pessoa». In: *Colóquio/Letras*, nº 140/141, Abril de 1996.
- Feld, Edward, 1989. «Spinoza the Jew», *Modern Judaism*. Vol. 9, Nº 1
- Ferreira, Mª Luísa Ribeiro, 1997. *A Dinâmica da Razão Na Filosofia de Espinosa*. Lisboa: FCG.

- Idem, 2003. *Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto Ed.
- Ferrer, Diogo, 2008. «Fernando Pessoa e a consciência infeliz». In: *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 17, n° 33
- Ferris, David, 2000. *Silent Urns, Romanticism, Hellenism, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1845. *Sämtliche Werke*. Erster Band, Berlin: Verlag von Veit und Comp. in: <http://archive.org>.
- Frank, Manfred, 1989. *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Freudenthal, J., 1895. *On The History of Spinozism*, in <http://www.jstor.org/stable/1450023>.
- Idem., 1904. *Spinoza, Sein Leben und Seine Lehre*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, in <http://www.archive.org>.
- Freund, Julien, 1990. *Philosophie philosophique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Gadamer, Hans-Georg, 2002. *The Relevance of the Beautiful and other essays*. Cambridge University Press.
- Garcia, José Martins. «Caeiro “traditore”?». In: *Colóquio/Letras*, n° 88, Nov. de 1985.
- Gaultier, Jules de, 1904. *Nietzsche et la Réforme Philosophique*. Paris: Mercure de France.
- Gebhardt, Carl, 1905. *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. Heidelberg: Carl Winter's universitätsbuchhandlung.
- Gil, Fernando, 1998. *Modos da Evidência*. Lisboa: INCM.
- Gil, José, 1986. *Fernando Pessoa ou A Metafísica das Sensações*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Idem, 1993. *O Espaço Interior*. Lisboa: Editorial Presença.
- Idem, 2010. *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Goetschel, Willi, 2004. *Spinoza's Modernity*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press
- Goldstein, Rebecca Newberger, 2006. *Betraying Spinoza, The Renegade Jew Who gave us Modernity*. New York: Schocken Books.
- Gomes, Álvaro Cardoso. «A aprendizagem de desaprender». In: *Colóquio/Letras*, n° 149/150, Julho de 1988.
- Gomes, Natália, 2005. *O Sonho e a Máscara, Antero de Quental e Fernando Pessoa*. S. Paulo: Scortecci.
- Gómez, Jesús Ezquerro. «La Laetitia en Spinoza», in *Revista de Filosofia*, Vol. 28, N° 1, 2003.
- Gore, Willard Clark, 1902. *The Imagination in Spinoza and Hume*. Charleston: BiblioBazaar.

- Graver, Margaret R., 2009. *Stoicism and Emotion*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gual, Carlos García, 2007. *Los Siete Sabios (Y Tres Más)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guimarães, Fernando, 1994. *Os Problemas da Modernidade*. Lisboa: Editorial Presença.
- Guitton, Jean, Bogdanov, Igor e Grichka, 2005. *Dio e La Scienza*. Milano: Bompiani.
- Guyer, Paul, 1996. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen, 1988. *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Paris: Gallimard
- Idem, 1988. *Pensamento Pós-Metafísico*. Coimbra: Almedina.
- Halevi, Judah, 1964. *The Kuzari*. New York: Schocken Books.
- Hallett, H. F. «Spinoza's Conception of Eternity». *Mind*, New Series, Vol. 37, No. 147, Jul., 1928, in <http://www.jstor.org/stable/2249249>.
- Hamann, Johann Georg, 2009. *Writings on Philosophy and Language*. Cambridge University Press.
- Hamblet, Wendy C. «Spinoza: Ironist and Moral Philosopher», in <http://artsciweb.concordia.ca/ojs/index.php/gnosis/article/view/141>.
- Hammermeister, Kai, 2002. *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge University Press.
- Hampshire, Stuart, 1953. *Spinoza*. Melbourne. London. Baltimore: Penguin Books.
- Hawking, Stephen & Mlodinow, Leonard, 2010. *The Grand Design*. Bantam Press.
- Hedge, Frederic H., 1870. *Prose writers of Germany*. Philadelphia: Porter & Coates.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1908. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leiden: A. H. Adriani, in <http://archive.org/stream>.
- Heidegger, Martin, 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heine, Henri, s.d. Paris: Louis Michaud
- Henrich, Dieter, 2008. *Between Kant and Hegel, Lectures on German Idealism*. Harvard University Press.
- Henriques, Mendo Castro, 1989. *As Coerências de Fernando Pessoa*. Lisboa/São Paulo: editorial Verbo.
- Herder, J. G., 1995. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*. Lisboa: Antígona.
- Idem., 2004. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press.
- Hill, Leslie, 1997. *Blanchot, extreme contemporary*. London and New York: Routledge.
- Hodin, J. P., 1956. *The Dilemma of Being Modern*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Huenemann, Charlie, 2010. *Interpreting Spinoza, critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David, 2003. *A Treatise of Human Nature*. Mineola, New York: Dover Publications.
- Jackson, K. David, 2010. *Adverse Genres in Fernando Pessoa*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, 2009. *Lettre sur le Nihilisme*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Idem, 1994. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Montreal & Kingston. London. Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Jaeger, Werner, 1991. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: edições 70.
- Jaquet, Chantal, 2004. *L'unité du corps et de l'esprit, affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF.
- Jarrett, Charles, 2007. *Spinoza: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Jaspers, Karl, 1974. *Spinoza*. Edited by Hannah Arendt, New York and London: A Harvest/HBJ Book.
- Joachim, H. H., 1901. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press, in <http://archive.org/stream>.
- Johnson, Mark, 1990. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jordão, Francisco Vieira, 1990. *Espinosa, História, Salvação e Comunidade*. Lisboa: FCG.
- Jung, C. G., 1971. *Les Racines de la Conscience*. Paris: Buchet/Chastel.
- Kant, Immanuel, 1998. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: INCM.
- Idem, 1999. *Opus Postumum*. Cambridge University Press.
- Idem, 2010. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: FCG.
- Kennedy, George A., 1994. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Kervégan, Jean-François, 2008. *Hegel e o Hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola.
- Keyserling, Hermann, 1920. *Philosophie als Kunst*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.
- Krabbenhoft, Kenneth, 2011. *Fernando Pessoa e as Doenças do Fim de Século*. Lisboa: INCM.
- Lacoue-Labarthe, 1999. *Poetry as Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Lacoue-Labarthe, Nancy, Philippe, Jean-Luc, 1988. *The Literary Absolute, the theory of literature in German Romanticism*. Albany: State University of New York Press.
- Lago, Pedro Martín, 1993. *Poética y Metafísica en Fernando Pessoa*. Universidade de Santiago de Compostela.

- Latta, Robert «On the Relation Between the Philosophy of Spinoza and That of Leibniz». *Mind*, New Series, Vol. 8, No. 31 Jul., 1899, in <http://www.jstor.org/stable/2247645>.
- Lehrer, Jonah, 2007. *Proust era um Neurocientista*. Lisboa: Lua de Papel.
- Levinas, Emmanuel, 1982. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard.
- Idem, 1998. *Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Lewis, David, 2007. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lind, Georg Rudolf, 1970. *Teoria Poética de Fernando Pessoa*, Porto: Inova
- Idem, 1981. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: INCM.
- Livingstone, R. W., 1915. *The Greek Genius and its meaning to us*. Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve, 1996. *Spinoza and the Ethics*. London and New York: Routledge.
- Locke, John, 1996. *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Long, A. A. & Sedley, D. N., 1987. *The Hellenistic philosophers*. Vols. 1 e 2. Cambridge University Press.
- Long, A. A., 1996. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press.
- Lopes, Silvina Rodrigues, 1990. *Aprendizagem do Incerto*. Lisboa: Litoral.
- Lopes, Teresa Rita, 2000. *Teatro do Ser*. Lisboa: Presença.
- Idem, 2004. *Fernando Pessoa et le drame symboliste*. Paris: Éditions de la Différence.
- Lord, Beth, 2011. *Kant and Spinozism, Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. Palgrave Macmillan.
- Lourenço, Eduardo, 1975. *Poesia e Metafísica*. Lisboa: Sá da Costa.
- Idem, 1986. *Fernando, Rei da Nossa Baviera*. Lisboa: INCM.
- Idem, 2003. *Pessoa Revisitado*. Lisboa: Gradiva.
- Idem, 2003. *Tempo e Poesia*. Lisboa: Gradiva.
- Loux, Michael J., 1998,2002. *Metaphysics, A contemporary introduction*. London and New York: Routledge.
- Lowe, E. J., 2002. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lucretius, 2001. *On The Nature of Things*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Lytard, Jean-François, s.d. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva.
- Mach, Ernst, 1898. *Popular Scientific Lectures*. Chicago: The Open Court Publishing Company.

- Macherey, Pierre, 1995. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La troisième partie, La vie affective*. Paris: PUF.
- Idem, 2011. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis. London: University of Minnesota Press.
- Mack, Michael, 2010. *Spinoza and the Specters of Modernity, the Hidden Enlightenment of Diversity from the Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*. New York. London: Continuum.
- Mackinnon, Flora, 1924. *The Treatment of Universals in Spinoza's Ethics*, in <http://www.jstor.org/stable/2179223>.
- Magnus, Bernd, Stewart, Stanley, Mileur, Jean-Pierre, 1993. *Nietzsche's Case, Philosophy as/and Literature*. New York and London: Routledge.
- Maimonides, 1995. *The Guide of the Perplexed*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Marinho, José, 1997. *Significado da Metafísica e outros textos*. Vol. III. Lisboa: INCM.
- Marques, António, 1989. *Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa: D. Quixote.
- Idem, 2004. *A Razão Judicativa*. Lisboa: INCM
- Martinho, J. B., 1983. *Pessoa e a moderna poesia portuguesa – do "Orpheu" a 1960*. Lisboa: Biblioteca Breve.
- Martins, Fernando Cabral, 2008. *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*. Lisboa: Ed. Caminho.
- Martinson, Steven D., 2005. *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. New York: Camden House.
- Matos, M^a Vitalina Leal de, 1992. *A vivência do tempo em Fernando Pessoa e outros ensaios pessoais*. Lisboa: editorial Verbo.
- Matthis, Michael J. «Nietzsche as Anti-Naturalist» in *Philosophy Today*. Summer 1993; 37, 2; Academic Research Library
- McDonald, John W., 2007. *Walt Whitman, Philosopher Poet, Leaves of Grass by Indirection*. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- McGinnis, Jon & Reisman, David C., 2007. *Classical Arabic Philosophy, An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Mckeon, Richard, 1928. *The Philosophy of Spinoza: The Unity of his Thought*. New York. London. Toronto: Longmans, Green and Co.
- Milton, John, s.d. *The Poetical Works*. London: Routledge and Sons
- Montag, Warren, 2002. «'That Hebrew Word', Spinoza and the Concept of the Shekhinah», in *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. State University of New York

- Monteiro, Adolfo Casais, 1985. *A Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: INCM
- Monteiro, Encarnação M^a da, 1956. *Incidências Inglesas na Poesia de Fernando Pessoa*. Coimbra: Coimbra Ed.
- Moore, Clifford Herschel, 2009. *Orphism, Pythagoreanism and the Mysteries*. Kessinger Publishing's Rare Reprints.
- Mora, José Ferrater, 1978. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: D. Quixote.
- Morgan, J. R. & Jones, Meriel, 2007. *Philosophical Presences in the Ancient Novel*. Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library.
- Morrison, James C. «Why Spinoza Had No Aesthetics». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 47, No. 4, Autumn, 1989, in <http://www.jstor.org/stable/43113>.
- Nabais, Nuno, 1997. *Metafísica do Trágico*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Nadler, Steven, 2003. *Espinosa, vida e Obra*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Negri, Antonio, 2000. *The Savage Anomaly: the Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. University of Minnesota Press.
- Nietzsche, Friedrich, 2005. *Gesammelte Werke*. Bindlach: Gondrom Verlag.
- Nordau, Max, 1895. *Degeneration*. New York: D. Appleton and Company.
- Idem, 1911. *Psycho-Physiologie du Génie et du Talent*. Paris: Felix Alcan.
- Norris, Christopher, 1991. *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Novalis, 2000. *Fragmentos*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Nunes, Benedito, «Poesia e Filosofia na obra de Fernando Pessoa». In: *Colóquio/Letras*, n° 20, Julho de 1974.
- Nussbaum, Martha. «The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust». *New Literary History*, Vol. 25, No. 4, 25th Anniversary Issue (Part 2) (Autumn, 1994), in <http://www.jstor.org/stable/46938>.
- Oddó, Maria, *Poétiques de l'ambivalence. Figures de l'ambigüité dans la poésie de F. Pessoa, N. Parra et J. L. Borges*. Thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures en vue de l'Obtention du Grade de Philosophiae Doctor, Université de Montréal, février 1998.
- Oliveira, José Bacelar e, 2003. *Estudos de Metafísica e Ontologia, Perspectivas de um Horizonte Filosófico*. Lisboa: INCM.
- Owh, Henry. *Transcendent Immanence: 777' or Jehova in Spinoza Concept of God*. Thesis submitted to the Faculty of Theology of Emmanuel College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology. In fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Theology awarded by the University of St. Michael's College, Toronto, 2000.

- Parkinson, G. H. R. «Hegel, Pantheism, and Spinoza». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3 Jul. - Sep., 1977, <http://www.jstor.org/stable/2708674>.
- Pereira, M^a Helena da Rocha, 1988. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: FCG.
- Idem, 1990. *Hélade, Antologia da Cultura Grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos.
- Perrone-Moisés, Leyla, 1982. *Fernando Pessoa. Aquém do Eu, além do outro*. S. Paulo: Martins Fontes.
- Philosophica*, nº 9, Abril de 1997. Revista Semestral do Centro e Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Picton, J. Allanson, 1905. *Pantheism*. London: Archibald Constable & CO Ltd.
- Pina, Álvaro, 1982. *O belo como categoria estética*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Pinharanda Gomes, 1979. *Pensamento Português*, Vol. IV, Lisboa: Edições do Templo
- Pippin, Robert B., 1997. *Idealism as Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitts, Edward I. «Spinoza on Freedom of Expression». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 1 Jan. - Mar., 1986, inn <http://www.jstor.org/stable/2709593>.
- Pizarro, Jerónimo, 2007. *Fernando Pessoa: entre génio e loucura*. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Estudos, vol. III, Lisboa: INCM.
- Idem, 2009. *Fernando Pessoa: O Guardador de Papéis*. Lisboa: Texto Editores.
- Platão, 2010. *A República*. Introdução, tradução e notas de M^a Helena da Rocha Pereira. Lisboa: FCG.
- Plotinus, 1991. *The Enneads*. London: Penguin Classics.
- Poe, Edgar A., 1848. *Eureka*. New York: Geo. P. Putnam, in <http://archive.org>
- Pollock, Frederick, 2004. *Spinoza, His Life and Philosophy*. Kessinger Publishing
- Ponczek, Roberto Leon, 2009. *Deus ou seja a Natureza, Spinoza e os novos paradigmas da Física*. Salvador: EDUFBA
- Popkin, Richard H., 1979. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles, London: University Press.
- Idem., 2004. *Spinoza*. Oxford: Oneworld.
- Quadros, António, 1984. *Fernando Pessoa, vida, personalidade e génio*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Queiroz, Carlos, 2011. *Fernando Pessoa – O poeta e os seus Fantasmas*. Lisboa: Ática.
- Quental, Antero, 1991. *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Lisboa: FCG

- Quintilien, 1865. *Oeuvres Complètes, tome deuxième*, Paris: Garnier.
- Raeymaeker, Louis de, 1961. *Filosofia del Ser, Ensayo de Sintesis metafisica*. Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofia.
- Ramalho, M^a Irene, 2007. *Poetas do Atlântico, Fernando Pessoa e o modernismo anglo-americano*. Porto: Edições Afrontamento.
- Rappaport, Samuel, 1899. *Spinoza und Schopenhauer*. Halle: A/S
- Ratner Joseph. «Spinoza on God (I)». *The Philosophical Review*, Vol. 39, No. 1, Jan., 1930, in <http://www.jstor.org/stable/2179639>.
- Idem. «Spinoza on God (II)». *The Philosophical Review*, Vol. 39, No. 2, Mar., 1930, in <http://www.jstor.org/stable/2179943>.
- Renan, Ernest, 1877. Spinoza. Discours prononcé à la Haye le 21 février 1877, à l'occasion du 200 anniversaire de sa mort. La Haye: Martinus Nijhoff
- Rensi, Giuseppe, 1929. *Spinoza*. Roma: Formiggini, in www.liberliber.it.
- Revista Poesia & Ciência*, 1^a edição, Setembro de 1994. Lisboa: Edições Cosmos e Guelf.
- Revue Philosophique, Fichte, Peirce*. N^o 1, janvier-mars 1980. Paris: PUF.
- Ribeiro, Álvaro, s.d. *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Ed. Inquérito.
- Rice, Lee C. «Spinoza's Ethical Project», in *Agora-Papeles de Filosofia*, 2000, 21/1
- Robertson, J. G., s.d. *The Literature of Germany*. London: Williams and Norgate.
- Rocha, Afonso, 2009. *A Gnose de Sampaio Bruno*. Sintra: Zéfiro.
- Rosa, António Ramos. «O conceito de criação na poesia moderna». In: *Colóquio/Letras*, n^o 56, Julho de 1980.
- Rosa, Pradelino, 1971. *Uma Interpretação de Fernando Pessoa*. Lisboa: Guimarães editora.
- Ross, Alison, 2007. *The Aesthetic Paths of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Roth, L. «Spinoza and Cartesianism (I)». *Mind*, New Series, Vol. 32, No. 125 Jan., 1923, in <http://www.jstor.org/stable/2249496>.
- Idem. «Spinoza and Cartesianism (II)». *Mind*, New Series, Vol. 32, No. 126, Apr., 1923, in <http://www.jstor.org/stable/2249666>.
- s. d. *The Poetical Works of John Keats*. London: Frederick Warne and Co.
- Saa, Mário, 1925 *A Invasão dos judeus*. Lisboa: Libânio da Silva.
- Sá-Carneiro, Mário, 2003. *Correspondência com Fernando Pessoa*. Vols. I e II, edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa: Relógio d'Água.

- Sachs, Mendel «Maimonides, Spinoza, and the Field Concept in Physics», *Journal of History of Ideas*, Vol. 37, Nº 1, Jan-Mar 1976.
- Sacksteder, William. «Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza». *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, No. 3, Mar., 1985, in <http://www.jstor.org/stable/2107272>.
- Sacramento, Mário, 1958. *Fernando Pessoa, poeta da Hora Absurda*. Lisboa: ed. Contraponto.
- Safranski, Rüdiger, 2009. *Schiller als Philosoph, eine Antologie*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag.
- Salem, Jean, 1997. *L'Atomisme Antique. Démocrite. Épicure. Lucrèce*. Paris: Le Livre de Poche.
- Sanches, Francisco, 1955. «Que Nada se Sabe», in *Tratados Filosóficos*, vol. I, Lisboa: ed. IAC.
- Saraiva, Arnaldo. «A primeira teoria (impessoana) da heteronímia pessoana». In: *Colóquio/Letras*, nº 88, Nov. de 1985.
- Scarry, Elaine, 2001. *Dreaming by the book*. Princeton University Press.
- Schiller, Friedrich von, 2005. *Du Sublime*. Arles: Éditions Sulliver.
- Idem, 2000. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam.
- Schlegel, August Wilhelm e Friedrich, 2009. *Athenaeum*, a cura di Giorgio Cusatelli, Elena Agazzi e Donatella Mazza. Milano: Bompiani.
- Idem, 2010. *Athenäums – Fragmente und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam.
- Schopenhauer, Arthur, 1903. *Essai sur le libre arbitre*. Paris:Félix Alcan.
- Searle, John, 1999. *The Future of Philosophy*, in <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>.
- Sedlmayer, Sabrina, 2004. *Pessoa e Borges, Quanto a Mim, Eu*. Lisboa: Edições Vendaval.
- Segolin, Fernando. «Mestre Caeiro», in *Jornal o Povo*, março de 1997, <http://www.revista.agulha.nom.br/sego01.html>.
- Sena, Jorge de, 2000. *Fernando Pessoa & Cª Heterónima*. Lisboa: Edições 70.
- Serrão, Joel, 1981. *Fernando Pessoa, Cidadão do Imaginário*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Idem, 1983. *Temas de Cultura Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Idem, 1989. *Temas de Cultura Portuguesa – II*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Silva, Luís de Oliveira e, 1985. *O Materialismo Idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa: Clássica Editora.
- Idem, 1988. *Estética e Ética em Kierkegaard e Pessoa*, in http://run.unl.pt/bitstream/10362/6287/1/RFCSH2_261_272.pdf

- Silva, Manuela Parreira da, 2003. *Realidade e Ficção, para uma biografia epistolar de Fernando Pessoa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Simões, João Gaspar, 1991. *Vida e Obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: D. Quixote.
- Steiner, George, 2008. *Warum Denken traurig macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Susini-Anastopoulos, Françoise, 1997. *L'Écriture fragmentaire, définitions et enjeux*. Paris: PUF.
- Sychrava, Juliet, 2010. *Schiller to Derrida, Idealism in aesthetics*. Cambridge University Press.
- Taylor, A. E. «The Conception of Immortality in Spinoza's Ethics». *Mind*, New Series, Vol. 5, No. 18 Apr., 1896, in <http://www.jstor.org/stable/2247579>.
- Teixeira, Luís Filipe B., 1997. *Pensar Pessoa*. Porto: Lello Editores.
- Idem., 2009. *Fernando Pessoa e a filosofia senatorial*. Lisboa: Nova Vega.
- Idem, 1998. «Corporeidades Heteronímicas do Eu, Breve Reflexão em Torno da Estética Pessoaana». In: *Cadernos UFSC Comunicação*, nº 5, Aracaju: Editora da Universidade Federal de Sergipe.
- Telesio, Bernardino, 2009. *La Natura secondo i suoi principi*. Testo latino a fronte. Milano: Bompiani.
- Thomasson, Amie L., 1999. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press.
- Thuan, Trinh Xuan, 1988. *La Mélodie Secrète*. Paris: Fayard.
- Tiebout, Harry M. "Deus, Sive Natura...". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 16, No. 4 Jun., 1956, in <http://www.jstor.org/stable/2104253>.
- Tosel, Andrè, 1988. «L'Etica ontologica di Spinoza». *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, in <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=469>
- Turner, Mark, 1996. *The Literary Mind*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Urgelles, Juan Gomez, 2010. *Cuando Las Rectas Se Vuelven Curvas. Las Geometrias No Euclideas*. RBA Libros.
- Vallée, Gérard, 1988. *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi*. Boston: University Press of America.
- Vardoulakis, Dimitris, 2011. *Spinoza Now*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Vaysse, Jean-Marie, 2004. *Totalité et Finitude, Spinoza et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Verdone, Mario, 1994. *Il Futurismo*. Roma: Tascabili Economici Newton.
- Vila Maior, Dionísio, 1994. *Fernando Pessoa: Heteronímia e Dialogismo*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Walker, Ralph C. S. «Spinoza and the Coherence Theory of Truth». *Mind*, New Series, Vol. 94, No. 373, Jan., 1985, in <http://www.jstor.org/stable/2254694>.

- Walsh, Dorothy, 1969. *Literature and Knowledge*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Warnock, Mary, 1978. *Imagination*. University of California Press.
- Waxman, Meyer. «Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism». *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 19, No. 4 Apr., 1929, University of Pennsylvania Press, in <http://www.jstor.org/stable/1451532>.
- Webb, Ruth, 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Ashgate Publishing Limited.
- White, Nicholas P. «The Basis of Stoic Ethics», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 83, 1979, Department of the Classics, Harvard University. In <http://www.jstor.org/stable/311098>.
- Whitman, Walt, 1902. *Leaves of Grass*. New York and London: G. P. Putnam's Sons.
- Whittaker, Thomas. «Transcendence in Spinoza». *Mind*, New Series, Vol. 38, No. 151 Jul., 1929, in <http://www.jstor.org/stable/2249972>.
- Wilczek, Frank, 2008. *The Lightness of Being*. London: Penguin Books.
- Willer, Claudio, 2008. *Fernando Pessoa e o Gnosticismo: As Quedas de Deus e o mundo Ilusório*. Lisboa: Apenas Livros Lda.
- Williams, John, 2009. *Wordsworth Translated: A Case Study in the Reception of British Romantic Poetry in Germany*. London: Continuum International Publishing Group.
- Williamson, George, 2001. *Metaphysical Poets*. Syracuse University Press.
- Winckelmann, J. J. ,2007. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. Stuttgart: Reclam.
- Idem, 1765. *Reflections on the Painting and Sculpture of The Greeks*. London: A. Miller, in <http://www.archive.org/stream>.
- Idem, 1802. *Histoire de l'art chez les anciens*. Vols. 1-2. in <http://books.google.pt>.
- Wittgenstein, Ludwig, 1980. *Cultura e Valor*. Lisboa: ed. 70.
- Wolfson, H. A. «Towards an Accurate Understanding of Spinoza». *The Journal of Philosophy*, Vol. 23, No. 10 May 13, 1926, in <http://www.jstor.org/stable/2014130>.
- Idem, 1934. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press
- Wood, James, 2010. *A Mecânica da Ficção*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Woolhouse, R. S., 1993. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century*. London: Routledge
- Wordsworth, William, 1996. *Selected Poems*. London: Penguin Books
- Yovel, Yirmiyahu, 1992. *Spinoza and Other Heretics*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Zeki, Semir, 2009. *Splendors and Miseries of The Brain*. Sussex: Wiley-Blackwell.

Zeller, Eduard, 1923. *Die Philosophie der Griechen in IhrerEntwicklung*. Dritter Teil, Erste Abteilung, Leipzig: O. R. Reisland, in <http://archive.org/stream>.

Zourabichvili, François, 2002. *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza, Enfance et Royauté*. Paris: PUF.

