



**A sacralidade profana em Fernando Pessoa:  
Entre a mística judaica e o instante modernista**

3º Ciclo

Doutoramento em *Literatura Portuguesa*

Orientador: Prof. Doutor Dionísio Vila Maior – Universidade Aberta, Portugal

Coorientador: Prof. Doutor Nelson Harry Vieira – Brown University, EUA

**José da Cunha Rodrigues**

Dezembro de 2021

## Índice

RESUMO.....	III
ABSTRACT.....	IV
AGRADECIMENTOS .....	VIII
INTRODUÇÃO .....	9
CAPÍTULO I: A ESFERA SAGRADA PESSOANA — UM TERRITÓRIO EM CRISE .....	22
INTRODUÇÃO.....	22
1.1. UMA TENTATIVA DE IN-DEFINIÇÃO DO UNIVERSO PESSOANO.....	22
1.2. ENTRE HETERÓNIMOS E ELE MESMO .....	37
1.3. O MAPA ASTRAL EM FALTA .....	48
CONCLUSÃO PROVISÓRIA .....	60
CAPÍTULO II: DA MÍSTICA AO INSTANTE.....	62
INTRODUÇÃO.....	62
2.1. A POÉTICA PESSOANA NA DESMISTIFICAÇÃO DE TODOS OS INSTANTES.....	62
2.2. A CONTEMPORANEIDADE DE UMA NARRATIVA MÍ(S)TICA.....	74
2.3. A PRESENÇA CABALÍSTICA E DE OUTROS ESCRITOS SAGRADOS NA OBRA DE PESSOA.....	80
CONCLUSÃO PROVISÓRIA .....	94
CAPÍTULO III: PESSOA, UMA <i>PERSONA</i> DE SI MESMO.....	96
INTRODUÇÃO.....	96
3.1. A IRRELIGIOSIDADE PESSOANA PARA O DESPERTAR DA MÍSTICA.....	96
3.2. PESSOA, ANTIRRELIGIOSO E CRENTE EM CADA INSTANTE.....	113
3.3. PESSOA, UM ATEU EM VERSO.....	116
CONCLUSÃO PROVISÓRIA .....	132
CONCLUSÃO FINAL .....	134
BIBLIOGRAFIA.....	143

## Resumo

Este estudo incide sobre o alcance místico na obra do poeta Fernando Pessoa. Não obstante o pressuposto metafísico ser uma categoria singular, e propositadamente privilegiada pelo escritor em muitos dos seus textos, torna-se basilar a ideia de obter novas aceções dessa poesia para desenvolver uma multiplicidade de sentidos vários na sua obra. Reconhece-se a existência de uma linha cabalística/judaica que incide na forma evolutiva da sua escrita e de como vão sendo proporcionados esses espaços esotéricos em interação com a modernidade e a pós-modernidade.

A partir da análise deste *corpus* textual, que inclui passagens, trechos, e extratos, completos e incompletos, de cariz anticatólica, antirreligioso e ateuista, pretende-se sustentar a tese segundo a qual se apresenta este procedimento como determinante para o ceticismo, o (a)gnosticismo e a (i)rreligiosidade do poeta. O processo de profanação e sacralização do elemento religioso/católico em Pessoa —incluindo heterónimos e semi-heterónimos—, permite-nos encontrar na polifonia deífica o princípio construtivo de um discurso fundamentalmente futurista, místico e mítico, contudo utópico, inquisitivo, enigmático, indagador e dubitativo, prodígio que se reverte num verdadeiro fenómeno literário imperecível.

Palavras-chave: Fernando Pessoa, Judaísmo, mística, sagrado, modernismo

## **Abstract**

This study focuses on the mystical scope of the writings of the poet Fernando Pessoa. Despite metaphysical theories favored by the writer in many of his texts, the idea of obtaining new meanings from his poetry to attempt to develop a myriad of different manifestations is open to other interpretations. It is acknowledged that the existence of the Kabbalistic/Jewish approach affects the evolutionary form of his writing and how these esoteric spaces are being provided in the interaction with modernity and post-modernity.

The analysis of Pessoa's corpus, which includes passages, excerpts, and extracts — some of them unfinished — of anti-religious and an atheistic nature, is intended to support this study. Also, to consider the evidence according to which this procedure is presented as a determinant for the skepticism (a)Gnosticism, and (i)religiosity of the poet. The process of analyzing the religious/catholic elements in Pessoa's work —including heteronyms and semi-heteronyms—, allows us to find a divine polyphony. The constructive principle is of a discourse essentially futuristic, mystical, and mythical. Yet, also utopian, inquisitive, enigmatic, inquisitive, and doubtful.

Keywords: Fernando Pessoa, Judaism, mysticism, sacred, modernism

## ***Dedicatória***

À minha avó materna, Emília F. Vaz, eterna saudade do teu colo.

À Clarinha, sobrinha e ***a*filhada**, um amor sem termo.

Aos meus antepassados (*entre as brumas da memória*).

Aos nossos Egrégios Avós judeus,

*Nobre povo,*

*Nação valente, imortal.*

Ao Criador do Universo, Luz acima de todos os nomes e pronomes.

*Eu peço a Deus tudo o que eu quero e preciso.*

*É o que me cabe.*

*Eu não tenho o poder. Tenho a prece.*

Clarice Lispector

*Todos esses que aí estão*

*Atravancando meu caminho,*

*Eles passarão...*

*Eu passarinho!*

Mario Quintana (*Poeminho do Contra*)

*Não fosse a luz, não haveria sombras.*

Provérbio judaico

*Deus não precisa do homem para nada, exceto para ser Deus.*

José Saramago

*Depois... se valer a pena,  
Darei os olhos ao cego!*

*Já não sou mestre...*

*Depois...  
Darei os olhos ao cego!  
(se valer a pena!).  
Dionísio Vila Maior [Orfeu sem Mim]*

## Agradecimentos

No instante em que concludo esta tese, não poderia deixar de manifestar a minha eterna gratidão a todos aqueles que, direta e indiretamente, me ajudaram a concretizá-la. E porque as ações nem sempre se encaixam com certas palavras, fica desde a ressalva de que certos agradecimentos ficam perpetuamente aquém daquilo que realmente almejamos redigir.

Começo por endereçar as primeiras palavras de sincero reconhecimento ao meu Orientador, Professor Doutor Dionísio Vila Maior, por toda a sua paciência, atenção e, sobretudo, por me incentivar a percorrer este caminho tão desafiante, contudo, cheio de belas surpresas. Mas, sobretudo, pela confiança, pela liberdade, pelas indicações e sugestões de leitura que me deu e pelas longas conversas profícuas que me proporcionou. E, acima de tudo, pela generosidade em aceitar novos pontos de vista e em estar sempre pronto a auxiliar-me com o seu afetuoso e sábio cuidado de mestre.

Ao meu Coorientador, Professor Doutor Nelson Harry Vieira, pelo genuíno e amistoso acolhimento das minhas ideias e dúvidas, que desde há muitos anos não só as recebeu extremamente bem, desde o primeiro instante em que nos cruzamos na *Brown University, Rhode Island*, EUA. Como também se mostrou, em todos os momentos, sempre disponível para sabiamente as aclarar e orientar, qual orientação bem expressa na ética de proporcionar ao sujeito proceder em conformidade com o seu desejo, até este meu trabalho de pesquisa se tornar uma tese de doutoramento.

À Reitora da Universidade Aberta, Professora Doutora Carla Padrel de Oliveira, pelo incentivo e estímulo na realização deste Doutoramento.

À Professora Doutora Ana Piedade, Coordenadora do curso de Doutoramento em Estudos Portugueses (DEP), pela orientação e esclarecimento de todas as dúvidas em relação ao Plano de Estudos deste Doutoramento.

Ao mestre e amigo, Rabino Shlomo Pereira (*Chabad of Virginia*), Professor Doutor Alfredo Marvão Pereira (*Universidade William & Mary*, Virgínia, EUA), pelos incontáveis cursos, todos magistralmente conduzidos, pelas referências judaicas, filosóficas, cabalísticas e afins, pelas longas e sapienciais conversas sobre as mais variadas temáticas da vida e pelo apoio absolutamente incondicional nesta e noutras trajetórias minhas, incluindo organização de conferências, palestras e projetos editoriais.

Ao Professor Doutor Franco Mormando, *Chair, Romance Languages e Literatures Department, Boston College*, pelo multifacetado apoio que me ofereceu ao longo da tese.

A lista prossegue com mais pessoas muito especiais. Um rol de luxo, sem ordem (alfabética), porquanto à luz dos afetos a ordem é rigorosamente igual para todos, aqui vai o meu eterno agradecimento para:

Uma das pessoas a quem mais dedico este trabalho, aquela que me apoia inteiramente em tudo, a responsável pelo instante mais místico da minha vida, a saber, o de me trazer a este mundo: a minha extraordinária mãe. Obrigado por estares sempre presente em todos os momentos, pela inspiração e pela tua excecional capacidade de criares milagres a todo o instante. A mesma gratidão estende-se aos restantes do clã, “os de casa”, família de sangue e de alma: pai, irmãos, sobrinhas/os e cunhadas/os, pelo carinho, apoio e proteção que me dão e por me fazerem tão privilegiadamente amado. E, mais ainda, pelo apoio incondicional nos extensos períodos da minha “ausência em presença”.

Ao Torin Spangler, Jordan Jones, Nicolás Barbosa López e João Albuquerque (*The University of California, Los Angeles*), meus queridíssimos colegas do seminário de Pós-Graduação *Fernando Pessoa & Co.*, do Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros da *Brown University*, com o Professor Doutor Onésimo T. Almeida. Aos outros colegas — outrora doutorandos do *Portuguese and Brazilian Studies*, da *Brown University* —, que se juntaram a nós nesta viagem ao planeta Pessoa: Professora Doutora Patrícia Martinho Ferreira, responsável pela Cátedra Lídia Jorge na *University of Massachusetts Amherst*, Pedro Lopes de Almeida e David Mittelman. E aos ilustres académicos/investigadores que, ao longo do semestre, contribuíram para o despertar dos mais variados ângulos da galáxia pessoana: George Monteiro — *in memoriam* — (*Brown University*), Anna Klobucka (*University of Massachusetts Dartmouth*), Jerónimo Pizarro (*Universidad de los Andes*), Patricio Ferrari (*Rutgers University Newark*), Carlos Pittella Leite (*Universidade de Lisboa, FLUL*), Susan Brown (*Community College of Rhode Island*) e Paulo de Medeiros (*University of Warwick*).

À Maria Madureira, Leitora e Diretora do Centro Cultural do Camões, I.P. junto da Embaixada de Portugal em Bangucoque, na Tailândia, amiga e *partner in crime* nos mais variados momentos de partilha de ideias pessoais e experiências profissionais. Mas, sobretudo, pela ajuda na revisão dos esboços e outras ideias que, em boa hora, em muito me ajudaram a conseguir este excelso “penteado final”.

Ao meu *rabbi*, Mayer Zarchi, e sua esposa, *rebbetzin* Chenchie Zarchi (*Boston Chabad, The Jewish Center and Central Synagogue of Boston*), pelos incontáveis momentos de gratidão e aprendizagens constantes ao longo destes vários anos juntos em projetos e celebrações da nossa comunidade. Também pela disponibilidade em partilharem dicas substanciais para esta tese, bem como pela preciosa ajuda em ampliar em grande escala a secção judaica da minha biblioteca particular.

Ao Yitzhak Kramer, pelas sugestões de livros — verdadeiras raridades alguns deles — e pelas palavras de encorajamento nos momentos mais difíceis, com excelentes conselhos e ideias. Mas também pela amizade inquebrável, e por me acompanhar há muito pelas estradas da raia judaica, com o seu espírito prático e um companheirismo digno de um verdadeiro *Tzadik* (Justo).

À minha amiga Linda Liberman, notável astróloga, cuja experiência e capacidade me proporcionam um apoio incalculável, pela disponibilidade em partilhar a sua sabedoria cabalística, entre muitas outras ideias que me deram grande inspiração para arriscar uma análise astral arrojada, fidedigna e original, nos momentos em que me senti impelido pelos astros e compelido pela dúvida.

À Hannah Donagrandi, amiga (chevre: חברה) e minha eterna instrutora de *Kabbalah*, por continuar a ser aquele farol que ilumina esta minha longa estrada mística. E também por me lembrar constantemente acerca de um dos segredos mais bem guardados sobre felicidade e longevidade chamado “é tudo ao contrário”, e que se divide em duas grandes premissas: 1. as verdades reverberam nos paradoxos; 2. O circuito só opera na verdadeira partilha, i.e., receber para partilhar, o contrário, *for the self alone*, gera apenas curto-circuito.

A todos os meus amigos, muitos deles do outro lado do Atlântico, pelas boas risadas e pelas oportunidades de partilha espontânea, livre e rica das minhas ideias mais místicas, nos mais diversos fusos horários, mesmo em alturas em que o mundo moderno, *pré* e *pós* Covid, gravita de forma tão estranha, descompassada, incerta, corrida e cansada.

Ao Manuel S. Fonseca, meu editor (Guerra & Paz), por continuar a acreditar nas minhas competências literárias em campos mais místicos. Muito grato também pela oferta, em mãos, da belíssima antologia sobre Pessoa. Aproveito ainda para aplaudir de pé o seu último trabalho sobre o poeta, “mais trapinhos que juntou com Fernando Pessoa”, afirma, “perdão, os textos de Fernando Pessoa sobre Salazar, no livro *Que Salazar era o Salazar de Fernando Pessoa?*”, assim é que é.

À Clara Ferreira Alves, por me ensinar a dar boas risadas com o pessimismo do Pessoa.

Um agradecimento especial a toda a equipa da Direção de Serviços de Língua e da Direção de Serviços de Cultura do Camões, Instituto da Cooperação e da Língua, I.P., em particular ao Dr. Rui Vaz e à Dr.<sup>a</sup> Cristina Caetano, e também à Dr.<sup>a</sup> Madalena Arroja, que durante muitos anos acompanhou o meu trabalho. Não poderia esquecer a Dr.<sup>a</sup> Anna Amado, Técnica Superior na Divisão de Coordenação do Ensino Português no Estrangeiro (DCEPE), responsável pelo Ensino Superior nos EUA, conselheira e amiga, pela confiança, incentivo e inestimável apoio, hoje e sempre.

A toda a equipa da Coordenação do Ensino Português nos EUA (CEPE-EUA) e do Consulado-Geral de Portugal em Boston, as minhas outras “casas”, pelo apoio atento e constante. Mas, acima de tudo, por me terem dado espaço de manobra durante estes anos e por me terem apoiado e garantido as melhores condições para a realização de um trabalho longo, por vezes pesado e desgastante, mas deveras compensador.

A todos os escritores e académicos que se cruzaram (e cruzarão) no meu caminho durante tantos eventos culturais, em especial nos períodos de organização das Conferências de Literatura em Língua Portuguesa, entre outros colóquios e palestras, que acontecem todos os anos na *University of Massachusetts Boston* (UMass Boston) e *Boston College*, experiências lapidárias que contribuem sobremaneira para dar forma ao meu trabalho nestas instituições académicas. Aproveito também para agradecer a todos os meus colegas do *Latin American & Iberian Studies Department* da UMass Boston, pelo contributo, colaboração e firme parceria com o Centro de Língua Portuguesa Camões.

Aos filósofos e mestres espirituais, incluindo os que habitam o plano incorpóreo, a todos um enorme obrigado por me amparem ao longo da vida com os seus imperiosos ensinamentos que vou colhendo ao longo desta grande viagem pelo plano terreno. Oficialmente ou não, todos concorreram para facilitar este meu trabalho, abrindo-me as portas de preciosos arquivos e dando-me acesso a materiais inestimáveis. O *destino* tem-nos feito tão bem.

*Last but not least*, sendo os últimos os primeiros, ao Dr. João Caixinha, Coordenador do Ensino Português nos EUA/Camões, I.P., meu companheiro e amigo de todas as “48” horas do meu dia, a pessoa que me faz ver a todo o instante quem sou e quem posso ser nesta e — esperemos — nas próximas vidas. Inscrevo o meu afeto reiterado, amor declarado e eterno.

Boston, dezembro de 2021.

## Introdução

*Às vezes sou o Deus que trago em mim  
E então eu sou o Deus e o crente e a prece  
E a imagem de marfim  
Em que esse deus se esquece.*

*Às vezes não sou mais do que um ateu  
Desse deus meu que eu sou quando me exalto.  
Olho em mim todo um céu  
E é um mero oco céu alto.*

Fernando Pessoa, 1913<sup>1</sup>

Mergulhar na mística de Fernando Pessoa implica incorrer, pelo menos, em dois enormes desafios: por um lado, arriscar uma nova leitura e reinterpretção deste filão, ainda tão ortodoxo na obra do poeta, situando-a entre o sagrado e o profano. Mas, por outro, tentar o maior risco de todos, que é provar uma nova faceta de Pessoa, mais heterodoxa, como, por exemplo, a presença cabalística<sup>2</sup> — e judaica por associação — em textos de índole antirreligiosa, anticatólica e ateuista<sup>3</sup>. Apesar das tentativas que alguns pesquisadores têm feito sobre esta matéria, há, ainda, muito a descobrir neste espaço “quase intocável”<sup>4</sup> da obra de Pessoa.

---

<sup>1</sup> Poema intitulado *Deus* (Pessoa, 1993b: 23).

<sup>2</sup> Pessoa deu muita atenção à Cabala, porquanto considerou esta doutrina como um dos meios privilegiados para melhor compreender a sociedade em que vivemos. Só a mero título de exemplo, na obra de Castells (1932), livro que consta na biblioteca de Pessoa e no qual fez inúmeras anotações, podemos, mais uma vez, observar a atenção que volta a ser dada pelo poeta em questões como as origens da Maçonaria e a sua relação com o Judaísmo e com a Cabala, bem como com os misticismos associados ao Templo de Jerusalém e ao Rei Salomão, entre muitos outros assuntos desta índole. Este tópico será doravante desenvolvido em grande detalhe. Já no artigo publicado no *Diário de Lisboa*, em fevereiro de 1935, Pessoa, em arrojada defesa da Ordem Maçônica face a um decreto da autoria de José Costa Cabral, que tinha como objetivo proibir todas as «associações secretas», afere: «Não sou maçom, nem pertenço a qualquer outra Ordem, semelhante ou diferente. Não sou porém antimaçom, pois o que sei do assunto me leva a ter uma ideia absolutamente favorável da Ordem Maçônica» (Pessoa, 2006d: 412).

<sup>3</sup> Para além das várias leituras que realizou na Biblioteca Nacional (BN), um estudo atento aos livros da biblioteca pessoal do poeta indicia a veemente curiosidade de Pessoa ao “compilar” alguns dos títulos mais relevantes no que toca a temáticas esotéricas, desde Maçonaria, Astrologia, Ocultismo, até ao Rosacruzianismo, Hermetismo, Alquimia e, evidentemente, a Cabala. Nitidamente «uma biblioteca muito particular», como afirma Clara Riso, atual diretora da Casa Fernando Pessoa, este é também o lugar que viria a tornar-se um autêntico laboratório de entendimento da narrativa pessoal, «os livros escolhidos por Pessoa leitor», um *corpus* repleto de anotações feitas pelo poeta, ou seja «traduzia, sublinhava, escrevia à margem raciocínios, personagens e palavras que outros despoletavam no seu próprio pensamento e na sua prática de escrita», atesta Riso. Disponível *online* em <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/index.htm>>. Último acesso em setembro de 2021.

<sup>4</sup> Para alguns “especialistas”, conhecidos como “cuidadores” ou autoridades na pesquisa da obra de Pessoa, esta divisa do “intangível” ainda se encontra muito vincada. São milhares os papéis que o poeta deixou por decifrar. Muitos

Sendo diversos os riscos que esta pesquisa representa, o primeiro passará pela tentativa de “definição” do universo pessoano e entender como essa tarefa se traduz, até hoje, numa enorme dificuldade. Como quer que seja, cremos que, no cerne do objeto primígeno deste estudo, teremos de assumir a ideia de que é impossível e incompleto pensar-se neste caminho de descodificação da arrevesada lavra pessoana sem incorrermos, no mínimo, no grande sulco de uma missão quase impossível, onde se mantêm, ainda, por decifrar os milhares de papéis “perdidos” na sua indesvendável arca. Eis a questão: Para quando teremos este puzzle completo?

Ler Pessoa é entender que teremos de passar por um processo que requer estarmos extraordinariamente atentos à perícia combinatória das palavras, que o próprio emprega, caso queiramos atingir essa intimidade com a sua obra. Com efeito, nesse espaço mágico, às vezes tão oculto, às vezes tão simples e instantâneo, transcendem certos condicionamentos, com uma estrutura arquetípica capital, que parecem transpor qualquer conjectura ou teoria até agora feitas, exatamente porque a sua construção literária, tão complexa e fascinante, tem funções que nos levam a um novo entendimento do homem num tempo que parece estar ainda por vir.

Por consequência, ninguém, até agora, conseguiu — talvez ninguém conseguirá para já — definir este ser humano tão complexo e tão fascinante, nascido em 1888, em Lisboa, Portugal, chamado simplesmente de Fernando e depois Alberto, e Álvaro, e Ricardo, e Bernardo, e tantos, tantos outros, conforme a sua insatisfação de ser um só o aprouve. Neste fenómeno, tão sagrado como profano, invocado de heteronímia (ou heteronimismo), Pessoa amplia-se em vários(as) Pessoas, num tempo talvez ainda muito fora do seu tempo — quiçá, além dos tempos.

Vivia-se — e ainda se vive — uma época assombrada por “analfabetos emocionais”<sup>5</sup> que apenas reclamavam da sua obra como sendo uma acumulação de conhecimento e análise, mas sem terem uma sabedoria para o gerir, ou seja, sem sapiência em relação a outras dimensões de uma vida — ou várias — que o poeta viveu, muito acima do seu intelecto; são gente, são muita gente, são novas vidas, cada uma delas sob a expressão individualizante de um interior plural que se

---

desses originais têm vindo a ser descodificados por alguns dos estudiosos do poeta, numa exaustiva análise, bastante difícil, note-se, inéditos cuja caligrafia mal se consegue decifrar. Neste desafio semântico de “decifração”, a análise da obra pessoana implica tentativas várias de (in)definir Pessoa (o prefixo de negação é propositado, pelo que propomos mais uma análise que configure numa representação da *sacralidade profana* na menos conhecida obra pessoana.

<sup>5</sup> José Tolentino Mendonça, num dos capítulos de um dos seus livros, profere esta afirmação (Mendonça, 2014: 23), ideia que o cronista-poeta volta a relembrar *a posteriori* numa das suas crónicas, a saber «somos analfabetos do silêncio» (Cf. Revista *Expresso*, 2224, de 18-06-2015).

tornou ao mesmo tempo individual e desassossegado no seu expressar-se e que leva Pessoa a encabeçar várias *personae*.

Seria esta inclinação — encenação — poetodramática pessoana um escape para uma espécie de elevação através da ficção heteronímica construída pelo próprio Pessoa? Ou, como asseguram Fernando Cabral Martins e Richard Zenith nas notas prefaciais de *Em Teoria da Heteronímia* (Martins; Zenith, 2012: 2) talvez fosse uma tentativa de criar um “drama em gente, não em atos”? Eis outra questão.

Nesse sentido, dentre a variabilidade de teses desenvolvidas para a definição da obra (des)construída por Fernando Pessoa, pretende-se apresentar neste nosso estudo, em diálogo com as múltiplas explicações do “próprio” Pessoa, ideias que se redescobrem, por exemplo, no laboratório heteronímico do poeta como análogas a um fenómeno sagrado e/ou profano, que navega entre a mística judaica e/ou o instante modernista.

Aproximar sagrado com profano em Pessoa é como aliar interioridade com exterioridade, quer isto dizer: para o poeta, era urgente viver uma mística de olhos descerrados. Da razão passa facilmente para o mistério, e vice-versa. Mais adiante, explicaremos esta questão tão abrangente em Pessoa, um poeta que conseguiu, até hoje, estar cada vez mais “vivo” e intemporal. Foquemo-nos por ora, e em primeiro lugar, no título escolhido para este estudo *A sacralidade profana em Fernando Pessoa. Entre a mística judaica e o instante modernista*, cujo objeto pretende centralmente mostrar esse lado tão misterioso e ao mesmo tempo hodierno na obra de Pessoa.

Assim, entendemos que este estudo abarcará diversas dimensões da intranquila obra pessoana, desde aquelas em que a poesia se faz “nesse instante” e outras num constructo emaranhado por contrastes e contradições, porém numa aprendizagem do que era e será esse instante que o próprio vivia, por exemplo, numa peripatética e impetuosa caminhada pelos passos de Cristo e anti-Cristo, esse personagem, também ele um judeu, que Pessoa se deu ao luxo de menosprezar, numa valorização de que cada momento poderia ser esse encontro, esse recusar de um sabor antecipado do definitivo, do eterno.

Foram diversas as pistas que Pessoa nos deu — das mais óbvias e factuais às mais ficcionadas e de difícil aceção, pelo que, vestido nas mais matizadas peles, nos fez ver que a vida é feita de enormes contrariedades, que não é unívoca, e que nós, humanos, não somos uma simples monodia, antes uma polifonia, um encontro de possibilidades com essas dimensões.

Esta é a proposta deste estudo: uma análise que debata essa iliteracia dos sentidos, a falta de uma mistagogia, de uma iniciação à verdadeira misticidade pessoana, tendo como ponto de partida a fisicalidade (instante). Portanto, é nesta reunião de textos — uns já publicados, outros saídos recentemente da arca, cobrindo diversos registos, sobre a vida e sobre os instantes místicos (e míticos) de Fernando Pessoa — que tentaremos mergulhar, naquilo que é hermético e despoético para o leitor comum numa vítrea oportunidade de refletir sobre ideias que ultrapassam religião, pensamentos que permitem entrar na sagrada comunhão entre espírito/alma/corpo e onde o poeta se deixa contaminar pelo irremediável desprezo pelo sacral ou pelo gnóstico esquecimento de um dos maiores motores da vida chamado mistério divino.

O fenómeno Pessoa constitui um labirinto literário dos mais intrigantes e ao mesmo tempo encantadores da história da literatura lusófona. Apesar das inúmeras matérias sobre ele escritas, estamos cientes de que o poeta continua ainda um autor pouco estudado em questões ligadas ao misticismo e afins, apesar de o escritor se ter multiplicado em tantos outros escritores-personagens. Por isso mesmo nos é custoso estabelecer uma característica única que congrege todos estes textos como fruto de um só. Não obstante, podemos asseverar, sem cometer erro, que Pessoa buscou realizar em palavras o que a sua estirpe fez pelo mar, discernir o que está oculto e mais além dos limites conhecidos.

Acresce, porém, que será dada suma relevância à edição crítica de Fernando Pessoa, onde poderemos recolher uma exaustiva e variada análise em torno da obra do poeta (*vide* Bibliografia ativa)<sup>6</sup>. Assim, Fernando Pessoa compõe para nós um arrojado projeto de escrita com diversos caminhos de descoberta, não por aquilo que publicou, mas por aquilo que publicaram “por e sobre ele”. Serão também deste modo estudadas tais facetas em muitas outras fontes de estudo (*vide* Bibliografia passiva) por considerarmos crucial esgotar toda e qualquer hipótese de prova para esta pesquisa.

O que se expõe nos próximos parágrafos é essencial para a compreensão deste estudo, por dois motivos: por um lado, porque permite a orientação básica quanto à metodologia de análise a ser empregada, na qual interagem conceitos relacionados com os estudos pessoanos; por outro lado, porque autoriza a compreensão dos motivos que levaram à delimitação do *corpus* textual.

---

<sup>6</sup> As fontes bibliográficas e *webgráficas* para esta tese constituem não raro um vasto número de obras sobre o autor, a grande maioria publicadas sobre ele, e não por ele.

Como já ficou esclarecido em pontos anteriores, a proposta desta tese é o estudo da obra “mística” de Fernando Pessoa em contraste e comparação com o fulcro antirreligioso, anticatólico, ateuista ou agnóstico que o poeta nunca se coibiu de revelar, com foco nas estratégias retóricas adotadas por e para si. Isto justifica-se porque tais subterfúgios, para serem eficientes, devem adequar-se às especificidades psicológicas, morais e sociais de quem se pretende convencer.

Para que deste ponto de partida concetual seja possível deduzir um desenvolvimento metodológico, é necessário um cuidado especial. Pessoa, poeta urbano, fazedor de antagonismos e oximoros, extravaga e extravasa a veia mais oculta, que representa, enquanto criação literária, num manto de lavra tão complexa e pouco explorada academicamente, visitando e desafiando a canónica teologia e a teosofia, umas vezes em disfarçado tom jocoso, outras num intencional tateio pela controvérsia. A intenção deste estudo perpassa, acima de tudo, pelo fundamento teórico de uma tese que irá procurar comprovar tais (re)criações literárias do poeta.

Além do mais, é preciso destacar, tendo em vista justamente que aqui se trata de um tronco literário muito específico, a existência de um estilo próprio do(s) autor(es) do(s) texto(s), o qual se faz presente em cada uma das construções linguísticas realizadas nas suas poesias com este cariz. O anteriormente exposto leva-nos à conclusão de que, para atingir os fins visados neste estudo, será necessário um cuidadoso trabalho de depuração de tais poesias de cariz mais esotérico.

Torna-se, portanto, preciso saber reconhecer aquilo que é estilo discursivo próprio do autor, ou da “figura” que ele quer “reinventar”, daquilo que é um recurso específico que tal “personagem” emprega para se dirigir a um interlocutor específico. Neste último aspeto, estará a chave que, de acordo com a hipótese desta pesquisa, permitirá desvendar as características singulares não apenas de Pessoa ele próprio, mas também da personagem Pessoa, por sua vez desdobrada em outras *personae*, que fala ou “ralha” ora com Deus, ora com outros deuses, ora, até, com o diabo.

Para que este complexo sistema de depuração possa ser empreendido, para além de um cuidadoso trabalho de observação, é fundamental o recurso constante à comparação dos inúmeros textos produzidos pelo escritor. Sem negar que este método pode revelar muito sobre si, ortónimo ou heterónimo, o que se propõe neste estudo é um outro nível de comparação, a saber, entre as distintas estratégias retóricas utilizadas por si para persuadir diferentes interlocutores. Os passos a seguir para uma análise de tal natureza serão mais bem especificados nos capítulos seguintes desta tese — sabendo-se que o proceder analítico em si foi realizado de modo mais bem contextualizado e comprovado possível no próprio trabalho de doutoramento aqui proposto. Importa neste ponto

da nossa pesquisa evidenciar a necessidade de comparação para que se concretize a sua proposta, lançar a base conceitual que orientou a delimitação do *corpus* textual.

O método a ser seguido no trabalho de investigação proposto, e que aqui propomos, compreende duas linhas inicialmente independentes de pesquisa voltadas para a recolha e para a organização de dados; uma terceira linha, mais ocupada com a reflexão e a interpretação, é responsável pela articulação semântica entre as duas anteriores.

Importa salientar o que se pode esperar de cada capítulo, que passamos a explicar: cada capítulo e respetivos subcapítulos do esquema formarão uma sequência que registará conclusões interpretativas auferidas com base no cruzamento dos dados organizados de capítulo em capítulo. Evidentemente, tais conclusões devem ater-se ao objetivo do trabalho aqui proposto, nomeadamente o de compreender a construção desta tese a partir da análise das estratégias retóricas utilizadas pelo autor em estudo, aqui em específico na sua poética de pendor mais místico.

Ora, para além deste cuidado de nos atermos ao objetivo, um outro ponto pode ser acrescentado: no que diz respeito a tal processo de profanação e sacralização do sagrado/religioso/católico, não se buscará uma afirmação definitiva, nem mesmo a verificação de uma hipótese a ser confirmada ou refutada. Os dados são amplos e distintos de mais para que assim seja. Antes, privilegiar-se-á a medição da capacidade que a metodologia proposta para esta tese tem, para enriquecer o debate pré-existente sobre essa substancial e menos estudada fração poética da produção pessoana.

Sendo assim, a estrutura acima mencionada deve pautar-se pela consideração dos problemas que mais têm motivado a produção de obras críticas sobre cada um dos diálogos do *corpus* e sobre os diálogos portugueses em geral. Cremos que o método de análise que se privilegiará será considerado bem-sucedido a partir do momento em que abra espaço para interpretações plausíveis e perspetivas inovadoras face aos habituais desafios hermenêuticos que este tipo de pesquisas poderão levantar.

Cada capítulo terá três partes com uma introdução e fundamentação teórica, apropriada ao tema em análise, e uma conclusão. No que toca ao capítulo 1, pretendemos demonstrar que as sucessivas crises da multifacetada esfera sagrada pessoana são, até hoje, a cauda que *in*-define o complexo universo deste poeta, porquanto analisar-lhe a obra com bravura académica, classificá-la, categorizá-la arqueologicamente e astrologicamente, significam vários escrutínios que passam obrigatoriamente quer pela enformação do processo heteronímico, quer pelo agudo pendor pelo

misticismo. O profundo interesse de Pessoa pelo oculto desde tenra idade é um facto inegável: primeiramente, com a criação dos heterónimos juvenis Charles Robert Anon e Alexander Search, onde datam alguns registos e poemas que provam isso mesmo; esse interesse é visível, mais tarde, com a abundante multiplicação dos “seres” que o próprio inventou.

Posteriormente, no capítulo 2, abordaremos o controverso e por vezes contraditório processo que coloca a poética pessoana ora entre a mística, ora entre a realidade. Em concreto, pretendemos mostrar que a poética pessoana se constitui e decodifica num labirinto literário onde, amiúde, a desmistificação de certos textos de inspiração cabalística — cujas evidências se encontram nos vários escritos sagrados que o próprio buscou — se torna evidente. É essa matriz transgressora e ao mesmo tempo contemporânea que rompe os limites humanos, que dá ao poeta poderes supostamente sobre-humanos para uma poesia mística e mítica que serve e continuará a servir, também, como linguagem iniciática dentro do cânone literário.

O capítulo 3, e último, tem como objetivo completar o puzzle Pessoa *versus* “*persona*” (de si mesmo). Através das escolhas “menos ortodoxas” que o poeta fez, tentaremos mostrar até que ponto o próprio quis fingir ser aquilo que era: umas vezes, antirreligioso; outras, mais próximo da ideia de Deus. O que fica bem claro parece ser que Pessoa tanto interroga, como censura as agnições que alcança por via supostamente mediúnica. E, apesar de em dada altura da sua vida ter despertado para a mediunidade, como o provam uma série de pequenos textos<sup>7</sup>, comprovar tal proeza e analisar os fundamentos da mediunidade torna-se bastante difícil. É o declinar desta via mediúnica que leva o poeta a voltar-se para o estudo de outras ciências ocultas, a saber, a Cabala, a Alquimia, a Astrologia, a Magia, a Maçonaria, entre outras, e, em última instância, a versar com base nesses novos postulados.

---

<sup>7</sup> E aqui lembremos a famosa carta enviada à Tia Anica (de 24 de abril de 1916), que não cessa de notar uma explicação possível, pelo menos para circunscrever a espinha mediúnica do poeta. Transcreva-se este excerto: «Perguntará a Tia Anica em que é que isto me perturba, e em que é que estes fenómenos — aliás ainda tão rudimentares — me incomodam? Não é o susto. Há mais curiosidade do que susto, ainda que haja às vezes cousas que metem um certo respeito, como quando, várias vezes, olhando para o espelho, a minha cara desaparece e me surge um fâcies de homem de barbas, ou um outro qualquer (são quatro, ao todo, os que assim me aparecem). O que me incomoda um pouco é que eu sei pouco mais ou menos o que isto significa. Não julgue que é a loucura. Não é: dá-se até o facto curioso de, em matéria de equilíbrio mental, eu estar bem como nunca estive. É que tudo isto não é o vulgar desenvolvimento de qualidades de médium. Já sei o bastante das ciências ocultas para reconhecer que estão sendo acordados em mim os sentidos chamados superiores para um fim qualquer que o Mestre desconhecido, que assim me vai iniciando, ao impor-me essa existência superior, me vai dar um sofrimento muito maior do que até aqui tenho tido, e aquele desgosto profundo de tudo que vem com a aquisição destas altas faculdades. Além disso, já o próprio alvorecer dessas faculdades é acompanhado duma misteriosa sensação de isolamento e de abandono que enche de amargura até ao fundo da alma» (Pessoa, 1986b: 127).

Por fim, a conclusão, que tal como o próprio nome indica, será a parte em que se consolidará, por corroboração, a tese que foi sendo alicerçada ao longo do estudo. Assim, procuraremos que fique provado que o presente trabalho pretende, portanto, atestar a sacralidade profana na obra de Fernando Pessoa como reveladora de importância académica decisiva, não só pela sua perspicuidade e consonância, como pela irregularidade e relevância que manifesta nesta extensão.

Nem toda a experiência mística, aquela que muda a ordem do espaço, outorga a totalidade significativa desse mesmo espaço (místico) propriamente dito. Entendemos o *Deus de Pessoa* como uma possibilidade de conexão, de *religare*, como uma oportunidade de modernização dessa sobrenaturalidade que o próprio nos traz para a (sua) atualidade. Deste modo, a abordagem desta relação implicará um estudo necessariamente mais alargado (ainda que com a consciência dos requisitos de tempo e de espaço que sobre o nosso trabalho impendem) também sobre os complexos conceitos dessa pós-modernidade, empírica e teológica. Portanto, é tema que, logicamente, nos possibilitará uma abordagem que procuraremos desenvolver ao longo desta tese.

Poderá, assim, concluir-se, em primeira instância, que há esperança para uma nova era de pesquisa na galáxia pessoana, plural e mais expansiva, com uma nova forma de religar *O Desconhecido* de Pessoa (Pessoa, 1993e: 44), vulgo transcendentalidade, com corriqueira fisicalidade, desde logo na nova emergência do *além* moderno, no seio de múltiplas — por vezes acinzentadas — metamorfoses socioculturais.

Ora, o que se pretende tornar evidente nesta nossa abordagem não é só o facto de o homem se (a)perceber como possuidor natural de atributos únicos (físicos e metafísicos, sagrados e profanos), mas ao mesmo tempo de não saber usar tais atributos na *religação* com esse espaço ignoto, de o recusar, de o negar, e, por fim, de não conseguir atingir, por si mesmo, a linguagem desse *desconhecido* — como, aliás, podemos apurar nas palavras do próprio Pessoa (*ibidem*): “Existem realmente Deus, céu, anjos, almas imortais e eternas. E, contudo, nada disso é verdade. Existe e dura eternamente, mas é *falso*”.

De Campos a Caeiro<sup>8</sup>, de Search a Baldaya, de Reis<sup>9</sup> a Soares, de Teive a Maurice, entre muitos *outros eus* assumidos por Pessoa, tudo vale para Pessoa se expandir. Efetivamente, tais fenômenos resultarão de forma incontornável nessa visão fragmentadora que tende a isolar cada heterónimo num compartimento estanque, monolítico, e que avulta a possibilidade de considerar tais fenômenos por eles mesmos uma manifestação do sagrado, como um todo<sup>10</sup>. Deste modo, apesar de um aparente limiar turvo e caótico, toda essa (re)invenção acaba por confluir numa ordem interna artilosamente una, cujas máscaras são nada mais do que um belo disfarce para a possibilidade de enganosa criação.

Isaac Newton Almeida Ramos (Ramos, 2010: 1), num artigo intitulado *O sagrado e o profano em Alberto Caeiro*<sup>11</sup>, tenta trazer um parecer de cariz religioso que o próprio autor decide cognominar de sagrado em alguns textos de Alberto Caeiro, onde defende que este heterónimo funda o paganismo superior na obra de Fernando Pessoa, evidenciado no livro *O guardador de rebanhos*, em particular, no canto VIII, onde é apresentada “a humanização de Jesus Cristo, que

---

<sup>8</sup> Trata-se dos dois heterónimos que mais evidência deram às imagens descritivas do panteísmo (a ideia sustida na crença de que absolutamente tudo e todos compõem um Deus inclusivo, e imanente, ou que o Universo [ou a Natureza] e Deus são idênticos), bem como do paganismo (em contraste com uma religião monoteísta, porquanto existia um credo que se ancorava à existência de vários deuses). Alberto Caeiro, por sua vez, é um dos que mais mostra que matéria e espírito são, ambos, manifestações reais de Deus. Como bom pastor – passe-se a expressão bíblica – e panteísta, Caeiro idealiza a natureza como a sua razão de existir e a sua unidade. Repare-se nos seguintes versos de “O Guardador de Rebanhos”, tornados registos de uma edição crítico-genética que se desdobra em sucessivas visitas ao texto (e a muitos outros), levada a cabo pelo estudioso da obra pessoana, Ivo Castro (Pessoa, 2015b: 133-138): «Mas se Deus é as flores e as árvores/E os montes e o sol e o luar,/Então acredito nele,/Então acredito nele a toda hora/.../Mas se Deus é as árvores e as flores/E os montes e o luar e o sol,/Para que lhe chamo eu de Deus?».

<sup>9</sup> Poderíamos continuar com esta proposição, de uma nova ideia de Deus, mas em vez de menos transcendental e mais humana e, por consequência, mais afetuosa, teríamos uma outra, a do «triste deus cristão», ou dos deuses que «não consentem mais do que uma vida», uma figura sem maiúsculas e tão censurada por Ricardo Reis [Cf. “Não consentem os deuses mais do que a vida” e “O deus Pã não morreu” (Pessoa 1994a: 19 e 34)].

<sup>10</sup> Seja como for, parece estar claro que, para Pessoa, a figura de Deus existia, fosse pela sua própria voz, fosse pelo clamor dos heterónimos, embora nem sempre em consonância um com o outro, como vemos nos versos seguintes, cujos tópicos volvem essa contemplação: «[...] E, perto ou longe, grande lago mudo /O mundo, o informe mundo onde há vida.../ E Deus, a Grande Ogiva ao fim de tudo...» (Pessoa, 1995b: 59). Seria este Deus o fim da estrada, um portal de acesso ao tal desconhecido, ou então a comprovação da insuportável ideia de que ao homem espera-lhe tão-só finitude e mortalidade? Mais uma angústia do poeta, tão comum ao homem de hoje, e de amanhã, o que acaba por dar à sua poesia uma voz que a moderniza até hoje, em sincronia com o que fervilha de mais cavado nos corações e nas mentes do mundo contemporâneo.

<sup>11</sup> No mesmo registo, um ano antes, Anaxsuell Fernando da Silva (2009: 217), precisamente no mesmo poema, afirma o seguinte: «[...] conta-se a descida do menino Jesus à terra, com sabor de história infantil: desmonta-se inocentemente o quebra-cabeças da Trindade; desanuvia-se o martírio da crucificação e, com riso de uma eterna criança, encontra-se “O Deus que faltava”, humano e natural. Uma ousada descrição cristológica. Um Deus-menino. Travessura e alegria compõem tal quadro».

retorna como menino”, afirmando assim que o sagrado e o profano se alimentam da mesma matéria poética.

Uma vez mais, e para que não haja confusão entre sagrado e religiosidade, embora correlatos, entenda-se sagrado distinto de religioso, embora, para alguns críticos mais agnósticos de Pessoa, fosse até mais fácil ambos os conceitos serem postos na mesma amálgama. Serve esta proposta de análise, não como um friso que ameaça a consagrada obra do poeta, mas, sim, como proposta arriscada de um estudo de Pessoa muito além dessa “mística”.

Com efeito, esta visão pessoana da arte do “tudo vale”<sup>12</sup> (umas vezes de forma inconsequente, outras de forma séria) permite que, novamente, questionemos os conceitos do *desconhecido* com o espaço físico, aparentemente desprovido de sentidos ascéticos, assim como a própria relação do homem com esse espaço, tendo este um papel lapidar e balizador desta relação artística<sup>13</sup>. Teremos mais adiante a oportunidade de reincorporar os diferentes simbolismos que se relacionam com o conceito sagrado neste contexto, exatamente porque todos eles têm uma conexão direta com este símbolo arquetípico *desconhecido/reconhecido* na obra de Fernando Pessoa.

Em boa medida, o texto poético acaba, de certo modo, por dialogar, embora por vezes numa certa distância e noutra registo, com o pensamento filosófico quer de Pessoa ele mesmo, ortónimo, quer dos seus heterónimos, quer até de *outros eus*<sup>14</sup> por ele mesmo inventados. Este procedimento é ainda mais essencial quando aplicado a um poeta deste calibre, onde os dois níveis — filosófico

---

<sup>12</sup> Aproveitamos ainda a expressão de João Duque (2003: 169) para enfatizar, uma vez mais, a definição de uma nova (perigosa) era, que o próprio também apelida de «era do vazio» e «homem light» (*ibid.*). Ou seja: «Para muitos, a pós-modernidade é, pura e simplesmente, a época do *anything goes* – tudo vale. E tudo vale, paradoxalmente, porque não há valor. [...] Acentua-se o carácter fugaz e «humano, demasiado humano» (já na formulação de Nietzsche) desses valores, tidos como absolutos e transcendentais, por isso incondicionais e indisponíveis» (*ibid.*).

<sup>13</sup> Na crónica “O que resta de Deus” (2015: 122), num debate que traz a lume a conexão entre religião e modernidade, José Tolentino Mendonça cita Marcel Gauche para reforçar a íntima ligação entre arte e sagrado: «A arte, no sentido específico em que nós modernos a compreendemos, é a continuação do sagrado por outros meios». Curiosamente, é pela voz do estoico Ricardo Reis, no texto *A religião é uma metafísica recreativa*, que deflagram ideias do género «Aquilo a que é costume chamar «os maus resultados de tirar a crença ao povo» não é senão uma estigmatização perfeitamente justa dos métodos de cérebros mal-educados na ciência que cometeram o duplo erro de julgar que se pode arrancar uma crença a um povo de repente, e de lhe ir pregar absurdos como o que de que «Deus não existe» e «não há imortalidade da alma» – coisas que ninguém sabe se há ou não há, e sobre as quais a ciência não tem voz nem decisão». E mais à frente conclui: «É mesmo duvidoso se se deva proibir o ensino religioso. Deve criar-se uma atmosfera de cultura científica que o vá lentamente fazer caducar. A ciência, não um legislador científico, não pode proceder violentamente contra uma religião, por 3 razões: [umas delas], porque não sabe em absoluto se ela é errónea, ou, pelo menos, inteiramente errónea; [...]» (Pessoa, 1990b: 396).

<sup>14</sup> Em *Eu sou uma Antologia - 136 autores fictícios* (2016), Jerónimo Pizarro e Patrício Ferrari redescobrem múltiplas individualidades inventadas por Fernando Pessoa, 136 *personas* até à data, bem como as suas assinaturas fac-similadas e mais 77 textos inéditos.

e poético — são estritamente indivisíveis, mas espalhados por tantos *outros* Pessoas: a simples ação de pensar traz em si um propósito formativo (por vezes, doutrinário). Por seu turno, o ato de fazer poesia pode muitas vezes tocar a campo filosófico, o que nos leva a muitos outros quesitos difíceis de responder. Sintetizando, sendo este fulcro filosófico interno inerente ao próprio processo de configuração textual, com ele coincidindo inteiramente, poderá ser problemático separá-lo e regulá-lo pelo critério de alguma doutrina.

Pelo até agora exposto, podemos, pelo menos, aferir para já que Fernando Pessoa não é apenas um poeta do qual se desdobram *outros*, ou, simplesmente, a coexistência em si mesmo de *outros* seres. Passemos a explicar: a nosso ver, isto não se trata de um problema interpretativo, mas de uma crise prototípica ancorada a uma das maiores crises de pensamento que a humanidade atravessa até aos dias de hoje. Pela insuficiência de justificações científicas, e por ser para Pessoa, e muito outros antes dele, um produto de uma cosmovisão redutora, fragmentada e fragmentária, tudo redundando no final das contas numa interpretação da arte muito empedernida e inadequada ao mundo contemporâneo.

Esta questão dentro da sua obra tem sido pouco ventilada. E, quando feita, muitos postergam a possibilidade de uma expressão sagrada plural, multidimensional. Salvo alguns estudos — muito poucos —, através quer de teses de doutoramento, quer de dissertações de mestrado, este tema (delicado) tem merecido destaque apenas em alguns capítulos e subcapítulos. A sua utilidade servirá, contudo, como sustento teórico e referência para o nosso estudo, pelo que iremos, mesmo que concisamente, tomar em atenção tais pesquisas.

Antonio Tabucchi, lúcido estudioso do poeta, arriscou a possibilidade mística de que Pessoa nunca tivesse existido<sup>15</sup>, e que tenha sido invenção de um tal Fernando Pessoa, um homónimo *alter-ego* atacado pelo labiríntico tufão de personagens que, como Fernando, se apropriaram das “modestas pensões lisboetas onde ele, durante trinta anos, arrastou o ramerrão da mais banal, da mais exemplar vida de um mangas-de-alpaca” (Tabucchi, A., 1984: 11).

---

<sup>15</sup> Neste sentido, a declaração de Onésimo T. Almeida (Almeida, 2014: 283) acrescenta-nos a seguinte perspetiva: «Se há unidade em Pessoa, esta da busca sempre racional de uma mundividência conscientemente criada a partir das tradições da sua cultura será talvez a única possível. Porque ele não a conseguiu e porque até ao fim da vida duvidou sempre e se sentiu constantemente outro, será difícil, mesmo com o que quer que haja do espólio ainda por ser revelado, conciliar uma unidade assente nos alicerces da filosofia hermética com afirmações que mesmo na última fase da sua vida continuou ainda a fazer e que revelam que o Fernando Pessoa-plural o acompanhou sempre».

Conforme já se afirmou anteriormente, a efetiva intenção deste estudo não é impetrar um método de análise estrutural, com ambições de explicação universal do filão literário em questão, mas apresentar de forma séria e metódica um conjunto de reflexões e premissas que nos propomos defender. Assim, tornam-se para nós necessárias “outras” provas de que Pessoa tivesse existido “além de si mesmo”, assunto que para nós figurará como espinha dorsal de um raciocínio útil, interdisciplinar e concatenado com as carências reais que esta tese acarreta.

Por ser este trabalho aqui proposto, subdividido em linhas distintas de pesquisas (as quais, por sua vez, possuem intrincadas subdivisões), torna-se vital que se dispense uma atenção redobrada à coordenação entre os dados colhidos, sobretudo no que tange ao significado que será atribuído a este conjunto de informações.

Tal cuidado tem início na própria organização estrutural da redação do trabalho aqui proposto, que reflete em linhas teóricas e metodológicas propostas para esta pesquisa, sendo constantemente repensada no decorrer da sua efetivação. Pese embora não garantirmos que não possam advir outros trabalhos<sup>16</sup> *a posteriori*, ou em paralelo, que completem a nossa pesquisa<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Repare-se numa das mais recentes obras de José Paulo Miranda (2020), trabalho literário cuja ficção se situa na veemente procura de uma indestrinçável intimidade entre o protagonista, Aaron Klein (nome que dá título à obra), judeu agora regressado a Lisboa, cidade natal, muitos anos após de ter partido, ainda criança, rumo a Israel, e as várias personagens que o assombam. O autor, atravessado por essas várias vozes, delega em cada uma dessas personagens um discurso exaltado e intenso sobre a vida de Klein, «leitor de Pessoa por muitos anos», com a premissa de que «Pessoa era um verdadeiro judeu» (*id.*: 60), «um judeu à antiga, um judeu sem pátria» (*id.*:110), porquanto «para o judeu, a sua pátria é o *Talmude*, para Pessoa era a língua, línguas» (*id.*: 111). Aaron afirma «sempre vi Fernando Pessoa próximo do judaísmo, e depois de ler um artigo [...] acerca das relações entre o poeta e a Cabala, fiquei definitivamente seguro acerca disso». Noutro momento, afiança: «Pessoa um poeta místico sem a possibilidade da fé, cuja sintaxe metafísica só pode portanto referenciar-se à absurda incoerência de um universo fragmentado onde as aparências são as únicas essências que há» (*id.*: 77). Carismática figura, de quem a filha, Vera Klein, se orgulha, a determinada altura, numa das várias trocas de emails com velhos amigos de seu pai, à órbita da qual gravita um conjunto assinalável de pensamentos e recordações, declara: «para o meu pai, “a ética da estética” não era outra coisa senão uma amplificação total da estética». Nesta arquitetura de vozes, num dos vários registos ensaísticos do pai, Vera recorda: «Leio ainda estas páginas acerca deste assunto e de Fernando Pessoa: [...] O que está em causa de mais fundamental no projecto heteronímico de Pessoa não é a possibilidade de sermos outros, mas o carácter necessário da alteridade que a escrita impõe a todo aquele que a habita, quer seja enquanto escritor, quer seja enquanto leitor» (*id.*: 150-153).

<sup>17</sup> Nas múltiplas abordagens de que é alvo até hoje, a seu modo, Richard Zenith (2021: 646), na mais recente e completa biografia sobre o poeta sintetiza: «Foi na sua imaginação literária – refiro-me aos seus poemas e fragmentos em prosa, mas também aos seus cálculos astrológicos, às suas visões, o seu Sebastianismo e Quinto Império, às suas divagações espirituais e à sua vida de sonho — que Pessoa conseguiu ser, tanto quanto um homem pode, tudo de todas as maneiras possíveis. Para os seus familiares, no entanto, ele era apenas um membro invulgar da família que escrevia poesia, tal como muitos outros homens e mulheres. Mas nenhum deles fazia ideia o quão rica e incomum era a sua vida mental. Nenhum deles, exceto, talvez, as crianças, que o amavam e o elegiam de seu tio favorito. Podiam ao menos perceber o quão diferente ele era dos outros adultos, ao mesmo tempo que se parecia com eles — ainda que com infantil queda para a brincadeira, mas com uma desembaraçada e onnipotente imaginação» (Tradução nossa). Com grande destaque, internacional também, é o longo mais recente texto de Anahid Nersessian (2021: 8-13) na conceituada revista norte-americana *The New Yorker Review* (outubro, 2021), onde são relembradas as várias facetas do poeta, qual «artista em

(dado que, como já antes foi afirmado), é facto que a obra do autor no que toca a esta temática ocultista não teve, até agora, preocupações profundas de índole científica-académica<sup>18</sup>, pelo que o estudo que procuraremos fazer deste filão (estudo esse que procuraremos que seja aprofundado) intentará prover linhas analíticas e de leitura que validem uma reestruturação das componentes que perfazem esta tese.

---

fuga» (expressão que dá título ao artigo), bem como o trabalho de absoluto e cauteloso escrutínio por parte de Zenith, que «faz uma abordagem panorâmica da biografia de Fernando Pessoa, colocando o estilo de vida ordenado e insular do escritor no cenário tumultuado do início do século XX», esclarece Nersessian. E conclui: «Na melhor das hipóteses, a biografia de Zenith é um ato de magia intelectual exatamente no sentido de dar a Pessoa o tipo de corpo que ele nunca quis, de facto — distinto, desejoso, do mundo e não apenas ao seu redor — o livro reconcilia este ser singularmente único com os seus múltiplos *eus* (*selves*). O próprio poeta pode não ter apreciado tal esforço: afinal de contas, ele estava determinado em [fazer-se] desaparecer. Mas os seus leitores ficarão gratos por isso. E, quanto aos seus amigos imaginários, que sempre pareceram ávidos em permanecer entre os holofotes, estarão [agora] sem dúvida deslumbrados» (Tradução e adaptação nossas).

<sup>18</sup> Cabe, aqui, a propósito, notar o artigo *No magic, no madness* [Nem magia, nem loucura], recensão crítica de Paulo de Medeiros (2021: 449), e algumas das considerações que aponta relativas à mais recente obra de Zenith (2021): «Além de ter um desenvolvimento direto, na sua maioria cronologicamente linear — as poucas vezes em que a narrativa avança, ou retrocede na linha do tempo, geralmente está ligada à criação de expectativas, ou serve para lembrar os leitores de um determinado ponto — estruturalmente, pode-se dizer que esta biografia gira em torno de três principais linhas: o significado dos heterónimos, um fascínio pela sexualidade de Pessoa e um foco sustentado no interesse do poeta por questões esotéricas. Todos os três formam linhas condutoras entrelaçadas ao longo da biografia e atravessam inúmeras outras considerações e reflexões sobre as tentativas de Pessoa em negócios, obtenção de reconhecimento literário e vida familiar. Ou seja, uma estratégia para obtenção de sucesso, pois mantém os leitores interessados e na expectativa em saber mais.» (Tradução nossa).

## Capítulo I: A esfera sagrada pessoana — um território em crise

### Introdução

A genialidade de Fernando Pessoa enquanto poeta impõe, de certa forma, àqueles que se arriscam com firmeza a analisar a sua complexa obra, uma notável agnição do homem que foi (e quis ser), facto que recai na(s) sua(s) pessoa(s) que ainda hoje é e também, notadamente, naquilo que escreveu: autor de uma voz singular, profunda e ao mesmo tempo inovadora, que, embora nem sempre seja possível ser dissociada dos sentimentos e das ideologias que defendeu, transporta ecos vários e uma polissemia de significações que perpassam nos seus textos. Não obstante, a convicção do escritor de que é ele próprio, e que se expede entre homem/autor, é assaz demarcada na sua produção, não sendo possível prescrever um encadeamento direto entre um conceito e o outro.

Ainda que conscientes do valor destas premissas, o universo pessoano continua a merecer ser objeto de um estudo com grande dimensão e aprofundamento. Não obstante os condicionalismos impostos, parece-nos, em primeira instância, oportuno tentar definir o autor — sem, no entanto, lhe impor qualquer limitação ou dístico — ao considerarmos este espaço um recurso de análise para a alma humana.

Procurando responder a este desafio, o capítulo que se segue privilegiará, para este nosso estudo, ideias que se detêm numa escrita arrojada, oculta por vezes, profana outras vezes, futurística demasiadas vezes, e ao sentido que o poeta lhe confere, não obstante considerarmos indispensável também aludir que a visão imaginária e mítica vai recuperar uma similitude com o sonho deste espaço que perscrutamos em Fernando Pessoa.

#### *1.1. Uma tentativa de in-definição do universo pessoano*

Fernando Pessoa “fundou” uma nova Língua portuguesa, mais moderna, mais arrojada, intelectualmente estimulante e ao mesmo tempo provocadora, deixando uma obra pela qual muitos dos seus leitores se exacerbam nas suas mais variadas emoções e considerações.

Partimos deste pressuposto para definir o universo de Fernando Pessoa no seio de um domínio que oscila — e vacila — entre o sagrado e o profano, tópico que será também o principal objeto deste capítulo. Sem dúvida, é inegável este carácter artificioso, previamente manipulado de

tais sequências de proposições e refutações, réplicas e tréplicas, herméticas ou pragmáticas, esotéricas ou reais, seja pela via heteronímica, seja pela via ortónima. Trata-se, convém realçar, de uma estrutura textual didaticamente idealizada e composta (encenada) pelo próprio autor, que não se compele nem se sujeita em absoluto a efetuar qualquer tipo de transcrição fiel, ou mesmo aproximada, de experiências reais.

Será nessa leitura (infinita e indefinida) da obra deste autor —“crítico dos paradigmas de unidade, quer no plano individual, quer no plano coletivo” (Pessoa, 2014b: 25), desse Fernando Pessoa que “quis imaginar uma confederação de pessoas que fossem uma Pessoa e uma confederação de nações que fossem uma Nação” (*ibid.*)— que iremos encontrar muitos outros pontos, uns em comum, outros mais divergentes, de jornadas outrora feitas em paralelo por outros mestres da arte de viver esses instantes deíficos que os circundavam, onde se congemma imanência e transcendência, lirismo e prosaísmo, materialismo e misticismo.

Estabelecido o tema, encontrado o objeto e apontado o caminho, que não só o concretizaria, como lhe expandiria os limites de uma cronologia sempre flutuante e extensível, este trabalho trata tão-só de aplicar e, de certo modo, conferir à obra de Fernando Pessoa, em específico a que aborda a esfera sagrada e territórios afins, pressupostos que vão ao encontro de outras “teorias” e “leituras” do homem e da vida, em paralelo com um rol de outros autores e textos que se dedicaram ao respetivo tema.

Esse diálogo crítico intelectual permite dar corpo a um investimento desejavelmente consistente sobre uma produção pessoana cujo nervo inclui a mística (apesar de tudo um tema sempre em aberto no que concerne às ilações continuamente renovadas), surpreendentemente não muito conhecido do público em geral (e, por vezes, até, esquecido por algum discurso académico). Contudo, por mais inexplorados que certos temas ainda estejam, e por mais temerário e arrojado que se pretenda o seu respetivo estudo, acabamos, no fundo, por concluir que todos são temas muito importantes, pelo que procuraremos humildemente acrescentar alguma informação, procurando, assim, ir um pouco mais além do que normalmente neste contexto é equacionado.

Ora, a obra de Fernando Pessoa é tudo menos obnoxia a essa credulidade de leituras definidas e estanques. Assim, tomamos consciência de que o profundo fosso entre o que achamos ser uma grande descoberta, embora real e efetiva (e desconfortável, confessamo-lo), e o que ainda está por desvendar não deixa de ser pontilhado por uma série de bravuras de grande acuidade que, como verdadeiras escadas para outros níveis do paratexto e da metanarrativa, nos foram

gradualmente encaminhando para um lugar muito mais complexo (porém, ainda exequível de explorar).

A indefinição de Pessoa, ao mesmo tempo que se detém numa décalage constante, de “sentir tudo de todas as maneiras” (Pessoa, 1992: 148), transmove em si um ideal vanguardista de um mundo que hoje está mais sensível do que nunca, esse mundo pós-modernista que Pessoa, pós-sensacionista, “plural como o universo” (Pessoa, 1966: 94), sempre almejou estar, um lugar em que,

O Grande Shakespeare que é toda gente e o Homero impessoal que,  
como talvez o próprio Homero, é um grande indivíduo que não é ninguém.  
E a maior viagem que se pode fazer é a da circum-navegação, que  
tem por fim voltar ao mesmo sítio.  
O maior emprego da vontade é o de inibir. O mais certo é estar  
absolutamente parado.  
Os ascetas da Índia levam anos a adquirir o poder de suster indefinidamente a respiração.  
Não a ascese do Cristo, que é o egoísmo transposto de amargura.  
Não a ascese de negar que ilumina os Budas — que essa vive a luz do amor humano,  
Translato para uma expressão divina (Pessoa, 2003: 360).

Fernando Pessoa procura, desde logo, desafiar o leitor a interrogar-se nesse imobilismo gerador de uma “expressão divina” através de uma experiência metafísica, não apenas circunscrita aos “limitados” cinco sentidos, ou seja, “não esta e não essa, mas o entusiasmo negro da purgação interior, além do amor e do ódio, do bem e do mal, da morte e da vida” (*id.*: 361), um caminho que é feito pela interioridade e que implica essa tal “expressão única e inteira do corpo abstrato do abismo sem ser” (*ibid.*), para que, por fim, se atinja o misterioso divino.

Há nestes versos diversos aspetos que, em consonância com as ilações já suscitadas por outras leituras, nos parecem dignos de especial atenção. Começemos pela importância que o poeta concede à ascensão a outras dimensões, através do corpo, quando utiliza a palavra “abstrato”, lembrando que há um processo pelo qual o corpo tem de passar, um percurso sacral que terá de ser feito em plano torcular, porquanto o corpo é o ponto de partida de uma “circum-navegação, que tem por fim voltar ao mesmo sítio”.

Ao auto prenciar-se um Super-Camões, ou Supra-Camões, e evitando perjurar a sua “abstrata” missão de salvar a humanidade com a *Mensagem*, único livro publicado ainda vivo, Fernando Pessoa decide edificar uma poética em cujo rendilhar acabará por se tornar corolário desse corpo indefinido, mas sempre indicador de um desejo de ocupar um território simbólico, de

uma marca única; e o tom filosofante — e paradoxal — presta-se a isso mesmo, como quando conjectura também:

Eu que adaptado tenho  
A sensações profundas todo o ser  
Não as sentir? Ferve a revolta em mim  
Contra a causa da vida que me fez  
Qual sou. Eu morrerei e deixarei  
Neste mundo isto apenas: uma vida  
Sem prazer e sem gozo, sem amor,  
Só imersa em estéril pensamento  
E desprezo (...) da humanidade.  
Mas eu, como entrarei naquela vida?  
Eu não nasci para ela (Pessoa, 1988b: 14).

Não obstante o desencanto, e de certa forma sedição, que assolam nas palavras deste poema, há em Pessoa um vigoroso desejo de experimentar diversas impressões que a existência lhe exorta, de um Super-Pessoa, em polvorosa, porém incapaz de prolongar “a causa da vida”, que o fez, numa “outra vida” que se prolongue doravante em mais amor e fecundidade de pensamento. Este trilho, de múltiplas impressões, insere-se num recetáculo que não raro participa nas diferentes vozes do poeta. Há afinidades, mas existem muito mais antagonismos. O processo é dinâmico, mas só enquanto o poeta vive “esta vida”; torna-se, contudo, estático quando o momento de “entrar naquela vida” advir, uma vida que, segundo ele, acha que não nasceu “para ela”.

Julgamos clara a intenção de Pessoa de anunciar o aparecimento de um criador em cuja obra se trabalhasse o espírito português, fragmentado e descrente, assinalando assim o início de uma nova era no progresso literário e na história da humanidade. Como foram os hebreus da Bíblia<sup>19</sup>, o Portugal de Pessoa seria também um modelo a seguir pelas gerações vindouras. É neste sentido que a universalidade da sua mensagem (sagrada) desponta num ângulo multi-interpretativo do poeta-profeta, trazida por uma espécie de Shakespeare, Homero ou Cristo, capaz de construir um novo Império, não material.

---

<sup>19</sup> Embora apenas quarenta e oito profetas e sete profetisas sejam mencionados na Bíblia (Cf. Talmud, Megillah 14a; Disponível *online* em <<https://www.sefaria.org/Megillah.16a?lang=bi>> (último acesso em abril de 2021), ao longo da história, a nação santa enalteceu-se com o contributo de dezenas de milhares de indivíduos que, ao longo dos séculos, transmitiram a palavra de Deus, cada um deles destacando-se na área na qual tinha mais conhecimento. A Bíblia (Deuterónimo 34:10), no entanto, diz-nos que «nenhum outro profeta se edificou em Israel como Moisés, com quem D-us comunicava cara a cara» (Scherman, 2020: 513). Disponível *online* em <<https://www.sefaria.org/Deuteronomy.34.10?lang=bi&aliyot=0>> (último acesso em abril de 2021). Também conhecido como “Moshe Rabbenu” (do hebraico מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, literalmente “Moisés, o nosso Mestre”), o “Super-Moisés” foi, e continuará a ser, o profeta mais importante do Judaísmo, além da suma importância que exerce dentro do Cristianismo, do Islamismo, da Fé Bahá’í, entre outras religiões.

Disse Deus a Moisés: Sou o que sou.  
Desnecessária, vã, fraca verdade  
Pois tudo é o que é, nem novidade  
E além disso sem custo Hegel passou.  
Se fosse «sou o que não sou» eu dou  
Por certo que isso, como realidade  
Hegelian (Pessoa, 1990b: 179).

Pessoa parece não responder à pergunta por si colocada, de como entrar naquela outra vida, quando a que vive, “sem prazer e sem gozo, sem amor”, é por ele sentida com dor de a experienciar imperfeita, de um pesar só aliviado pela consolação espiritual da arte. Nessa procura quimérica de um fado fecundo para o seu país, Fernando Pessoa tropeça na névoa do futuro, do oculto (Na Cruz Morta do Mundo / A Vida, que é a Rosa / Que symbolo divino. [...] Na Cruz, que é o Destino / A Rosa, que é o Christo. [...] Na Cruz morta e fatal. / A Rosa do Encoberto” [Pessoa, 2007a: 93])<sup>20</sup>.

O aspeto explícito, entendido como requerido desvendamento da verdade, está em franca oposição com o subentendido, de tal forma que o sentido que o discurso encerra obriga a que se entre noutro nível, quer seja o da manifestação inconsciente, quer o de encoberta das instâncias que de facto o orientam. Ou seja, nesse sentido, apreender significa “desvendar”, quer dizer, colocar o implícito numa completa explicitação.

Na circunscrição do contexto de pensamento que a poética de Fernando Pessoa encerra, o que importa acima de tudo salientar é a permanência em toda essa conjunção, de um ideal de erudição sobremaneira relativista, antirracionalista se quisermos, porém, fecundado na corrente

---

<sup>20</sup> Atentemos na obra de Helena Blavatsky, autora mística traduzida e (a)notada por Fernando Pessoa, como é o caso de *A voz do silêncio* (2015), título original *The voice of the silence*, de 1913 (disponível online em <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-172MN>> (último acesso em abril de 2021), em particular no trabalho *Los Escritos Esotéricos* (2020: 144), obra póstuma, originalmente publicada em Londres no ano de 1897, onde a autora ucraniana discorre sobre a simbologia da Cruz como sendo um símbolo iniciático com estreita relação ao zodíaco e a um particular fado a que toda a humanidade está substantivamente associada. Parece, portanto, também existir uma correlação entre as palavras estes versos Pessoa e a prosa profética de Blavatsky: «Desde o princípio da humanidade, a Cruz, ou o Homem de braços estendidos horizontalmente, simbolizando a sua origem cósmica, foi relacionado à sua natureza psíquica e às lutas que conduzem à Iniciação. Mas, se se demonstra: 1.º que todo o Adepto devia, e deve ainda, passar primeiro pelas sete e pelas doze provas de iniciação, estas representadas pelos doze trabalhos de Hércules; 2.º que se considera como o dia de seu verdadeiro nascimento em que ele nasce no mundo espiritual, recebendo por isso o nome de “duas vezes nascido”, Dvija ou Iniciado, e ao se lhe contar a idade a partir deste segundo nascimento, quando em verdade se torna filho de um Deus e de Mãe imaculada; que as provas de todos estes personagens correspondem ao significado esotérico dos ritos de iniciação, os quais se relacionam por sua vez com os doze signos do Zodíaco, ver-se-á então o que significam as viagens de todos aqueles heróis através dos signos, do Sol no céu, e que cada caso individual é a personificação dos “sofrimentos, triunfos e milagres” de um Adepto, antes e depois da iniciação. Quando tudo isso for explicado ao mundo em geral, compreender-se-á claramente o mistério de todas essas exigências, e a razão de tanto se assemelharem entre si, a tal ponto que a história de uma parece ser a repetição da história de outra». (Tradução nossa).

hegeliana, na medida em que a inteção dos fenómenos particulares é feita ainda por alusão a uma fundamentada premissa, que interpolaria o seu autêntico sentido.

Quer isto dizer: ao rejeitar a totalização hegeliana, o relativismo limita-se a refutar a hipótese de restrição dos saberes individuais de um ponto de vista ímpar e concludente, mas preserva, como resíduo tácito inabdicável, a pressuposição de que, para ser tal, o conhecimento real e exato tem de ser transparente, absoluto e definitivo. Deste modo, conquanto rejeite expressamente o ideal racionalista de saber total e definitivo, procede em pressuposições, indiretamente, como o único conhecimento que ficaria além de garantir a especulativa validade da filosofia. Dito de outro modo, em ricochete ao hegelianismo, esta matriz continua a dividir terreno num solo comum, ancorado no postulado da totalidade e na quimérica explicitação.

Parece-nos clara a ideia de um futuro que deve ser integrado com a sua ancestralidade mística, “que Deus ao Christo definiu” (Pessoa, 2007a: 45), e mítica (na imagem do *Encoberto*), “em vez do platonismo anacrónico, dessa severa dicotomia entre a superioridade do intelecto e a mediocridade das sensações físicas” (Fonseca, 2018b: 14). Fernando Pessoa “jogava” com o clássico apresentando o moderno, ao mesmo tempo que decretava um liame entre a tradições. No poema “Últimas Palavras”, Pessoa esclarece:

Nenhuma ideia em nós pode nascer  
Alheia à realidade, inda que a esta  
Onde nos cremos entes a viver  
Pareça estranha.

Tudo se realiza. O impossível  
É unicamente inconcebível;  
Só o tangível é que é intangível  
Só próximo é o crível e o incrível  
O mundo é a ilusão.

Antigos sábios previam  
O que hoje é; antigas crenças eram  
Intuições vagas do que hoje é claro;  
O que está além do que os sentidos tomam  
Não é um Outro Mundo; é o mesmo mundo  
Que os olhos não veem (Pessoa, 2005b: 94-95).

Anexa a esta morigeradora mensagem futurista no seio da obra pessoana, por um lado, uma base de recriação, reveladora de novas dinâmicas estético-literárias, mas igualmente culturais e artísticas, Barbara Gori (2018: 62) confronta-nos com o seguinte:

E em relação a Portugal? O que aconteceu em Portugal durante esses anos? Podemos dizer que, finalmente, o vírus futurista atingiu também Portugal: foi importado quase inteiramente pelos portugueses que vivem

em Paris: Mário de Sá-Carneiro, mas sobretudo Santa-Rita Pintor e Amadeo de Souza-Cardoso. De facto, podemos dizer que o Futurismo em Portugal vem de Paris, já que o simples convite feito por Marinetti alguns anos antes ao mundo e, portanto, também a Portugal, passou quase despercebido. Estamos no ano de 1909. (Tradução nossa)

Por outro lado, colocado no dealbar de novos tempos, conferidores de características paradoxais e aspetos de transição, a mensagem do poeta Pessoa não deixou, porém, de se pautar por uma intensa coerência antropológica e simbólica, assumindo-se sempre como resultado e reflexo de “uma garantia de autenticidade”<sup>21</sup>, como foi o objetivo de *Orpheu*: “o futurismo chega ao Mar do Japão e finalmente os lusitanos dizem algo futurista: em *Orpheu I* há uma composição de Álvaro de Campos intitulada *Ode Triunfal*; na verdade, a *Ode Triunfal* tem apenas o corpo futurista, mas não a alma — embora Mário de Sá-Carneiro a aclame como ‘obra-prima futurista’”<sup>22</sup>, atesta Gori (*ibid.*).

Torna-se, assim, evidente o facto de “Bernardo Soares definir o sentido de desassossego recorrendo à imagem do desejo de liberdade e progresso”, advoga Dionísio Vila Maior (2021a)<sup>23</sup>, um sentimento que, segundo o investigador, se encontra cabalmente expresso pelo semi-heterónimo nas seguintes palavras:

Quando nasceu a geração, a que pertença, encontrou o mundo desprovido de apoios para quem tivesse cérebro, e ao mesmo tempo coração. O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranquilidade que nos dar na ordem política. Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político. [...] Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram «positividade», essas gerações criticaram toda a moral, esquadriharam todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza nenhuma, e a dor de não haver essa certeza. Uma sociedade assim indisciplinada nos seus fundamentos culturais não podia evidentemente ser senão vítima, na política, dessa indisciplinada; e assim foi que acordámos para um mundo ávido de novidades sociais, e [que] com alegria ia à conquista de uma liberdade que não sabia o que era, de um progresso que nunca definira (Pessoa, 1982: 194)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> A expressão é da autoria de Richard Zenith e foi extraída do seu artigo “Orpheu, ou o triunfo do fingimento”, incluído na coletânea *Os caminhos de Orpheu* (Biblioteca Nacional de Portugal / Catálogo BPL, 2015: 25). Neste catálogo, para além de Zenith (comissário/organizador), há um conjunto de estudos sobre esta temática onde inclui grandes pensadores, com especial destaque para Eduardo Lourenço, Arnaldo Saraiva, Nuno Júdice, Fernando Cabral Martins e Ruy Coelho. Estão também referidos excertos de textos de vários colaboradores de *Orpheu*, a saber: António Ferro, Fernando Pessoa, Almada Negreiros, Alfredo Guisado, Luís de Montalvor, Raul Leal, Armando Côrtes-Rodrigues e Stuart Carvalhais — de uma cronologia, que localiza vários acontecimentos correlatos aos autores de *Orpheu* com os eventos culturais, sociais e políticos portugueses e europeus de maior destaque.

<sup>22</sup> Tradução nossa.

<sup>23</sup> Visualização disponível *online* em <http://hdl.handle.net/10400.2/10582>. Último acesso em junho de 2020.

<sup>24</sup> Sem pretendermos encontrar mais atenuantes para esta discussão, consideramos, porém, importante acrescentar outras ideias que Bernardo Soares convoca precisamente nesta mesma reflexão e que, para nós, se articulam — e expandem — vários pressupostos de outros pontos que iremos desenvolver mais adiante, quando afirma o seguinte: «Ébrias das fórmulas externas, dos meros processos da razão e da ciência, as gerações, que nos precederam, aluíram

Mais preciso será, contudo, o parecer de Vila Maior (2018b: 5) em relação a este pensamento de Bernardo Soares, quando entrecruza *crise de liberdade* com *crise de identidade* e o que cada conceito encerra num contexto “que tinge as relações intra e intercomunitárias”, afirma, tanto assim que são “maculadas quase sempre por múltiplas situações, produto tanto de conflitos políticos e religiosos de âmbito nacional, como de valores e de tomadas de posições individuais, através das quais, por vezes em tonalidade obstinada, se simulacram verdadeiras logomaquias”. E ainda, de Bernardo Soares, quando refere o seguinte:

Palavras inequívocas relativamente à identificação de um estado cultural europeu muito particular, de crise civilizacional evidente, consequência ou reflexo de um forte desenvolvimento científico-tecnológico que nos finais do séc. XIX e inícios do séc. XX alterou vivências e referências culturais do homem ocidental. A juntar ainda a crise geral do pensamento, nas instituições e na sociedade portuguesa (Vila Maior, 2021a)<sup>25</sup>.

Se por um lado se tornam evidentes os alicerces internacionais de *Orpheu*, do futurismo italiano, em especial do futurismo florentino da revista *Lacerba*, “encontrados, *mutatis mutandis*, em *Portugal Futurista*, que se pode considerar o manifesto propagandista mais completo do futurismo em Portugal” (Gori: *id.*: 57), por outro, os ecos internacionais, em particular vindos do Brasil, também se fazem sentir nesta obra além-mar e vanguardista, embora não com o mesmo impacto que em Portugal, como aponta Arnaldo Saraiva (Biblioteca Nacional de Portugal / Catálogo BPL, 2015: 48) quando nos recorda do “facto de ter sido no Brasil que foi lançada a «primeira semente» do Orpheu” e “sobre o movimento que ela produziu, e ainda não parou”<sup>26</sup>. Saraiva adianta ainda o seguinte:

---

todos os fundamentos da fé cristã, porque a sua crítica bíblica, subindo de crítica dos textos a crítica mitológica, reduziu os evangelhos e a anterior hierografia dos judeus a um amontoado incerto de mitos, de legendas e de mera literatura; e a sua crítica científica gradualmente apontou os erros, as ingenuidades selvagens da «ciência» primitiva dos evangelhos; e, ao mesmo tempo, a liberdade de discussão, que pôs em praça todos os problemas metafísicos, arrastou com eles os problemas religiosos onde fossem da metafísica» (*ibid.*).

<sup>25</sup> Cf. Minuto 6:00-6:38.

<sup>26</sup> Na base desta revista “lusó-brasileira” estaria o grande objetivo de captar leitores para uma nova mensagem europeia. Fazendo uso das palavras de Arnaldo Saraiva, que genialmente aborda esta matéria na sua obra, sobre estes dois Modernismos (2004:102-119) — sendo também até hoje um dos críticos com mais autoridade para tal —, constatamos por parte do investigador uma ausência de resposta para explicar o afastamento de Ronald de Carvalho e Luís de Montalvor da direção de *Orpheu*, bem com a ausência de outras colaborações brasileiras, «apesar de que nos dá, a mim pelo menos, claras pistas de certa ‘traição’ (?) (pois sem diálogo) por parte de Sá Carneiro e de Fernando Pessoa, motivada por interesses que provavelmente não faziam jus à questão (estéticos? circunstanciais? geográficos? financeiros?) no específico contexto», aquiesce.

*Orpheu*, como muitas revistas portuguesas anteriores ou posteriores, era um projeto luso-brasileiro, até para melhor garantir a sobrevivência. No frontispício do primeiro aparecia o subtítulo “Portugal e Brasil” e era destacada a “Direção” para “Portugal” e para o “Brasil” [...] endereços pessoais dos diretores Luís Montalvor (Lisboa) e Ronald de Carvalho (Rio de Janeiro); os dois tinham idealizado em conversas de Copacabana, em 1914, uma revista dos novos de Portugal e do Brasil, para a qual Luís de Montalvor logo antecipou o nome de *Orpheu* (ou *Orfeu*), com a aprovação do seu amigo; [...] Assim, mais estranho parece que a publicação de *Orpheu* passasse despercebida no Brasil, em contraste com o que se passou em Portugal; que saibamos, só jornal ou uma revista a acusou, e secamente (*id.*: 45-48).

A obra pessoana garante-se do veio místico, não para alterar a realidade lusa, mas outrossim para asseverar o imaginário e a mestria da ancestralidade lusa que vai além-fronteiras. Por exemplo, como vemos em *Mensagem*<sup>27</sup>, uma forma de louvar um Portugal futurista, que tem forçosamente de olhar para o seu passado num presente onde “tudo se realiza. O impossível”. Ou seja, um trabalho que nos obriga a retomar o nosso destino, como os “antigos sábios previam”, através do seu papel de resgatar o seu fado contraposto à sua comparência no século XX.

Entendemos que Fernando Pessoa reassume a conceção mitológica em períodos de crise social e existencial, os quais mapeou através da ideia de Sebastianismo. A imagem de D. Sebastião é tão mais importante para a cultura e “alma” portuguesa como é (será) a vinda do Messias para a cultura judaica. Aliás, como reconhece Dionísio Vila Maior (2021e: 107), “na *Mensagem*, as desgraças são encaradas como ultrapassáveis, conferindo Pessoa maior interesse à esfera mística do que à histórica e cronológica.”. Sob esta perspetiva, Vila Maior (*id.*: 106-107) entende, contudo, que este “movimento religioso, feito em volta duma figura nacional, no sentido dum mito”<sup>28</sup>, gera

---

<sup>27</sup> Referimo-nos, a título de exemplo, ao misticismo quinhentista que Pessoa recupera, quer através do mito do Sebastianismo, quer pela tradição popular com a história de Alcácer Quibir e a versão do sapateiro Bandarra. Na *Mensagem* (Pessoa, 2007a: 14) vemos o enaltecimento de um Portugal futurista que, no presente, se obriga a retomar o seu destino através do papel que deve ser resgatado pelo legado poético mítico e místico e pelos designios do classicismo luso, numa circunscrição geográfica própria. A *Mensagem* propõe, em última análise, examinar um universo imaginário, um escopo cuja simbologia é esse olhar que está atento ao mundo ocidental. Pedro Sinde realça ainda: «A *Mensagem* é um livro poético no sentido forte e etimológico do termo (do verbo grego *poiéo*, criar). Quer isto dizer que Pessoa visava através da *Mensagem* — livro que inicialmente, de modo significativo, se chamava Portugal — elevar a alma triste dos portugueses, para que estes pudessem, tomando consciência do que foram, imaginar o que ainda poderiam ser. A *Mensagem* é, por isso, um poema que procura intervir na sociedade portuguesa, que procura criar ou suscitar a ambiência anímica propiciadora de uma grande obra, no domínio do espírito, que estaria, assim o entenderia Pessoa, no destino português».

<sup>28</sup> *Apud* Pessoa, 1986c: 688. Consideramos de basilar importância a argumentação de Vila Maior (*id.*: 105), «*da abordagem poética do passado ao vigor patriótico nacionalista e sebastianista*», que aponta o seguinte: «Qualquer que seja o enquadramento sobre as diversas linhas de leitura da *Mensagem*, teremos que reconhecer que elas se tendem a resolver à custa de um cuidadoso trabalho literário por parte de Pessoa, na forma como os valores semânticos são suscetíveis de remeterem para a abordagem poética de um passado. E é também isso mesmo que *Mensagem* leva a cabo: uma seleção de factos históricos, marcada naturalmente pela fragmentação, já que qualquer recuperação anamnésica que visa uma significação é limitada. Essa significação, podemos encontrá-la quer nos títulos dos poemas, quer na relação entre os diferentes poemas, quer na combinação entre o registo mítico e o registo histórico (que aparece “representado” [na conceção ingardiana]), quer na própria mitificação da história, quer, ainda, na vinculação de Pessoa a algumas marcas que traduzem a (chamada) épica moderna, como, por exemplo, a delegação de poderes conferida

na figura do leitor “o reforço do princípio que abre o entendimento do mito sebastianista como um sentimento coletivo e com o retorno daquilo que D. Sebastião simbolizava.”. E completa:

No âmbito, portanto, de um quadro literário e ideológico muito particular, a representação do Sebastianismo vai assumindo um relevo considerável em Pessoa. Se em 1912, se interessa pela noção de nacionalidade (anotando, inclusivamente, um plano de publicações onde se refere a Bandarra), e, nos artigos sobre “A Nova Poesia Portuguesa”, indigita um supra-Camões para a cultura portuguesa, pode dizer-se que esse interesse se amplifica entre 1914 e 1918 — revela-o a carta datada de 8 de setembro de 1914, enviada a Sampaio Bruno, quando se pronuncia sobre a sua inclinação para a «veia messiânica», atraído que se sentia pelo «misterioso [...] fenómeno nacional chamado o Sebastianismo» (*apud* Pessoa, 1986b: 194). E ainda que, em junho de 1935, mostre notas pessimistas [...], o interesse que Pessoa (*id.*: 653) deixa perceber pelo Sebastianismo é extraordinário — apontando, até, curiosamente, o ano de 1888 como o ano da Segunda Vinda de D. Sebastião. (Vila Maior, *id.*: 106).

Propomos ainda uma outra interpretação para o Sebastianismo e o Quinto Império como o constructo teórico mais proeminente na obra de Fernando Pessoa. Cabe, assim, destacar as palavras de Isabel Ponce de Leão (2004: 43), que certifica o Sebastianismo como “uma religião estritamente portuguesa, sustentando a Mensagem de Pessoa<sup>29</sup> a fundamentação deste juízo”. Doravante, a investigadora completa:

Os mitos nacionais são realidades que cabem quer ao filólogo, quer ao sociólogo, quer ao historiador posto que a identidade cultural de uma nação seja algo de dinâmico e mutável ainda que, na sua essência, mítica. A actividade espiritual assenta em pressupostos históricos, mas a ela pertencem também factores de renovação. O sebastianismo, decorrente da derrocada de Alcácer-Quibir, mais que uma crença é uma forma de resistência, assumindo-se como uma religião lusitana, direi mesmo, uma configuração depurada do patriotismo<sup>30</sup>. Forma de regresso à Idade do Ouro, salvação individual e colectiva, é também forma de querer e crer que, tal como Cristo ressuscitou para resgatar o seu povo, haverá uma voz messiânica redentora da identidade, da ordem e da justiça. Ora o sebastianismo sendo nacional é popular e misterioso também, tendo assim todos os simplices para se converter na supra-citada religião lusitana capaz de combater a angústia do mundo moderno (*id.*: 44).

---

agora não aos velhos deuses, mas a um Deus afastado, bem como a cedência de protagonismo à divinização do homem, que (reflexo mediato de uma afloração patriotista) um certo sebastianismo marcante acaba por intensificar.».

<sup>29</sup> Atentemos na observação de Isabel Ponce de Leão, que nos parece assaz elucidativa: «Transcreve-se da Mensagem a história de uma nação transfigurada em história mítica, que acede a um outro plano da realidade. Perspectiva-se a eternidade pátria numa peculiar história de Portugal, criada num jeito mítico-poético para além do tempo e do espaço levando a cabo um projecto cosmogónico» (*ibid.*).

<sup>30</sup> Consideramos que reivindicar como testemunha e ponte entre o que é Portugal e a própria obra artística de Fernando Pessoa o que é mais simbólico e o que qualifica o homem e o seu respetivo pensamento: o mito. Ora, há uma correspondência e uma estrutura da identidade da qual o artista atua «para resgatar o seu povo» e essa «voz messiânica redentora da identidade» de que faz parte e que, apesar dessa «embriaguez sebastica», como cognomina Isabel Ponce de Leão (*id.*; *ibid.*), oferece em última instância um ponto de vista que a sua obra artística tenta despertar: «mito como algoritmo do modo de ser do mundo [...] os mitos e símbolos coletivos ainda resistem ao mundo moderno, mas estão longe de cumprir o papel central que o mito exerce nas sociedades tradicionais: em comparação com estes, o mundo moderno parece despojado de mitos. Foi até sustentado que a causa do mal-estar e as crises das sociedades modernas está justamente na ausência de um mito próprio», garante o filósofo Mircea Eliade (1957: 23). (Tradução nossa).

O Super-Camões, herói que vem mostrar que “o mar é o mesmo no seu fundo como na superfície” (Pessoa, 2005b: 94-95), é o mestre, super-homem e arquétipo das possibilidades humanas, cuja função é mostrar ao leitor a sua história de vida, a sua textura de impressionabilidade e, “mais que uma crença”, “uma forma de resistência” (*ibid.*), o seu mito. O trabalho de Pessoa, que desde o seu início trouxe consigo a amplitude do efeito alquímico, sacral, do mistério, dos ritos iniciáticos e do “desejo [de] ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade” (Pessoa, 1966: 100) é o mesmo que, em tom de remate, prenuncia: “Todo o hoje tem um amanhã / O amanhã pode ser apenas noite / Ou poder ser numa manhã aurora” (*ibid.*).

Em Pessoa, entendemos “destino” algo que podemos acolher ou simplesmente denegar, qual “livre-arbítrio” que nos impele à tomada de tal decisão. Na senda de não sabermos o que o amanhã nos trará<sup>31</sup>, também nós somos compelidos a rever, no fim do caminho (uma vez escolhido), um fim que lhe é próprio. Logo, a mudança, ou não, de sentido, seja adia-lo ou prosseguir, tudo dependerá da nossa escolha, não importa se tal destino é franqueado em “apenas noite ou numa manhã de aurora” (Pessoa, 1966: 101), porquanto o nome “hoje” é o que menos importa, porque a qualquer hora nos avocará. José Campbell (1960: 21) esclarece, a este propósito, o seguinte:

As principais questões, os problemas da maior preocupação do homem eram, em primeiro lugar, se os temas mitológicos, como morte e ressurreição, o parto de uma virgem e a criação a partir do nada deveriam ser racionalmente descartados como meros vestígios de ignorância primitiva (superstições), ou, pelo contrário, interpretados como anunciadores de certos valores, além da faculdade da razão (símbolos transcendentais) que lhes é inerente.<sup>32</sup>

Fernando Pessoa deixou-nos essa possibilidade, não obstante ter sido tão genial nas suas criações e recriações poéticas, por trás do Super-Camões, que planeava eternizar-se pela sua obra, escondia-se uma vida medíocre e caótica, presa a um destino incerto, porém, um homem de

---

<sup>31</sup> Fazemos jus à popular, porém curiosa e inquietante frase de Fernando Pessoa, escrita em inglês, “I know not what tomorrow will bring” (Não sei o que o amanhã trará), que foram também as últimas palavras escritas antes da sua morte.

<sup>32</sup> Tradução nossa.

mistérios que, apesar dos sucessivos apelos ao silêncio<sup>33</sup>, o desejo de mutabilidade e transcendência era o que mais se (a)notava nas páginas em que escrevia. Campbell (*id*: 67) conclui:

O *chamado* descerra repetidamente as cortinas de um mistério, de transfiguração: um ritual, ou momento de passagem espiritual que, quando concluído, corresponde a uma morte seguida de um nascimento [...]. A perspectiva familiar é, portanto, ultrapassada: os velhos conceitos, ideais e padrões emocionais, já não se harmonizam. E é aqui que nos aproximamos do momento da passagem por um exórdio.<sup>34</sup>

Por exemplo, a conceção heteronímica pessoana — tema que iremos desenvolver no subcapítulo seguinte —, provida de uma panóplia de recursos biográficos<sup>35</sup>, reveste-se ao mesmo tempo de um conjunto de pensamentos e emoções em cuja impressionabilidade fez nascer outros poetas, outra poesia, para além da arte que lhe é intrínseca, ganhando um sentido estruturalmente mítico. É nesta linha que consideramos também o trabalho de Pessoa um laboratório de análise do imaginário que nos autoriza a reconciliar os mitos e ver, no seu interior, as amplitudes místicas que sempre quis alcançar. Se tomarmos estas constatações como fundamento, parece-nos evidente o que James Hollis quer afirmar no seguinte:

Quando Sófocles ou Shakespeare dramatizaram um conflito de valores, tanto um como outro puderam assumir um conjunto relativamente estável de valores classificados na cultura para assim cunharem a sua marca mítica. A erosão desses valores normativos implícitos, e mesmo explícitos, considera o artista sem pontos de referência externos. Eliminadas as longitudes e latitudes míticas, a alma fica à deriva e o artista quer acima de tudo forjar uma nova consciência da razão, no património da sua alma, como disse James Joyce. [...]. Décadas antes, Matthew Arnold sempre notou que o moderno “vaga entre os mundos, um mundo / e o outro, impotente, está para nascer”. Esse intermediário é o que mais caracteriza o modernismo. Como diz Martin Heidegger, vivemos no tempo “entre as Deidades que vieram e as Deidades que ainda estão por vir” (Hollis, 1995: 24).<sup>36</sup>

Nesse sentido, a poética pessoana aproxima-se da arte de dar sentido à vida, onde a necessidade de “forjar” essa “nova consciência da razão” parece ser ponto alto na imagética do

---

<sup>33</sup> Lembremos as célebres frases de Álvaro de Campos, do poema “Lisbon Revisited” (Pessoa, 1992: 126), quando se interroga: «Queriam-me casado, fútil, cotidiano e tributável?», para no final deixar assente: «Deixem-me em paz! Não tardo, que eu nunca tardo... / E enquanto tarda o Abismo e o Silêncio quero estar sozinho!».

<sup>34</sup> Tradução nossa.

<sup>35</sup> É indiscutível o apelo de Pessoa, que apesar de não muito evidente às vezes, e disfarçado por inúmeras contradições, fica muitas vezes a ideia de que a mensagem — confusa — era a de trazer uma maneira do leitor se aproximar da sua vida pela sua própria obra. Tomemos como referência o que Octavio Paz (1971: 103) assegura, quando diz que «os poetas não têm biografia. A sua obra é sua biografia». No nosso entender, o que a produção pessoana manifesta, no seu esqueleto e naquilo em que se (de)compõe, é precisamente a vida do poeta, que se traduz num contíguo recipiente de imagens doentias, por vezes representações claramente excessivas, que também equivalem à essência do mito. Porém, é necessário saber distinguir obra de vida, isto é, em vez de tentarmos explicar uma através da outra, a única forma de as conciliar é acompanhá-las (em movimento “dialógico”), mesmo que seja através das suas imagens e mútuas metáforas obsessivas.

<sup>36</sup> Tradução nossa.

poeta e muito vincada no mistério e na experiência sagrada de se defrontar com a própria existência. Hollis (*id.*: 32) esclarece doravante que “as imagens míticas nos ajudam a aproximar dos mistérios. O mito arrasta-nos para mais perto das profundezas abissais do amor e do ódio, da vida e da morte, recintos dos deuses, dos mistérios, onde fraquejam as categorias do pensamento”.

Ora, do inefável determinamos o mito. As abordagens do mito implicam uma hermenêutica, porquanto, qualquer que seja a sua vastidão, tratar-se-á sempre de uma interpretação. E, por mais simbólica que seja a premência da abordagem do mito, trata-se sempre de uma re-significação que se insere nessas camadas do pensamento, “que em última instância se silenciam num espanto mudo e assombrado. O mito é uma maneira de se falar do inefável, conclui Hollis *ibid.*).

Neste processo de atualização (salvação) e contingência de um “outro mundo” surgem frações de um discurso pessoano — dramatizado pelo Barão de Teive — regulado no sentido de aguçar uma voz que se alteia em dois agentes principais e que anunciam um novo tempo, sendo eles a história e a mitologia:

A conduta racional da vida é impossível. A inteligência não dá regra. E então compreendi o que talvez está oculto no mito da Queda: bateu-me no olhar da alma, como um relâmpago batera no do corpo, o terrível e verdadeiro sentido daquela tentação, pela qual Adão comera da Árvore dita da Ciência. Desde que existe inteligência, toda a vida é impossível (Pessoa, 1990b: 200).

No seio destes agentes encontramos competências e conjunturas de uma poética do imaginário que incita desde logo a percorrer a intuição, a inteligência e uma *relição*<sup>37</sup> com o sagrado. Nas palavras de Pessoa, “há 3 ordens de deuses — os deuses da Vontade, que regem o mundo material; os deuses da Emoção, (a trindade), que regem o mundo espiritual; os deuses da Inteligência — o único Destino (Pessoa, 1993e: 102). Esta compreensão permitiria que uma “Mitologia Nova” (*ibid.*) assomasse, conceito que o próprio Fernando Pessoa amplia com as seguintes inferências:

---

<sup>37</sup> Nesse sentido, a obra de arte, sobretudo a literária, revela contornos sagrados agregados — *religados* — ao mito. Fernando Pessoa traz a lume uma série de postulados a este respeito, que se articulam com a ideia de (i)religião — tema que iremos desenvolver em grande pormenor nos capítulos seguintes —, quando tenta, em tom crítico, elaborar sobre a importância de tais potências numinosas: «A aristocracia tem por norma a arte; a classe média tem por norma a vida social; o povo tem por norma a religião. Pela palavra religião entende-se a crença numa coisa absolutamente indemonstrável — e em geral impossível — que se crê ser a essência e o fim principal da vida. São religiões não só as religiões assim chamadas, mas também as doutrinas radicais todas, [...] e em outros mitos igualmente vazios de realidade e de realização. Para que sejam religiões é preciso, porém, acreditar que são realizáveis. Desde que um homem use desses mitos para ganhar a vida, ou para intrujar o povo como fazem grande número de chefes operários - deixa de ser da plebe, e passa a ser da classe superior. Faz muito bem». (Pessoa, 1990b: 63).

Cada faculdade da alma humana representa sentidos, perceptores de realidades várias. Assim as abstracções são entes — não no sentido de serem, porém, entes concretos, pois que, pela natureza das coisas, não podem ser — e a nossa inteligência é os sentidos, ou o sentido, com que as percebemos. A percepção, filha do mundo da vontade, vê a realidade do mundo objectivo. Este mundo objectivo, jogo absoluto de vontades, é regido, pelos deuses que o paganismo descobriu, nem morais nem imorais, apenas vontades perfeitas. Nisso de nós diferem, aliás, no mesmo grau, posto que de diverso modo, sujeitos ao Destino. A imaginação, filha do mundo da emoção, vê a realidade do mundo subjectivo, os seres fantásticos, as regiões do sonho, tão reais, excepto no sentido objectivo, como as do mundo. Este mundo subjectivo, jogo absoluto das emoções, é regido por presenças. O raciocínio, filho do mundo da inteligência, vê a realidade do mundo acima do sujeito e do objecto: as ideias abstractas.

Partimos, portanto, do pressuposto que definir Pessoa é uma colocação complexa, do plano da hermenêutica, mas que em muito poderá contribuir para um entendimento mais vasto da sua obra e de um mundo habitado pelos tais “homens do presente”<sup>38</sup>, de que fala Teive — e também Alexander Search<sup>39</sup> (Pessoa, 1999c: 34-35) —, numa luta contra um racionalismo, no seu afã de controle e diminuição do tempo a uma só dimensão e uma (i)lógica de uma abordagem unilateral.

Ao homem atual, “do presente, nada do passado” (*ibid.*), Pessoa desde logo questiona: “Antes de serdes as coisas que vemos, / Quem podia ter sabido ou pensado / Que seríeis hoje aquilo que vemos?” (*ibid.*). Desta forma, mais do que definir ou especificar, não pretendemos limitar-nos à extensiva obra de Pessoa, mas, pelo contrário, chegar a um ângulo multidisciplinar e politeísta que responda a tais questões. Em formulação mais poética:

Ah, passantes pela mesma via,  
Quem pôde pensar-vos antes deste dia?

Homens do presente e pó de amanhã,  
Ao passar dos anos aonde ireis ter?  
Que rude mudez ou ânsia em pressa vã  
Irá registar vossa dor e prazer?  
Ondas ou cristas do mar desta vida,  
Quem vos pensará passado este dia?

Só o génio pode o fogo atizar  
Que na natureza em vós abrigais;

[...]

---

<sup>38</sup> O traduzido (para nós intraduzível) título deste poema — escrito originalmente em inglês, “Men of To-day”—, é nada mais que uma mensagem remetida aos homens não “do dia” mas “para o dia”, o hoje, o agora, o instante, do momento, m(i)stico, que “em pó de amanhã” se transfigurará.

<sup>39</sup> Fernando Pessoa foi alfabetizado em língua inglesa, facto que trouxe lapidar importância à sua personalidade e aos seus escritos. O poeta viveu com a família em Durban, África do Sul, entre 1896 e 1905, ano em retornou definitivamente para Lisboa. Acresce que uma grande porção do seu espólio (que reside atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal, BNP) encontra-se também escrito em língua inglesa. Disponível em <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/R.htm>> (último acesso em abril de 2021). Lembremos ainda o número de livros lidos por Pessoa em inglês e o seu enorme interesse pela literatura anglo-saxónica.

E o nada de ontem num tudo verter.

[...]

Mas a virtude, como os choros humanos  
Pelos areais depressa bebida  
Mergulha no pó dos passados anos  
E nem sabereis onde está escondida  
Que o génio, então, possa ser laureado;  
Que o pó de amanhã seja eternizado (*ibid.*)

Em suma, definir Pessoa implica passar muito rente a esse paliado território sagrado que, no entanto, nunca esconde as nervuras mais profanas de uma poética pluralista (bilingue) e ao mesmo tempo profética, que doutrina o homem a olhar de trás para frente a sua história ao mesmo tempo que o avisa de não cair no erro de deixar impune a sua perpetuidade<sup>40</sup>, porquanto não é ele — ou Ele — quem escolhe o seu destino, mas é muitas vezes o destino que o escolhe a ele.

Um Deus cansado [de] ser Deus em vão  
Farto da gente em cuja companhia  
Ia da suja noite ao porco dia,  
Para não ser obscuro — o Deus cristão,  
[...]  
Mas fez ele alguma vez alguma coisa?  
Para fazer alguma coisa  
E não passar a eternidade em branco  
[...]  
O último que criei foi Adão  
Deixei ao tempo o resto e foi mau para mim.  
Em lugar de criar qualquer novo João<sup>41</sup>,

---

<sup>40</sup> Entendemos trazer para este discurso, regido pela dimensão “faticana” da vida, um poema de Ricardo Reis, cujos versos se manifestam nas seguintes palavras: «Tornar-te-ás só quem tu sempre foste. / O que te os deuses dão, dão no começo. / De uma só vez o Fado. / Te dá o fado, que és um. / A pouco chega pois o esforço posto. / Na medida da tua força nata — / A pouco, se não foste / Para mais concebido. / Contenta-te com seres quem não podes / Deixar de ser. Ainda te fica o vasto [...]» (Pessoa, 1994b: 91).

<sup>41</sup> Fernando Pessoa refere-se a João Franco (nasce a 1855; morre no ano de 1926), um dos políticos mais influentes do período final da monarquia portuguesa. Inábil para governar com o aparelho parlamentarista, João Franco envereda pela repressão e ditadura (também conhecida como “turca”). Seguem-se os sucessivos protestos contra a instauração desse regime, reações que por sua vez se propagaram pela imprensa. As resistências à ditadura de João Franco tornam-se assim o motor que viria a dar alento à fundação de uma República. A imagem de Franco como um salazarista prematuro, justificaria, porém, a República de 1910. (Cf. Oliveira, 1947: 154, 230, 238 e 242, onde se inculca a relação entre Franco, o «Estado Novo» e o fascismo). Contudo, a própria extrema-direita, que nunca negou o seu menosprezo por Franco, associando-o a um mero epígono do liberalismo fontista, divergiu nestas transformações históricas (Medina, 1978: 161). Recorde-se o que, a propósito da intrigante questão «Que Salazar era o Salazar de Fernando Pessoa» — epígrafe que serve também de título ao mais recente trabalho de Manuel S. Fonseca (2021: 11-12) — quando, nessa «pluralidade de Salazares», o crítico literário nos adverte para o seguinte: «Desse Salazar, dos sete anos em que Pessoa conviveu com a figura pública dele, brotaram diferentes Salazares, ou pelo menos várias aparências dele, reveladas ou camufladas pelas circunstâncias e pelo tacticismo que sempre elas ditam. Fernando Pessoa, irrequieto cidadão do seu tempo, há-de passar em revista os Salazares que Salazar tão completamente fingiu,

Lá fui ressuscitar  
Caim (Pessoa, 1993c: 204).

## 1.2. *Entre heterónimos e ele mesmo*

O constante contacto com a produção de Fernando Pessoa, em particular a produção poética, autoriza-nos a sublinhar a crença de que os distintos momentos da criação dos heterónimos — no que toca quer à conceção literária, quer ao pensamento teórico, estético e até político — nos dão provas mais do que suficientes da sua extraordinária aptidão literária para germinar desdobramentos poéticos urdidos por uma sucessão interpolada de símbolos, originariamente dispersos num vasto horizonte cultural, de ocidente a oriente.

Pessoa inventou muitas pessoas, muitos crânios e muitas vidas. Sem dúvida, é notável a sua habilidade para confabular, desde tenra infância<sup>42</sup>, personalidades que habitavam dentro do seu complexo e cominuído universo psíquico:

[...] Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?  
Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa!  
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!  
Génio? Neste momento  
Cem mil cérebros se concebem em sonho génios como eu,  
E a história não marcará, quem sabe? [...] (Pessoa, 1992: 136).

A determinada altura da sua vida, já jovem adulto, Pessoa começa a escrever intensamente, sem parar. A necessidade de escrever compulsivamente é imperiosa, assim como a de inventar pessoas, muitas pessoas. Imerso por uma complexidade de novos ideais estéticos, mais modernos, e de um peculiar desejo de rutura com certos padrões literários da altura<sup>43</sup>, porquanto submerso

---

interpelando-os com o tom e o modo que vão do louvor, conforto ou compreensão, à desconfiança e à crítica, ao ataque descabelado que a decepção e o desencanto lhe inspiraram. Por fim, à sátira».

<sup>42</sup> Essa necessidade e capacidade de inventar personagens remontam à infância. Com apenas seis anos, Pessoa faz nascer a primeira e todas elas: *Chevalier de Pas*, literalmente *Cavaleiro de coisa nenhuma*, quiçá um conhecido inexistente, em francês, a língua que ele falava com a sua culta mãe, Maria Madalena, que foi quem também ensinou o poeta a ler e a escrever.

<sup>43</sup> Antes de mais, Modernismo é tão-só o resultado de uma complexa evolução herdada pelo Simbolismo. Pessoa defendeu, no seu artigo sobre a nova poesia portuguesa, e de forma bem explícita, a hipótese de que uma obra de arte pode antecipar um estado sociocultural. Ora, o *Orpheu* parece ter despontado como a marca viva desta hipótese. Isto é, pode ser visto como o “momento histórico” de rutura a partir do qual a modernidade/modernização sociocultural teve início. Para Pessoa, o ideal órfico sintetiza-se em «criar uma arte cosmopolita no tempo e no espaço. [...]». Por isso a verdadeira arte moderna tem de ser maximamente desnacionalizada — acumular dentro de si todas as partes do mundo. Só assim será tipicamente moderna» (Pessoa, 1966: 113). Por fim, apela: «Que a nossa arte seja uma onde a dolência e o misticismo asiático, o primitivismo africano, o cosmopolitismo das Américas, o exotismo ultra da Oceania

num contexto de grande fervor cultural, o jovem poeta aspira granjear uma nova estrutura para a sua escrita poética, embrenhada por um compasso de grandes transformações e inovações rítmicas, ultrapassando os limites formais do cânone literário ocidental<sup>44</sup>, algo que acabará por reverberar nas vanguardas estéticas e, conseqüentemente, no processo de criação da intrincada galáxia heteronímica.

Procuremos contextualizar o Portugal da época, onde é notório o sentimento de crise profunda herdado da Geração de 70, experiência que por si mostrou a não adaptação dos portugueses ao espírito moderno e ao progresso cultural alentado em toda a Europa. “Além disso, [...] ter um pouco de Europa na alma funcionava praticamente como divisa, pela qual todos os actos estéticos deviam ser concebidos com «carácter europeu», [...] este querer-ser-europeu”, refere Ana Nascimento Piedade (1994: 36), uma época notadamente marcada pelo nascimento de novas correntes ideológicas, num contexto europeu que “começava por ser a «região civilizada» por excelência, que dava «o *tipo* e a  *direcção* a todo o mundo»” (*ibid.*), particulariza a autora<sup>45</sup>.

Num outro domínio de reflexão, com uma das mais pertinentes observações sobre esta matéria, afirma Dionísio Vila Maior (2012: 168-169):

De facto, no âmbito mais alargado dos estudos modernistas, os posicionamentos de Almada Negreiros, Mário de Sá-Carneiro e Fernando Pessoa podem a este nível considerar-se axiais. E, ao colocar-se o problema da crise de valores nos termos em que estes autores o desenvolveram, mais facilmente se poderá equacionar a *decadência* geral europeia a que os modernistas portugueses não foram indiferentes; nesta linha de pensamento, importa sublinhar o relevo de um deles, um *outro eu* de Fernando Pessoa: Jean Seul de Méuret. Nesse sentido, pode, desde logo, identificar-se neste *outro eu* a íntima relação entre a sua visão crepuscular da civilização ocidental e a apreciação crítica de teor moralista e satírico que, nos inícios do século XX, apresenta da cultura francesa – então o garante artístico e literário dessa civilização.<sup>46</sup>

---

e o maquinismo decadente da Europa se fundam, se cruzem, se interseccionem. E, feita esta fusão espontaneamente, resultará uma arte-todas-as-artes, uma inspiração espontaneamente complexa [...]. (*id.*; *ibid.*).

<sup>44</sup> Importa ainda lembrar que o avanço tecnocientífico e o desejo de rutura com os antigos valores morais e estéticos tendiam a explodir no início do séc. XX. Assim, a velocidade das transformações sociais gerava uma viragem cultural que viria a impulsionar o desejo de se projetar para lá do seu tempo e das limitações naturais dos períodos antecedentes, como se de uma vitória apoteótica do homem moderno se tratasse.

<sup>45</sup> E prossegue: «Este ponto de referência fundamental e obrigatório era também sinónimo de uma dupla meta, duplamente essencial: o desejo de universalidade impondo a superação das limitadas fronteiras portuguesas e, simultaneamente, uma vontade de ruptura com a literatura do passado, sugerindo uma viagem rumo ao futuro e ao inteiramente novo. [...] O nacionalismo modernista, essa ideia patriótica, na expressão do poeta de «Hora Absurda», surge filosoficamente como «uma consequência de encarar a sério a arte e a vida», revelando a implicação fundamental que para o artista moderno, ambas têm. Por outro lado, este nacionalismo reflecte lucidamente sobre a radical gravidade da tarefa estética, a qual não deve ter nenhum critério exterior à própria arte, mas conservar como única finalidade «aumentar a autoconsciência humana» (*id.*: 36-37).

<sup>46</sup> E não é de esquecer o que o investigador nos diz, a propósito do Modernismo Português com ênfase na tónica da «criação de uma arte cosmopolita», como vemos nesta passagem: «Entretanto, os problemas da manifestação estética do nosso primeiro Modernismo colocam-se sobretudo num outro plano, este não directamente assumido como

A heteronímia, sucessivamente envolta numa plenária “crise do sujeito”<sup>47</sup>, foi, sem dúvida, um passo para a modernidade, um fenómeno que veio assinalar um novo momento da poesia portuguesa, influenciando doravante o espírito da época. Entre o poeta e a sua obra, há um laço que se entretece, ora com conceitos de vanguarda nascidos em período de espoletamento de uma Guerra mundial, ora com o que eram consideradas as consciências literárias dentro do costume lusitano do século XIX. Assim, a poesia de Fernando Pessoa, vista como isenta de grandes inquietações sociais, reverberou não só uma nova linha de pensamento literário único como também as grandes preocupações de uma sociedade muito peculiar, em pleno início do século passado<sup>48</sup>. Leia-se a pertinente observação em causa:

Assim, se Pessoa (quer pela voz ortónima, quer pelo discurso heteronímico, ou semi-heteronímico) se mostrou atento ao desassossego geral que caracterizou o seu tempo, também o evidenciaram, *cada um a seu modo*, Almada, Sá-Carneiro e Ferro, conscientes da intensidade dos estímulos que o homem europeu dos inícios do século XX recebia do meio em que se encontrava, da mudança que se fazia sentir a todos os níveis da civilização, assim como sinais que apontavam para uma situação de perturbação generalizada (Vila Maior, 2003:47).

Sendo assim, podemos para já aferir que cada heterónimo advém de uma reduplicação de uma consciência que se estrema numa nova perceção intelectual, qual motor que desagrega uma matriz metafísica que inclui o eterno mistério da existência numa amálgama de sensações muito diversas, a saber: desassossego, tédio, fadiga, que ao mesmo tempo é algo que se torna propulsor ativo para a criação de um conjunto de novas contingências da vida. Contudo, sob o ponto de vista

---

substrato expressivo-ideológico de natureza nacional. E esta circunstância não pode deixar de pesar, quando se trata de avaliar o domínio em que mais visivelmente transparecem as linhas do primeiro Modernismo português: o da abertura às novas estéticas europeias; [...] neste caso a geração do *Orpheu* não pode ser pensada à margem de um específico enquadramento estético-literário que se traduz numa dinâmica de acção, reacção e assimilação das novas referências do Modernismo europeu, com as quais os representantes daquela geração entram sem sintonia» (Vila Maior, 1996: 66-67).

<sup>47</sup> Não é inoportuno, convém sublinhar, o extenso estudo que Dionísio Vila Maior (2003: 45-84) desenvolve em relação a Pessoa, Almada, Sá Carneiro e Ferro, de «uma profunda consciência da crise», que se desdobra em múltiplas leituras no sentido de clarificar esta problemática moldura, «como a *crise do sujeito* no âmbito da produção teórica, programática e estético-literária daqueles quatro autores».

<sup>48</sup> No ensaio “Os modernistas e a (des)construção do ineludível” (2015: 34), Dionísio Vila Maior traz a lume a noção de uma crise geral em que a sociedade nos anos imediatamente anteriores à I Grande Guerra vivia, aflorando que «variavelmente, aliás, Pessoa (ortónimo, ou pela voz de outros eus) aprecia negativamente os traços que caracterizam o final do século XIX e as primeiras duas décadas do século XX: degradação social, alienação e cansaço, [...] sobrevalorização do espírito prático e da técnica em todos os domínios (o tecnológico, industrial e militar, inclusive (*op. cit.* Pessoa, 1966: 278); (*op. cit.* Pessoa, 1986a: 66); conseqüente escassez imaginativa (*op. cit.* Pessoa, 1986c: 96), engano civilizacional e perda do respeito pelo passado (*op. cit.* Pessoa, 1986b: 761, 928) — salienta, de novo, pela voz de Bernardo Soares».

ontológico, em primeira instância constatamos que essa dissemelhança interna compromete a matriz do processo de heteronimização e a propriedade transcendental que é invocada, porquanto conjectura-se que tais pluralidades virtuais darão origem aos heterónimos.

Mas como ampliar teoricamente este discernimento da multiplicação autoral — que não raro atinge uma profunda e pertinaz reflexão —, apesar dos limites da sua ocorrência quando se assomam como credíveis na escrita? Acorre-nos, assim, as palavras escritas num frutífero e pertinente prefácio de Richard Zenith, cujo objetivo é apresentar (confrontar) a(o) leitor (n)o que de mais íntimo a problemática da heteronímia suscita:

Alguns estudiosos afirmam que os heterónimos representam uma negação radical do próprio *heteronimizador*. De facto, eles eram um ato supremo de autoafirmação. Uma vez que, na opinião de Pessoa, não existe um eu (self) atribuído, preexistente, ele não poderia muito bem negá-lo. O evangelho de Pessoa para nós não era que deveríamos dividir-nos arbitrariamente num bando de personalidades conceitualmente fantásticas, mas sim deveríamos deixar de lado o eu (*self*) falsamente singular (junto com a falsa segurança que ele promete) e a miríade de eus (*selves*) que somos por natureza (Pessoa, 2013b: 15-16).<sup>49</sup>

José Gil (1987), por sua vez, ancorado na ontologia deleuziana, aclara outra ideia sobre o estatuto ficcional de “heterónimo do ortónimo”, porquanto para o filósofo teríamos “a personalidade da personagem” que desembocará no cumprimento da heteronímia e na teoria dramática, uma ilação que recai cabalmente n’A poética dos retratos de grupo.

Neste sentido, quer Zenith quer Gil, ou qualquer outro hermeneuta e/ou crítico deleuziano, trazem-nos a ideia de que, por mais enraizados que estejamos numa certa familiaridade com a produção pessoana, qualquer leitura deste complexo tecido trar-nos-á a impressão de que é necessária uma intelecção interna do dilema basilar da heteronímia e, portanto, ajudam-nos a apanhar o fio irradiador que ilumina as encruzilhadas e labirintos desta problemática que a uniformidade do paradoxo institui no eterno *drama em gente*.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Versão na língua original: «Some scholars contend that the heteronyms represent a radical negation of the heteronymizer’s own self. In fact they were a supreme act of self-affirmation. Since, in Pessoa’s view, there is no given, preexisting self, he could not very well negate it. [...] Pessoa’s gospel to us was not that we should arbitrarily split ourselves into a bevy of conceptually fantastical personalities but that we should let go of the falsely singular self (along with the false security it promises) and the myriad selves we are by nature». (Tradução livre).

<sup>50</sup> Abundantemente conhecida, a expressão tem até hoje servido como título e epígrafe de inúmeros artigos e ensaios sobre Fernando Pessoa. Empregue pelo próprio Pessoa, a célebre frase acabaria por se tornar como sinóptica de toda a sua obra. É compreendido que não se pode analisar a obra de nenhum dos heterónimos de Pessoa sem termos em consideração a intrínseca mitologia ligada aos mesmos, à sua origem, identidade e intrincada estrutura relacional. Uma carta publicada no número 49 da Revista *Presença*, em Junho de 1937, integrava, a par da marcante “Tábua Bibliográfica” (1928), texto publicado nove anos antes no número 17 da mesma revista, um crucial testemunho do

Retorno a mim. Alguns anos andei viajando a colher maneiras — de — sentir. Agora, tendo visto tudo e sentido tudo, tenho o dever de me fechar em casa no meu espírito e trabalhar, quanto possa e em tudo quanto possa, para o progresso da civilização e o alargamento da consciência da humanidade. Oxalá me [não] desvie disto o meu perigoso feito demasiado multilateral, adaptável a tudo, sempre alheio a si próprio e sem nexos dentro de si (Monteiro, 1985: 43).

Cabe-nos reparar que os tópicos da ausência de sujeito e da imaterialização criada pelo fingimento são apelantes no plano da teoria da literatura. Ora, embora Pessoa seja tudo menos extemporâneo ao querer ver tudo e sentir tudo, este fenómeno metalinguístico acabará por se (con)fundir no “perigoso feito demasiado multilateral adaptável a tudo”, uma premência levada até às últimas consequências, deixando o próprio de ser efetivamente uma pessoa para passar a ser várias, ou talvez nenhuma.

Pessoa assume o seu vínculo à conjuntura histórica que inaugura o século XX. Não só, mas também lhe adita o dado de ser comum ao tempo, o que lhe concede acima de tudo um ‘eco’ universal. Por outro lado, nesta adaptação a tudo, e já regressando “a si mesmo”, podemos ver no poeta um traço inconfundível: a ressonância deste processo fragmentário confere a busca por “representá-lo do melhor modo possível, [visto que] somente a ele coube dar-lhe forma emblemática, por meio dos heterónimos (Moisés, 1998:103).

Se por um lado a poesia moderna é um veículo de discordância e intervenção, porquanto reproduz o homem de modo fracionado e vivendo um mundo atormentado pela crise do sujeito, por outro lado, Pessoa introduz a poesia moderna em Portugal (também) servindo-se do recurso à criação heteronímica, levando-a ao extremo, como uma forma de separação e ausência de homogeneidade. Portanto, em Pessoa é manifesta “a despersonalização da lírica moderna, pelo menos no sentido que a palavra lírica já não nasce da unidade de poesia e pessoa empírico, como haviam pretendido os românticos” (Friedrich *apud* Gomes, 1985: 10).

Numa primeira abordagem é exequível, embora subtilmente, uma aproximação entre o interlocutor e Pessoa, embora nas três “pessoas” heteronímicas, apenas Caetano e Reis (ao contrário de Campos)<sup>51</sup> estejam declaradamente aludidos:

---

poeta a respeito da definição deste prodígio dramático, vulgo fenómeno heteronímico, que o poeta partilhou em cartas com os companheiros da feitura modernista.

<sup>51</sup> É sabido que Álvaro de Campos parece ter sido o mais idóneo e revolucionário de todos os heterónimos, com um porte digno de um “dandy de estirpe maldita” (Pizarro, 2012b:14), a expandir-se com diferentes efetuações sobre inclusão na realidade literária e social do grupo. Richard Zenith aponta tal razão para o facto de “a sua biografia ser mais desenvolvida” (Pessoa, 2007b:15), e também de Fernando Pessoa ser “o mais jovem e o mais prolífico” dos heterónimos criados, conclui Pizarro (Pessoa, 2012b:14).

Estimei bastante saber que o Alberto Caeiro tivesse escrito uma poesia, porque me deixou ver que êle ainda escreverá mais do que o “Guardador de Rebanhos”, o que é deveras agradável para nós que o conhecemos e o admiramos.

Estou deseioso de ler a sua última poesia, bem como as odes de Ricardo Reis. Não se esqueça de mas enviar. Bem sabe que esses três personagens os tenho numa grande admiração e que sempre espero com ansiedade novas produções (Pessoa, 1996: 205-206).

Todavia, no excerto seguinte, parece haver uma contraversão da leitura anterior, onde podemos atestar a introdução da figura pessoana e as escolas literárias nas quais o próprio poeta se assumia como acérrimo militante:

Diga ao Fernando Pessoa (não sei se você o conhece), que se não esqueça de concluir os «Passos da Cruz», que o paúlismo os reclama, e exige que os conclua. É necessário pois que abandone por dias as tais teorias sociológicas para regressar um pouco á forma-côr! Diga-lhes (sic) isto, que êle certamente pensará um pouco e então, com alguma boa vontade, torna-se novamente o mestre Pessoa, o chefe do interseccionismo (*ibid.*).

Embora não altere a coerência da intuição basilar destas “teorias sociológicas”, é facto de que o mundo em crise é apresentado por um sujeito lírico que não mais concorda com o sujeito empírico, pois este sujeito lírico aparece repartido, qual poeta fingidor, que consequentemente gera uma cisão entre ambos os sujeitos, um postulado que remonta ao esteticismo de Nietzsche e à tradição platónico/aristotélica. Assim, Fernando Pessoa confirma que “por trás das máscaras involuntárias do poeta, do raciocinador e do que mais haja” (Pessoa, 1980a: 211), ele próprio se assume fundamentalmente como um dramaturgo. Para o poeta, os heterónimos são personagens dramáticas sem um contexto específico que o levam, segundo o próprio, a ir “mudando de personalidade” (*ibid.*) e a desenvolver-se “na capacidade de criar personalidades novas, novos tipos de fingir que compreend[e] o mundo, ou, antes, de fingir que se pode compreendê-lo” (*ibid.*).

A esse nível — e não meramente anedótico, ora entre uma fábula ou uma ficção — a interpretação de João Gaspar Simões sobre a obra de Fernando Pessoa amalgama-se noutra explicação da génese psicálgica e psicológica da heteronímia, pelo que, segundo o conhecido crítico, tais motivações provêm de uma ordem meramente heterogénea, a saber, no complexo de Édipo, bem como no fatalismo nacional e racial, etc., antinomias que vêm a ser sucessivamente apontadas por Pierre Hourcade, Casais Monteiro e Jacinto do Prado Coelho.

É, aqui, oportuno enfatizar a reflexão de Dionísio Vila Maior (1994: 89) quando discorre sobre alguns pontos de vista que inscrevem a explicação da heteronímia e o leque de possibilidades equipolentes e dialogicamente estruturadas num axífero de *eus* que o investigador designa de *les*

*uns et les autres* e que se desdobra em “graus variáveis de leitura, susceptíveis, por isso, de configurem um multimodo campo operatório”:

[...] Infere-se, portanto, que as facilidades de aceitação da ânsia em alcançar o Todo, o absoluto, experimentada, ma palavra poética, pelo *eu* pessoano, decorrem não tanto de uma dinâmica de leitura que considere este *eu* irrefragavelmente estilhaçado *a priori*, mas das motivações que lhe presidem (o desejo de, pelo desdobramento, nos heterónimos, concretizar atitudes literárias, «forças vivas», e de, pela tentativa de uma redefinição do *eu*, que repousasse em bases novas, abraçar um *eu* ainda mais global), e que obrigam a descortinar, na heteronímia, uma dimensão quase deífica (*id.*: 97).<sup>52</sup>

Assim, descomedidos pelo fenómeno heteronímico, num impulso desesperado, alguns destes exegetas da obra pessoana tentam dar uma interpretação menos positiva, não levando muito a sério tal prodígio do poeta. Quem aqui surge com um polémico artigo no semanário *Átomo*<sup>53</sup> é Gaspar Simões, texto que, por sinal, crispou visivelmente a opinião de Casais Monteiro (Pessoa, 1986b: 161), onde passamos a transcrever:

Pois bem: estou absolutamente convencido de que todos nós somos vítimas de um mesmo erro, e não me excludo do número dos mistificados. F.P. não quis ser outra coisa senão isso mesmo: um mistificador. E nós, seus críticos, negando-nos a aceitá-lo como ele queria, afinal, que o aceitássemos, prestámo-nos a um jogo perigoso. Lá, do Além de onde ele nos olha, a nossa atitude de investigadores sérios e conscienciosos do seu “drama em gente”, deve constituir para ele o mais estupendo motivo de chofa. Caímos na armadilha. Fomos realmente burlados, como foram burlados os seus amigos para quem ele preparou, de peito, a grande “palhaçada” dos seus heterónimos.

Perante tal indignação de C. Monteiro, como se de algo terrivelmente soez se tratasse, não parece justo para com Gaspar Simões, autor que dedicou mais de 700 páginas à biografia de Pessoa, condenar a crítica que o mesmo faz sobre tal fenómeno literário, que até hoje é motivo de acesa discussão dentro do presuntivo mundo “patológico-literário” pessoano. Com implacável lucidez, Eduardo Lourenço consagra o sentido desta formulação, escrevendo:

---

<sup>52</sup> Ora, esta reflexão sobre a problemática da heteronímia é fundamentada com testemunhos de vários críticos pessoanos a quem Vila Maior (*id.*: 95-99) faz referência numa clara divisão, que o autor não se coíbe em esclarecer, incidindo de um lado «em especial, nas reflexões feitas por Eduardo Lourenço e por Carlos Felipe Moisés, facto este tanto mais significativo quanto é certo tratar-se de dois exegetas nucleares de Pessoa», que se juntam a outros teorizadores em cujos «enfoques explicativos [...] baseados frequentemente nas afirmações (muitas vezes ambíguas) de Pessoa [...] não constituem um conjunto homogéneo, não eliminando, assim, do horizonte da heteronímia a possibilidade de a individualizar com perspectivas particulares». Mais do que «entronizar» ou «sonegar» qualquer uma delas, Vila Maior reconhece em todas um ângulo de interpretação no seio da «multiplicidade» dos sujeitos líricos e do desdobramento dos «*eus* poéticos heteronímicos».

<sup>53</sup> A par deste semanário, J. Gaspar Simões colabora ainda com os periódicos *Jornal da Noite*, *Sol*, *Diário do Norte*, *Diário Popular*, *Jornal do Comércio* e *Jornal de Letras* e nas revistas *Seara Nova* e *Vértice*. A sua atividade de crítico estende-se ao Brasil, publicando em jornais como *O Jornal*, *O Estado de São Paulo* e *A Manhã*.

É, por outros motivos, a conclusão de M. Sacramento: “Esclarecido o significado que a heteronímia teve na sua obra, esqueçamo-la; passemos a considerar e a usar os nomes de Alberto Caeiro, Álvaro de Campos e Ricardo Reis como meros títulos da obra — no género, por exemplo, do que deu nome à Lírica de João Mínimo Garrett... Se tudo isso fosse necessário (e foi) para que a sua obra hoje exista tal qual é, vai sendo tempo de lhe retirar esses andaimes... recolhamo-los a um museu de literatura e, quando disso se trate, falemos criticamente deles com sinceridade com que aqui o tentámos”. Note-se que, Casais Monteiro não esteve longe desta tentação. Mau grado as reticências que o processo heteronímico lhe sugere (na linha de Régio, que é afinal a primeira fonte de contestação da seriedade e alcance da heteronímia...), Jacinto do Prado Coelho opõe-se nitidamente a G.P. e a M. S.<sup>54</sup> e se considera a justo título que a compreensão da poesia de Pessoa se liga à compreensão do fenómeno heteronímico (Lourenço, 2003: 208).

A dificuldade em compreender a obra de Pessoa está legitimamente relacionada a uma complexidade em aceitar que estas personagens não nascem de um drama, mas sim de poemas, pois “as pessoas, que toleram toda a espécie de mentiras indignas na vida real e toda a espécie de realidades indignas, não suportam a existência da fábula. E isso é a obra de Fernando Pessoa: uma fábula, uma ficção” (Paz, 1992:19).

Porém, a heteronímia patenteia uma contextura simbólica da relação do eu com o seu outro. A partir daqui, podemos afiançar a presença de uma extensão psico-poética da heteronímia que transpõe pareceres críticos e outras ironias ao conceber, como resultado do agravamento dessa ironia na escrita poética, uma variação psíquica do conceito romântico de censura. Estamos, portanto, perante uma inflexão que integra a edificação figurativa do eu como instante de ponderação psico-poética da forma, fator que elucida a tessitura heteronímica não como proveniência da poesia lírica, épica ou dramática, mas, sim, como uma aglomeração de aspetos individuais a cada género, que reemergem sob o formato de drama em gente.

Não há aqui lugar para detalhar o processo desse esclarecimento psico-poético que paira sob um fantasma alteronímico<sup>55</sup> que, sincronicamente, transita e se prolifera nos mais distintos estágios (estilos) do *eu*. A este propósito, torna-se significativa uma reflexão de Dionísio Vila Maior (1994: 146) que passamos a evocar:

---

<sup>54</sup> Sobre tal oposição (Coelho *apud* Lourenço, *id.*; *ibid.*) declara o seguinte: “Discordo, além disso, da maneira displicente como Sacramento encara os heterónimos, vendo nele produtos arbitrários, desprovidos de sinceridade que P. na célebre carta a Cortes-Rodrigues de 19-1-1913, lhes atribui” (Apêndice à 3ª ed.).

<sup>55</sup> Não é de estranhar, por isso, que esta questão, conquanto inserida numa linha pautada pelo pensamento bakhtiano, seja evidenciada por Dionísio Vila Maior (1994: 147) como «uma perda da identidade do *eu* (concebido como uno e monológico), devedor, aliás, de um processo não raro revestido de ‘perecimento’ desse *eu*». Com efeito, o processo alteronímico em sentido filosófico-semiótico, para além de nos remeter para a problemática do dialogismo, aloja-se também na «valorização da *alteridade* estética», conforme não deixa ainda de notar Vila Maior (*id.*: 38): «O que nos parece significativo nesta ideia é não só a postulação de uma determinada concepção do ser humano em geral, desdobrado entre um *eu* e um *tu* — e onde este *tu* (o *outro*) desempenha um papel nuclear —, mas ainda um outro facto: o de Bakhtine apontar para a superação das limitações inerentes a ele mesmo, privado desse *outro*, ou seja que o aceite como uma indivisa realidade egótica».

Pode dizer-se, pois, que, como os heterónimos, encontramos-nos numa etapa crucial de clarificação da alteridade pessoana e de uma fundamental atitude de índole estético-literária que a ela se liga: a que marca o flagrante desdobramento do sujeito poético, quando está em causa a representação literária de motivações alteronímicas, inspirada na capacidade desse sujeito para se multiplicar pelos mais diferentes níveis temporais.

Contudo, a possibilidade de apreender o sujeito da obra não assoma apenas como quimérico na composição que, qual poeta romântico, se exterioriza como forma ecuménica do poema, do drama, ou até do romance. Deste modo, o processo concreto da estrutura simbólica que constitui o universo psíquico de um eu-heterónimo, abolindo com tal gesto a entrada no reino da compreensão da heteronímia, e em jeito de elucidação para esta passagem da estrutura psíquica do eu para a obra, poderá ser encontrado numa das várias cartas de Pessoa enviadas a Casais Monteiro (Pessoa, 1986a: 199):

[...] A origem dos meus heterónimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurasténico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenómenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registo dos seus sintomas. Seja como for, a origem mental dos meus heterónimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação. Estes fenómenos — felizmente para mim e para os outros — mentalizaram-se em mim; quero dizer, não se manifestam na minha vida prática, exterior e de contacto com outros; fazem explosão para dentro e vivo — os eu a sós comigo. Se eu fosse mulher — na mulher os fenómenos histéricos rompem em ataques e coisas parecidas — cada poema de Álvaro de Campos (o mais histericamente histérico de mim) seria um alarme para a vizinhança. Mas sou homem — e nos homens a histeria assume principalmente aspectos mentais; assim tudo acaba em silêncio e poesia [...].

É neste constructo irónico, donde provém uma reflexão psico-poética da heteronímia, que vemos nascer o fingimento histericamente desarvorado do poeta, conceito que Bachelard (1978: 271) também procurou abarcar, quando afirma que “estariamos enganados se vissemos apenas uma simples referência aos hábitos da linguagem que nomeiam objetos novos servindo-se de comparações com objetos comuns. Aqui os nomes pensam e sonham, a imaginação é ativa”. Ou seja, o modo como o sujeito é capaz de produzir a composição de um tempo psíquico que amplifica a sua autoridade e veemência segundo a interdição ao ímpeto reservado a esse indesvendável tecido histero-neurasténico.

Seriam muitos outros os aspetos que poderíamos considerar para este subcapítulo do nosso estudo, analisando a riquíssima correspondência pessoana em conexão com a heterónima e os respetivos dramas desta multidão. No que de concreto há, para já, a concluir (neste contexto) sobre os heterónimos, concordamos que todos eles (incluindo os semi-heterónimos, menos conhecidos,

mas que, como se sabe, são imensos) se moldam a diferentes nuações e mutações nas formas com que Pessoa tentou equilibrar as suas sucessivas crises, entre muitos outros tumultos e proveniências criadoras que lhe atormentaram a existência. Porém, e até hoje, esse é um molde irrepetível que veio a definir uma das mais misteriosas inovações no seio da literatura em língua portuguesa. A sua admirável capacidade de se reinventar estendia-se a uma espécie de “jargão” único irrepetível, como explica Enrico Martinez:

Fernando Pessoa diverte-se a usar a polissemia da linguagem, ao criar efeitos paradoxais através da repetição numa frase dos mesmos termos com sentidos diferentes, ou através da sucessiva afirmação e negação das mesmas palavras; num jogo de iteração e oposição, sublinhado pelas reticências finais, encontra-se na carta 7, relativamente às palavras admirável, sentido e vulgar: «Admirável o seu poema “Velha História” — mas admirável no sentido, philologico e humano, de digno de se admirar e não no sentido vulgar de não ter sentido senão o vulgar...» (Pessoa, 1998: 43).

Diante de muitas outras citações e contribuições que ficam de fora, estudos que em muito poderiam ilustrar o que expusemos previamente sobre a esfera pessoana, por uma questão metodológica não as incluiremos, mas tencionamos, contudo, visitar noutros capítulos desta tese. Julgamos estar mais aptos para, de agora em diante, observar fatores revelados, implícita ou explicitamente, que nos servem de chave para abrir novas possibilidades para a reconstrução de uma nova (in)definição de Pessoa. Desta análise, de um “território e crise” pessoanos, entre heterónimos, semi-heterónimos e ele mesmo, partimos da premissa de examinar estas áreas na senda de recriar e, por fim, concorrer para um novo olhar para essa base sagrada — às vezes obsoleta — e assim, também nós, contribuirmos para essa plurivocidade de um modelo que se torne elucidativo e conciliador.

Pessoa transfigura e recria um poeta em vários poetas, como se de uma especial metamorfose tratasse: de poeta dramático facilmente passa para a poesia lírica. Vai mais longe quando decide ser o poeta fingidor, que finge que é dor, uma dor que diz seriamente sentir, sentimento que transverte cada conjunto desses múltiplos estados da sua alma para o que mais se aproximam em cada uma dessas *personas*.

E, como já vimos, todas elas com estilos e sentimentos que podem ser bastante díspares, principalmente com os da poesia na primeira pessoa, conquanto “assim se terá levado a poesia lírica — ou qualquer forma literária análoga em sua substância à poesia lírica — até a poesia dramática, sem, todavia, se lhe dar a forma de drama, nem explícita nem implicitamente” (Pessoa, 1986a: 86). Enrico Martinez, por sua vez, defende que a “a tendência para a provocação e para a

representação «teatral» dos heterónimos encontra-se na primeira fase das relações epistolares com os directores da *presença*. Porém, à medida que o tempo passa, Pessoa começa, a pouco e pouco, a querer sair do jogo” (Pessoa, 1998: 42).

Por fim, entre os vários aspetos que aqui não foram nomeados — por razões de limite de espaço —, importa lembrar o marcado impacto que o poeta desencadeou entre os mais variados interlocutores que usufruíram da uma obra sobejamente marcada por uma intensa atividade literária. Entre as cartas e outros meios de comunicação, essa frequente comunhão com amigos, uns mais distantes do que outros, desde Alfredo Guisado a Armando Côrtes-Rodrigues, mas principalmente com Mário de Sá-Carneiro (aquando do seu périplo pela sedutora cidade de Paris)<sup>56</sup>, considerada uma das mais fascinantes trocas de correspondência<sup>57</sup>, são até hoje grandes referências para o contributo exegético da produção pessoana.

Deste modo, Fernando Pessoa traça um significativo caminho que viria a influenciar grandes vultos da literatura em língua portuguesa, um papel decisivo numa trajetória de vaticínio, materialização e evolução do estatuto do heterónimo (heteronímia) que outrora teria como embrião uma análoga cumplicidade com um drama que envolve todas “essa gente”.

---

<sup>56</sup> Não só a amizade de Pessoa com Mário de Sá-Carneiro, a obra de ambos também representa critérios que subordinam algumas linhas de aproximação (estético-literária) e fortes laços criados entre ambos. As observações de Ana Nascimento Piedade (1994: 77-79) parecem-nos particularmente pertinentes quando a investigadora assegura que «tal justifica-se pelo temperamento predominantemente poético de Sá-Carneiro, alheio em absoluto a qualquer ordem ou sistematização lógicas, como ainda pelo forte ascendente que, de facto e até por isso, Pessoa exercia sobre o amigo. [...] A *questão estética* em Mário de Sá-Carneiro começa por reflectir estes mesmos traços gerais. Exacerbar, exceder, ultrapassar-se são expressões que se lhe adequam, especialmente, não só em termos mais amplos de uma certa atmosfera e tom específicos, mas relativamente à diversidade de facetas que a compõem e que surgem integradas nestes dois últimos aspectos».

<sup>57</sup> A este propósito, lembremos o que Enrico Martines confirma sobre cartas entre Fernando Pessoa e os directores da *Presença* (Cf. Pessoa, 1998) e a coleção de manuscritos de Fernando Távora que, segundo aquele estudioso, «guarda vários testemunhos do diálogo epistolar entre Raul Leal e os representantes do chamado “segundo modernismo”». E acrescenta: «Depois das missivas trocadas com José Régio, publicadas no número 12 da *Pessoa Plural*, apresenta-se aqui outro conjunto documental, cuja maior parte testemunha das relações entre Raul Leal e João Gaspar Simões, outro diretor-fundador da *Presença*. [...]. Os diversos temas tratados têm sobretudo a ver com uma avaliação da figura de Fernando Pessoa e com a situação de Raul Leal enquanto intelectual isolado. [...] Destacam-se algumas ideias expressas por Leal em desacordo com João Gaspar Simões, refutando a suposta intenção mistificadora presente nas atitudes mais arrojadas e nos escritos mais agressivos do heterónimo Álvaro de Campos, contradizendo a possível influência da eventual homossexualidade platónica de Fernando Pessoa na concepção, que Simões presume “maternal”, dos heterónimos, e impugnando a sua interpretação da despersonalização pessoana como percurso de progressiva espiritualização, antes sugerindo que se tratasse de uma queda da dimensão espiritual para uma vida de sensações terrenas e carnaís, em Pessoa todas reprimidas e sublimadas na sua vida mental» (Martines, 2018: 143-236).

### 1.3. *O mapa astral em falta*

A vida e obra de Fernando Pessoa confrontam-nos com avultados desafios sempre que se queira estabelecer certos factos de forma exata, já que as incertezas, entre muitas outras contingências com que a investigação nos deixa até hoje, são efetivamente muitas. Estas dúvidas começam logo com os diversos escritos não publicados, e deixados de forma desordenada, por parte do poeta. Para nós, contudo, este aspeto, embora relevante, está longe de ser o mais importante no tratamento da questão central, foco da nossa investigação, e, em particular, da problemática que iremos desenvolver neste subcapítulo.

Graças ao seu espólio<sup>58</sup>, onde figuram várias centenas de textos sobre estudos dos astros, estrelas, corpos celestes, constelações e temáticas afins, constam fragmentos que incluem inúmeras notas astrológicas e diversos cálculos feitos pelo poeta, “aproximadamente dez por cento dos cerca de vinte e sete mil fragmentos que se conservam no espólio de Fernando Pessoa dizem respeito à Astrologia. Entre temas como Tarot, I Ching, Numerologia, Alquimia, Cartomancia, Cabala, Geometria Sagrada, Maçonaria<sup>59</sup>, ela surge como a área esotérica mais desenvolvida pelo poeta”, confirma Paulo Cardoso (1991: 18)<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. Bibliografia do nosso estudo, em “Biblioteca particular de Fernando Pessoa”, também disponível em suporte digital/online em <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/index.htm>> (último acesso em abril de 2021).

<sup>59</sup> Para podermos ter uma noção concreta do acrescido interesse de Fernando Pessoa em quesitos maçónicos e rosacruicianos, consideramos relevante observar os títulos que encontramos na sua biblioteca pessoal. Praticamente todos em língua inglesa — alguns, muito poucos, em língua francesa e apenas um exemplar em língua portuguesa —, no seu espólio contam-se um total de 17 obras sobre estes temas, a saber (numerados e por ordem alfabética): (1) Blavatsky, Helena Petrovna, *Les origines du rituel dans l'église et dans la maçonnerie*, Paris, Adyar, s/d; (2) Bournand, François, *Histoire de la franc-maçonnerie: des origines à la fin de la révolution française*, Paris, H. Daragon, 1905; (3) Cahill, E., *Freemasonry and the anti-christian movement*, Dublin, M. H. Gill & Son, 1930; (4) Castells, F. de P., *Our ancient brethren the originators of Freemasonry*, London, A. Lewis, 1932; (5) Gaston-Martin, *Manuel d'histoire de la Franc-Maçonnerie Française*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1932; (6) Gibson, John George, *Builders of man: the doctrine and history of masonry or the romance of the craft*, Newcastle-Upon-Tyne: The Northumberland Press, s/d; (7) Grantham, J. A., *An introduction to Mark Mansonry*, Buxton, J. E. Clare Devonshire Library, 1934; Hall, Manly P.; (8) *The lost keys of Freemasonry or The secret of Hiran Abiff*, London, Rider and Co., 1931; (9) Essex Master, *An Introduction to Royal Arch Masonry*, London, Rider & Co., 1931; (10) Jennings, Hargrave, *The rosicrucians, their rites and mysteries*, London, George Routledge and Sons, New York, E.P. Dutton and Co., s/d.; (11) *Manual do Franc-Maçõn do Ritual Francez ou Moderno por um Cavaleiro Roza Cruz*, Lisboa, Typ. Maçónica Lusitana, 1905; (12) Newton, Joseph Fort, *The builders: a story and study of Masonry*, London, George Allen and Unwin, 1918; (13) Poncins, Léon de, *Les forces secrètes de la révolution: Franc-Maçonnerie-Judaïsme*, Paris: Éd. Bossard, 1929; (14) *The Scottish Workings of Craft Masonry, Complete and Accurate*, London, A. Lewis, 1898; (15) Waite, Arthur Edward, *The brotherhood of the Rosycross*, London, William Rider and Son, 1924; (16) Waite, Arthur Edward *Emblematic freemasonry and the evolution of its deeper issues*, London, William Rider and Son, 1925; (17) Witemans, Fr., *Histoire des Rose-Croix*, Paris, Adyar, 1925.

<sup>60</sup> De facto, a enorme quantia de obras alusivas a este tema presentes na sua biblioteca pessoal corrobora a tese sobre o papel decisivo da Astrologia na sua vida — facto que permite considerar a circunstância de a sua produção poética

Para a formação do jovem Pessoa — corria o ano de 1908, tendo Pessoa vinte anos apenas e já se percebendo uma certa complexidade nos cálculos que então faz<sup>61</sup> —, certamente contribuíram muitas outras fontes de conhecimento das quais não abdicava. Entre cerca de mais de 220 fragmentos de textos, mais básicos, e cerca de 260 onde se percebe outra profundidade no tema, a par de 318 horóscopos feitos — ao seu país de origem, a amigos seus e, obviamente, a si mesmo, aos seus heterónimos e semi-heterónimos —, entendemos, portanto, que tais estudos e leituras realizadas de obras que abordam as diversas áreas da teoria astrológica contribuíram profundamente para Pessoa se (in)definir como pessoa(s)<sup>62</sup>.

A astrologia fez parte do quotidiano do escritor, que lidava com ela de manhã, à tarde e pela noite dentro, como atestam os diversos cálculos e estudos realizados, com indicação precisa da data e da hora em que foram feitos. Por isso não é completamente o facto de Pessoa ter utilizado mais de 2.000 suportes de papel (num total de cerca de 30.000 documentos) para redigir e desenhar todo tipo de textos astrológicos, desde breves cômputos, listagens e gráficos complexos, até longos textos teóricos e observações práticas, passando pela realização de centenas de horóscopos (Cardoso, 2011: 10).

Como já referimos antes, é notória e notável a importância que Pessoa imputa a esta área do saber esotérico, chegando a criar um semi-heterónimo, Raphael Baldaya, “[...] que iria assinar muitos textos de teor astrológico” (Cardoso, 2011: 11), autor do “Tratado de Astrologia”<sup>63</sup>, um

---

poder ser afetada por isso mesmo. Diretamente ligados a esta área, encontramos cerca de trinta títulos de autores diversos, na grande sua maioria em língua inglesa. Notamos, no entanto, destaque para quatro autores representados com mais de um título, nos quais nos debruçaremos com mais pormenor, a saber (por ordem alfabética): Alan Leo, H. S. Green, George Wilde e Sepharial. Sendo Pessoa um homem muito atento a tudo, esta preferência por parte de Pessoa leva-nos a crer que, à partida, estes nomes estariam possivelmente na lista das figuras mais proeminentes neste campo. Numa das cartas dirigidas ao seu amigo Mário de Sá-Carneiro, Fernando Pessoa (1988a: 182) refere «O carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia», acrescentando o seguinte: «a noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que resumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. Cousa idêntica me acontecera há muito tempo com a leitura de um livro inglês sobre os *Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz*». Pessoa estaria a referir-se a uma obra de Jennings, *The rosicrucians, their rites and mysteries*, da biblioteca, com a cota (0-12). Cf. <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/0-12>>

<sup>61</sup> Paulo Cardoso, reconhecido astrólogo português, relembra o seguinte: «Pessoa deixou nas suas arcas mais de três centenas de cartas astrológicas. É importante lembrar que no início do século XX esta não era uma tarefa simples, embora hoje em dia, através de certos programas informáticos, praticamente qualquer interessado possa calcular um mapa do céu em poucos segundos. As tabelas mais difundidas na época de Pessoa obrigavam a longos e complexos cálculos para se erigir um horóscopo individual. Ainda nos anos setenta, e usando uma calculadora, esse trabalho podia ocupar uma hora, ou mais, se contarmos que não é só necessário obter as coordenadas dos planetas e dos restantes factores que compõem uma determinada figura astrológica, mas também realizar o seu desenho e a correspondente marcação dos chamados “aspectos astrológicos”» (Cardoso, 2011: 12).

<sup>62</sup> Numa circular (cf. Espólio. 901-16) emitida com o intuito de propagandear o seu trabalho como astrólogo, o poeta mostra-se disposto a dar consultas e a tornar-se profissional da área, facto que para nós atesta o peso com que abraça a astrologia e a sua posição como aspirante a astrólogo. Também disponível *online* em <<https://purl.pt/1000/1/index.html>> (último acesso em abril de 2021).

<sup>63</sup> *Manual of Astrology, Essays in Astrology* ou, como também é aludido numa das suas notas, *Systema de Astrologia*. Vide documento com a cota 144P-36r (sendo «r» abreviatura de rosto e «V» de verso). Estes escritos encontram-se na

trabalho de vários capítulos onde discorre teorias sobre bases da Astrologia, com textos de natureza mais teórico-científica<sup>64</sup> e articulados com esquemas sobre as várias matérias abordadas. Lembremos o que escreve Baldaya (Pessoa, 1989a: 158):

O horóscopo não relata o que há antes do nascimento, nem o que há depois da morte, embora se possa admitir que aspectos (direcções) em retrocesso, e em sucessão da morte, possam indicar certos fenómenos externos relativos à vida, por assim dizer, pré-natal e pós-mortal do indivíduo. Isto, porém, é duvidoso. A vida é essencialmente acção, e o que o horóscopo indica é a acção que há na vida do nativo. Três coisas não há que buscar no horóscopo: (1) as qualidades fundamentais do indivíduo, quanto ao seu grau íntimo; (2) o ponto de partida social da sua vida; (3) o que resulta dele, e da vida que teve, depois da morte. Tudo, menos isto, o horóscopo inclui e define. Não passemos de que seja apagado e fruste o horóscopo de tal grande artista que foi célebre só depois de morto: o horóscopo indicará qualidades artísticas (em grau que não podemos medir) e indicará obscuridade. Tudo será indicado em abstracto; só uma vidência nossa o poderá concretizar (Tal é o sentido do primeiro apôtoma de Ptolomeu.).

Comecemos por refletir sobre as considerações feitas no fragmento anterior; a partir delas, prosseguirmos com dois pontos que nos parecem lapidares para a análise deste subcapítulo. Por um lado, a forma como tal temática mereceu uma particular atenção de Pessoa no que toca ao estudo dos princípios básicos da astrologia, baseada apenas num calendário solar/gregoriano, como também já vimos anteriormente. Por outro, sendo Pessoa um assumido interessado na Cabala, para além de não se lhe conhecer qualquer interesse no que se circunscreve a este domínio em particular, indagamos até que ponto tais assunções e cálculos estarão de acordo com um calendário que o próprio desconhecia — ou provavelmente discordaria —, que era o calendário lunar/cabalístico.

A crença astrológica de Pessoa consistia num horóscopo que não menciona “o que há antes do nascimento”, ideia que contrasta em absoluto com o zodíaco cabalístico, também conhecido como astrologia judaica, que se baseia na convicção de que o destino humano é determinado (ou,

---

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), no espólio n.º 3 (E3). Nota: Atendendo ao facto de que certos autógrafos de Pessoa ainda não estarem disponíveis no seu espólio na BNP, relembramos que as siglas que aqui apresentamos antecedem ao assinalamento arquivístico. Tenha-se em conta Cardoso, 1991: 63.

<sup>64</sup> São várias as teorias que refutam a ideia de considerar a Astrologia como uma ciência, denominando-a antes de pseudociência, como é por exemplo o caso do astrólogo e académico Carlos Alexandre Wuensch (2009), ou Paul R. Thagard (1978). Wuensch pelo paradoxo “Astronomia *versus* Astrologia” e Thagard com “Why Astrology is a Pseudoscience”, ambos os investigadores tentam desenvolver essa mesma ideia em grande pormenor nestes seus artigos. Em tempos mais recentes, na estrutura científica moderna em geral, não consta uma prova cabal de uma interação responsável pela transmissão da conjeturada influência entre um indivíduo e o alinhamento estelar no céu no momento do seu nascimento. Contudo, concordamos com Jerónimo Pizarro (*apud* Cardoso, 2011: 21), quando este denomina a astrologia de Pessoa como «uma prática à qual [ele] se entregou durante largos anos depois de estudar diversos textos especializados, nomeadamente, os manuais do astrólogo inglês Alan Leo». Pizarro defende a ideia de “prática”, porquanto de uma “entrega” que «apresenta Pessoa enquanto praticante de astrologia, mas também deveria dizer teoria, porque Pessoa também foi um teórico desta matéria, tal como testemunha o envelope em que o autor terá arquivado, por volta de 1933, muitos dos seus escritos astrológicos, com a indicação “Astrologia (theoria e practica) a separar”», completa.

pelo menos, afetado) pelas estrelas e planetas na ascensão não só quando uma pessoa nasce, mas também antes de vir ao mundo corpóreo.

Em tom pragmático, Pessoa afirma que “a vida é essencialmente acção”, predicado totalmente extensível ao horóscopo do qual o próprio se socorria, um *corpus* de base muito longe dessa “questionável” conjectura “pré-natal e pós-mortal do indivíduo” que, todavia, contrasta em absoluto com a teoria dos antigos astrónomos egípcios e babilónicos, quando estudavam os movimentos dos corpos celestes — e, como resultado, os astrólogos alegavam ser capazes de prever o destino dos seres humanos nascidos sob determinada estrela.

Para além desta base histórica, consideramos relevante enunciar e compreender mais dois fragmentos ancestrais que teorizam sobre a temática astrológica, ideias que também vão ao encontro da asserção pessoana. Começemos pelo profeta Jeremias (10: 2), que de forma hostil se revolta contra o povo de Israel, recorrendo aos astrólogos: “Assim diz o Senhor: Não aprendais o caminho das nações, tampouco vos espanteis com os sinais no céu; porque é por meio deles que as nações se consternarão” (Scherman, 2020: 1095)<sup>65</sup>. Já no Livro de Isaías (47:13) o profeta declara por sua vez o seguinte: “Estas desamparado na multidão da tua arte; permite que te elevem agora e te salvem, os astrólogos, que contemplam os astros, os que nas luas novas profetizam o que há de vir sobre ti” (Scherman, 2020: 1037-1039)<sup>66</sup>.

Fernando Pessoa dedicou atenção suficiente às questões que envolviam o repensar de uma nação, em particular a sua, quesitos de uma apreciação crítica veemente e de um olhar transversal e místico sobre o destino — e renascimento — do seu país. Ou seja, um quadro em cujo pensamento — marcadamente encriptado na sua prosa — aponta, acima de tudo, para Portugal, país sonhado, país abdicado, país estagnado, porque Pessoa ideou um mito e a sua influência (ou a falta dela) no seio da tradição, história e memória de um povo, como se vê claramente no poema “Os lírios do país do sonho”, que se revela aqui sobremodo muito pertinente para a nossa reflexão:

Os lírios do país do sonho  
Só têm o aroma de serem vistos...  
Meu ser inútil e tristonho  
Não os consola nem o Cristo

Só o sonhar inútil e só ver  
E que nada vem alterar

---

<sup>65</sup> Cf. <<https://www.sefaria.org/Jeremiah.10.2?lang=bi>> (tradução nossa) (último acesso em maio de 2021).

<sup>66</sup> Cf. <<https://www.sefaria.org/Isaiah.47.13?lang=bi>> (tradução nossa) (último acesso em maio de 2021).

É a paisagem do meu ser...  
E o meu céu abdicar... (Pessoa, 2005c: 143)

Ainda que a nossa leitura se atenha sobremaneira a um lado mais contemplativo da sua mística, consideramos lapidar referir o constantemente apelo do poeta, na reflexão sobre o meio e a época, bem como a história e a cultura da sociedade em que viveu, se inseriu e atuou. Efetivamente, este diálogo com Portugal<sup>67</sup>, onde “há portos, e o porto-maca / onde vem doente o cais. Sim, mas nunca ali atraca / O Pacote “Portugal” / pois tem calado demais” (Pessoa 2005d: 411), contém um cômputo muito objetivo, porém adimensional, da criação desses desígnios da pátria, muito na base das suas ligações com um meio cultural, político e social próprio da sua época. Manifestos como estes mostram vários lados do prisma; afirma:

Sim, é o Estado Novo, e o povo  
[...]  
Sim, isto é um Estado Novo  
Pois é um estado de coisas  
Que nunca antes se viu.

Em tudo paira a alegria  
[...]  
Como Deus na Teologia  
Ela existe em toda a parte  
E em parte alguma se vê.

[...]  
União Nacional existe  
Mas não união nacional.

E o Império? Vasto caminho  
[...]  
A civilização cristã,  
Que ninguém sabe o que seja.  
[...]  
E juntam-se Apolo e Marte  
No Teatro Nacional  
Que é onde era a Inquisição.  
[...]  
É o derrotismo. Alegria!  
Hoje o almoço é amanhã (Pessoa: *ibid.*).

---

<sup>67</sup> É clara a constante interlocução, e desilusão, de Pessoa com um país, que é o seu, e que quase serviu de título para uma das suas maiores obras, como podemos apurar nas seguintes declarações: «O meu livro “Mensagem” chamava-se primitivamente “Portugal”. Alterei o título porque o meu velho amigo Da Cunha Dias me fez notar — a observação era por igual patriótica e publicitária — que o nome da nossa Pátria estava hoje prostituído a sapatos, como a hotéis a sua maior Dinastia. [...]. Pus-lhe instintivamente esse título abstracto. Substituí-o por um título concreto por uma razão... [...]. Deus fala todas as línguas, e sabe bem que o melhor modo de fazer-se entender de um selvagem é um manipanso e não a metafísica de Platão, base intelectual do cristianismo. Reservo-me porém o direito de pensar que tal forma da religião é uma forma inferior». (Pessoa: 1979a: 53).

Contudo, a mística que envolve Pessoa manteve-se ao longo de todos esses anos. Em concreto, dentro do que consideramos a nossa hipótese de leitura do poema acima, construído eminentemente polifónico, corroboramos que o seio da sua composição recupera um projeto literário que lhe garante esse escrutínio de valores da cultura lusitana, composta pelo aparato dos “lírios” sem cheiro, qual paisagem desconsolada e paralisada, que nem “Cristo” lhes permite algum lenitivo que os distinga do resto do mundo.

Importa ainda ressaltar que o seu campo de análise ia muito além disso, onde se incluía outrossim um exame astrológico de uma nação, as associações concebidas entre certos elementos uranoscópicos e as distintas aptidões de cada povo com base em cada signo, como podemos verificar num dos seus livros de estudo, *Mars: the War Lor: being the substance of public lectures delivered before the Astrological Society* (1915), de Alan Leo, por sinal bastante anotado por si<sup>68</sup>.

Dos vários fragmentos considerados como sendo dos mais relevantes desta área, e em concreto do interesse de Pessoa, recuperamos representações do ciclo astrológico de um país, tal como aqueles que são explicados por autores como Wilde<sup>69</sup>, que empregam o código universal de apresentação dos atributos de diversas nações, Portugal incluído, com a relativa correspondência aos planetas que fazem ligação a cada uma delas.

Na nossa consulta e análise cuidada dos livros que Pessoa possuía sobre tais temáticas, constatamos que, pela constante tomada de notas e sublinhados que vão aparecendo com regularidade em todos eles, tais obras teriam sido significativas para o discipulado que o próprio quis compreender e praticar, como, por exemplo, em temas astrológicos, mas que acabaria por vir a aplicar essa aprendizagem nas cartas astrológicas que efetuou, umas sobre personalidades proeminentes da época, outras sobre os seus heterónimos e até sobre si mesmo<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup>Cf. <[http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-96/1/1-96\\_item1/index.html?page=79](http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-96/1/1-96_item1/index.html?page=79)>. Deste autor constam um total de 9 títulos no seu acervo pessoal, como podemos confirmar após consulta *online*: <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/L/leoalanpseud.htm>> (último acesso em maio de 2021).

<sup>69</sup> Referimo-nos a *Chaldean astrology: how to cast and read the horoscope and calculate star courses*, de George Wilde (1909: 93), obra que se encontra assinada e anotada pelo poeta, a caneta preta e a lápis de carvão, e que é mais um trabalho que fez parte do conjunto de obras que se destinavam a explicar e a instruir a “arte” da astrologia como veículo de leitura e ferramenta de interpretação dos sinais que os astros poderiam revelar. Cf. <[http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-160/1/1-160\\_item1/index.html?page=97](http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-160/1/1-160_item1/index.html?page=97)> (último acesso em junho de 2021).

<sup>70</sup> Paulo Cardoso (2011: 12-14) assinala ainda que, «para o caso dos horóscopos de si próprio, bem como para os que realizou dos seus heterónimos, da sua família, dos seus amigos e conhecidos, e de muitas individualidades portuguesas e estrangeiras da sua época, já no caso de figuras falecidas e históricas a tarefa estava mais facilitada. [...] Em muitos casos, nos quais Pessoa não assinalou a quem pertencia o horóscopo por si elaborado, foi necessário fazer os cálculos de frente para trás de modo a descobrir para que data e para que hora tinha sido erigido esse horóscopo, e assim tentar

No seio daquilo que até hoje é considerado “astrologia “convencional”, formato “que insiste em afirmar que tudo o que fazemos é determinado pelos céus”, certifica o autor e cabalista Rav Berg (2001:19), ou seja, baseada num calendário solar/gregoriano, verificamos que o reiterado interesse de Pessoa pela posição de determinados planetas em certos signos — em particular se tais posições se relacionavam com a sua pessoa ou com algum heterónimo — apenas se manifestou por esta via mais “popular”, sem nunca haver qualquer registo de tempo seu investido em desenvolver paralelamente algum estudo cabalístico da formação dos planetas e estrelas, não obstante possuir várias obras e pesquisas sobre esta temática, como já verificamos antes.

Ademais, para Fernando Pessoa, a astrologia serve como ponto de partida e grande alicerce de uma base escrupulosa para cimentar o seu projeto heteronímico, servindo igualmente para traçar em grande pormenor e exatidão as vidas e as personalidades, incluindo, até, o aspeto físico, como é o caso dos seus três heterónimos<sup>71</sup>. Porém, como já vimos antes, ao contrário da astrologia cabalística, para Pessoa, o mapa astrológico não menciona nem as vidas que antecedem o nascimento de um indivíduo, nem aquilo que descende após a sua morte. Interessa-nos, portanto, partir deste pressuposto defendido por Pessoa para estabelecer algumas considerações que nos parecem pertinentes no que concerne a esta evidente dissemelhança.

Na nossa hipótese dentro do que consideramos ter sido o plano de Fernando Pessoa, encontramos um projeto astrológico que não contemplava a possibilidade de uma outra leitura astral, em concreto, aquela que teria por base um cronónimo lunar<sup>72</sup>, i.e., cabalístico ou judaico —

---

desvendar a quem se referiam o gráfico astrológico e eventuais apontamentos. [...] Pessoa, com muita frequência, voltava a estudar astrológicamente a mesma personagem tempos mais tarde, e, por vezes, fazia de novo o respectivo horóscopo de nascimento. São exemplos claros desta prática os estudos feitos das seguintes figuras (entre outras): Raul Leal, Oscar Wilde, o kaiser Guilherme II da Alemanha, A. C. Swinburne e a rainha D. Amélia. Mas o caso mais paradigmático é o de Napoleão Bonaparte, para o qual Pessoa erigiu quatro horóscopos em diferentes épocas. No quotidiano de Pessoa, a astrologia era uma motivação permanente».

<sup>71</sup> Longe do que, durante muitos anos, foi para o simples leitor da obra pessoana algo ora aparentemente espontâneo, ora produção de um pensamento meramente imaginativo, tal fenómeno tornou-se de facto efeito de um estudo esclarecido e exigente análise que concorre para indicadores precisos no que toca à elaboração do horóscopo de cada uma das três personalidades heteronímicas, incluindo cálculos astrológicos bastante intrincados que contam nesse espólio (Esp.), desde local, hora e dia de nascimento, entre muitos outros fatores. Cf. Alberto Caeiro (Esp. 21-34), Ricardo Reis (Esp. 21-108) e Álvaro de Campos (Esp. 104Y-24).

<sup>72</sup> Enquadrar a astrologia na cultura hebraica implica, em primeira instância, aludir a referências clássicas que, por vezes, se manifestam na Bíblia. Contudo, há um paradoxo desconfortável inerente a tudo isso. É facto que a astrologia lunar foi, ao longo dos séculos, proeminente no pensamento rabínico, como podemos assegurar nas parábolas midráshicas quando lançam a luz sobre este assunto. Em concreto, estes rabinos do Talmude (Malinovitz; Kleinkaufman; Weiss: 2012) garantem que os judeus não são afetados pelas constelações celestes, porquanto têm o poder de subverter os decretos divinos e alcançar o “mazel” (lit. boa sorte; veículo que transmite influência espiritual aos seres mundanos; em uso talmúdico, a raiz ou parte principal da alma que não é experimentada conscientemente),

onde não há menção explícita à astrologia nas escrituras sagradas<sup>73</sup>—, quando sabemos que esta era uma área também abundantemente estudada e levada a sério por si, mas que, no entanto, prescindiu de a utilizar nas suas várias previsões, inclusivamente nas múltiplas justificações que assomam ao longo do seu discurso indagador e doutrinal, como é o caso, a título de exemplo, dos sucessivos avisos que inúmera no seu *Interregno*<sup>74</sup> (Pessoa, 1979a: 110), e que serviram, entre muitos outros propósitos, como desígnio para repensar o regresso do excelso Sebastianismo<sup>75</sup>.

Ao refletirmos na atenção que Fernando Pessoa deu ao campo da astrologia, e dedicou grande parte da sua vida, podemos garantir, com suficiente certeza, que as obras dos autores estudados por ele — mencionados anteriormente — terão sido produto literário constante na aprendizagem dos conhecimentos teóricos desta área. Apesar de tudo aquilo que redigiu, quer na

---

através da realização de boas ações (Cf. Taanit 29a. Disponível *online* em <<https://www.sefaria.org/Taanit.29a?lang=bi>> (último acesso em junho de 2021).

<sup>73</sup> A lei judaica adverte contra procurar o conselho de astrólogos. Todavia, fala-se do patriarca Abraão e dos seus descendentes como tendo sido elevados e ultrapassar o domínio das estrelas (Cf. Gen. R. 44:12; Yal., Jer. 285. Disponível *online* em <[https://www.sefaria.org/Bereishit\\_Rabbah.44.12?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.44.12?lang=bi)> (último acesso em junho de 2021). Por outro lado, a bênção que lhe é concedida em Génesis 24:1. (Scherman, 2020: 51). Disponível *online* em <<https://www.sefaria.org/Genesis.24.1?lang=en&aliyot=0>> (último acesso em junho de 2021), interpretada como um dom da astrologia (Cf. Tosef., Kid. 5:17. Disponível *online* em <[https://www.sefaria.org/Tosefta\\_Kifshutah\\_on\\_Kiddushin.1.2?lang=bi](https://www.sefaria.org/Tosefta_Kifshutah_on_Kiddushin.1.2?lang=bi)> (último acesso em junho de 2021). Além disso, a consulta astrológica é um dos métodos sugeridos por Jetro a Moisés para governar os Filhos de Israel (Cf. Ex. 18:21:1; Mekh. Disponível *online* em <<https://www.sefaria.org/sheets/197132?lang=bi>> (último acesso em junho de 2021). Conjeturamos se Pessoa teria ou não conhecimento destas contradições — em concreto, o problema de saber de antemão se a astrologia lunar, no sentido mais corrente do termo, se encontraria incluída nos conhecimentos tradicionais, que a Bíblia nem sempre permite entrever, e que possivelmente, por motivos (anti) religiosos, o levou a não a escolher para os seus cálculos.

<sup>74</sup> A conceção deste texto, apesar da sua base política, serviria não só como azo para Pessoa lavrar a sua indignação perante a ditadura do seu país em decadência e espantado pela dependência externa, presente desde Alcácer-Quibir, mas também romper com o conservadorismo religioso e estadista, vinculado num certo misticismo torpe entre outros mitos capitais de Portugal, difundindo, em última instância, a reconquista do futuro de glória e a reconstrução do Império Português. É nesse desalento intelectual ante o Infinito e o dilema da causalidade, ou, se quisermos, o problema da modernidade, entre outras preocupações apelantes da reflexão pessoana, que Pessoa admite que «não há outro caminho para a salvação e renascimento do País senão a ditadura militar, seja esta ou seja outra». Entre muitas outras justificações nesta extensa panóplia de advertências à sua pátria, governada por Salazar, «um cadáver emotivo, artificialmente galvanizado por uma propaganda» (Pessoa, 1993c: 221), criatura alheia a «duas qualidades que lhe faltava: a imaginação e o entusiasmo. [...] Soma, e não segue» (*ibid.*), encumeia, por fim, este seu *Interregno* em tom declaradamente profético: «É este o Primeiro Sinal, vindo, como foi prometido, na Hora que se prometera» (Pessoa, 1979a: 110).

<sup>75</sup> O horóscopo de D. Sebastião, realizado por Fernando Pessoa, é explicado em detalhe pelo astrólogo Paulo Cardoso (2011: 94-97), que relembra para o facto de que «este monarca faz parte da lista de personalidades elaborada à mão por Pessoa a partir da obra *A Thousand and One Notable Nativities*, de Alan Leo (Londres, 1911). Nesta tabela astrológica coligida pelo escritor [E3/Sinais, 4-14 a 17], D. Sebastião figura com o n.º 124. É através das *Nativities* de Leo que Pessoa obtém os factores necessários para esboçar esta carta astrológica», remata.

primeira pessoa, quer na voz alteronímica, sabemos que versam apenas temas em cujo ponto de partida assenta na leitura e aprendizagem desses mesmos autores já referenciados previamente.

Consideramos, portanto, relevante o pressuposto de como teriam sido tais análises astrais se, porventura, Pessoa, acérrimo aliado da literatura mística e esotérica (campos herméticos totalmente correlatos à astrologia e astronomia), decidisse tomar como ponto de partida a astrologia lunar, ao invés de se fixar num sistema teórico cujo calendário é baseado apenas na órbita da Terra ao redor do Sol, também conhecido como calendário gregoriano.

Assim, discorrendo mais formalmente quanto à força de um calendário, Pessoa foi mais além quando, numa espécie de protesto, decide escrever um longo texto intitulado “A reforma do calendário e as suas consequências comerciais” (Pessoa, 1986b: 39), para nós de suma relevância para o desenvolvimento deste capítulo. Pessoa contesta a oscilação de algumas datas de feriados e a fixação da hora de verão, exigindo uma retificação imediata por a falta de fixidez de um calendário “de transcendente importância para o presente e o futuro da humanidade”. Eis algumas partes desse extenso manifesto:

A Comissão Especial de Inquérito à Reforma do Calendário, estabelecida pela Sociedade das Nações em 1924, acaba de publicar o seu Relatório. [...] A origem deste inquérito, cujas consequências práticas e até comerciais convém não deixar de meditar, reside no carácter irregular e defeituoso do Calendário Gregoriano, que presentemente nos mede o tempo. Os defeitos evidentes e capitais do actual calendário são, na opinião da Comissão relatora, a desigualdade dos seus meses, trimestres e semestres, e a sua ausência de “fixidade”. Os meses variam, como toda a gente sabe, quanto ao número de dias de que se compõem, e que vão de 28 a 31, desordenadamente. Os trimestres compõem-se, em sua sequência dentro do ano, de 90 (91 em ano bissexto), 91, 92 e 92 dias. Isto, afirma a Comissão, é causa de confusão e de incerteza nas relações económicas, nas estatísticas, nas contas, nos dados que registam os movimentos de comércio e de tráfico. [...] Além disso, a desigual composição dos meses tem levado as firmas financeiras, na maioria dos países europeus, a calcular as contas-depósito e correntes na base do ano de 12 meses e 30 dias, ou sejam, 360 dias, ao passo que no desconto de letras se conta o ano com o seu número exacto de dias. Todas estas circunstâncias assumem proporções quase trágicas no relatório da Comissão, e a tragédia aumenta quando se chega a considerar a falta de fixidez do calendário actual. Devido à circunstância de que o calendário actual não é “fixo”, mas varia de ano para ano, a sua reprodução exacta dá-se apenas de 28 em 28 anos. Em virtude disto, não podem as datas de acontecimentos periódicos ser, em qualquer caso, claramente determinadas.

Como podemos atestar, a delimitação temporal que Pessoa defende neste texto, em prol de uma reforma “temporal”, recai num calendário inteiramente fixista e que pouco ou nada revela ter

qualquer inclinação para um compasso lunar. Como suporte teórico, a nossa pesquisa busca luzes em bases sólidas, como podemos ver no seguinte excerto de um dos tratados do Mishnah<sup>76</sup>:

O calendário secular usado no mundo ocidental é baseado inteiramente no ciclo solar, o que significa que a duração do ano é igual ao tempo que a Terra leva para dar uma volta em torno do Sol, que é cerca de 365 ¼ dias. No entanto, a divisão do ano em doze meses (entre 28 e 31 dias) não é baseada em nenhum ciclo astronómico. Não há acontecimento natural que dite qual dia deve ser o primeiro dia do mês, nem tão pouco que o ano deva ser dividido em doze unidades mensais em vez de cinco, quinze ou vinte. Este não é o caso do calendário judaico, no qual os meses são baseados no ciclo lunar, com cada mês correspondendo a uma revolução da Lua ao redor da Terra. Doze desses “meses lunares” formam um ano (Scherman; Meir, 2020)<sup>77</sup>.

Os nossos quesitos vão mais além nesta “outra” cosmografia cabalística, mundo astral que Fernando Pessoa deixaria de lado, quando constatamos que ele mesmo, nascido a 13 de junho de 1888, às 3 horas e 20 minutos da tarde<sup>78</sup>, é, de acordo com a astrologia convencional, do signo de Gémeos e com ascendente em Escorpião, resultado que não coincide de todo com a astrologia lunar, sendo, portanto, não geminiano e sim canceriano<sup>79</sup>, ou seja, do signo de Caranguejo

---

<sup>76</sup> Mishná ou Mishna (do hebraico מִשְׁנָה, “estudo por repetição”, com radical no vocábulo shanah שנה, ou “estudo e revisão”) é a primeira grande coletânea de escritos sobre as tradições orais judaicas, também conhecidas como Torá Oral. É também a primeira grande obra da literatura rabínica.

<sup>77</sup> Tradução nossa. Cf. vol. 7, *Tratado Rosh Hashaná*, pp. 3 e 4.

<sup>78</sup> Vale a pena ressaltar as linhas que Pessoa sublinhou, acreditou e se identificou — ou se deixou influenciar — numa das obras de Alan Leo, *Astrology for all* (1910), onde se apontam atributos muito específicos respeitantes a todos os signos que, a nosso ver, explicam muito da sua personalidade e temperamento. O destaque é dado ao signo de Gémeos (p. 19-21), o signo do poeta, bem como o signo de Escorpião (p. 30), o seu ascendente. Sobre Gémeos, o facto que mais o chama a atenção é o de ter em conta que as pessoas nascidas sob este signo, de Ar, «parecem ter um prazer especial em deixar seu trabalho inacabado», com a agravante de estarem suscetíveis a «desordens do sistema nervoso (traço que pertence ao domínio de uma arejada triplicidade) com tendências consumistas (caraterísticas de signos de multiplicidade)». Ou ainda: «são pessoas que facilmente mudam de lugar e de pensamento». Já em Escorpião, o maior destaque está na frase que garante um «caráter decisivo e inconfundível, sendo raro, senão nunca, débil ou vacilante»; contudo, «ignorância e luxúria são traços que pertencem ao caráter de um Escorpião não evoluído». Disponível *online* em <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-91>> (último acesso em junho de 2021).

<sup>79</sup> Usamos o programa de *software* chamado Kaluach por ser o mais comum e o mais fidedigno dentro do judaísmo. Este calendário lunar dá-nos acesso a datas com milhares de anos, de certos feriados, porções semanais da Torá, horários de iluminação de velas, aniversários, entre outros eventos. O Kaluach converte datas hebraicas para o calendário civil e vice-versa. Disponível *online* em <<http://www.kaluach.org>> (último acesso em junho de 2021).

(Tamuz)<sup>80</sup>. Na nossa pesquisa, constatamos mais um facto curioso no que concerne ao Tikun<sup>81</sup> do poeta, colocando-o expressamente num lugar totalmente inverso daquele que lhe é atribuído segundo o seu signo “convencional”<sup>82</sup>. O Mishnah (*ibid.*) relembra ainda o seguinte:

Conforme a lua se move ao redor da Terra, esta atinge um ponto que recai exatamente entre a Terra e o Sol. Essa posição é conhecida como a “conjunção” da Lua e do Sol, conforme observada da Terra. A duração do tempo entre essas conjunções é de 29 dias, 12 horas, 44 minutos e 3 ½ de segundo. [...] O momento

---

<sup>80</sup> Muito sucintamente, vejamos algumas características deste signo. Tamuz, cujo símbolo é um caranguejo, é o único mês regido pela Lua, que na Cabala representa o princípio feminino do universo. A Lua está não só associada a mutações constantes como a Malchut (o mundo físico), lugar de manifestação, mas também de fantasia, dúvida e limitação. Frustração e objetividade são traços que assomam amiúde nestes indivíduos pelo facto de que, na dúvida, «quanto menos investem em ilusão, melhor, porque é um investimento que não tem nenhuma possibilidade de dar retorno» (Berg, 2001: 90-96). São também conhecidos pela sua inconstância e indecisão. É-lhes conferida maior legitimidade que qualquer outro signo para um lado lunar (lunático e aluado) mais acentuado e robusta emotividade (signo de água, muito associado às águas profundas e agitadas — simbologia associada às grandes emoções/depressões — e à força da gravidade sobre a marés do oceano), porquanto «estando sob a influência da Lua, frequentemente sentem que não conseguem lidar com as limitações que o mundo físico apresenta» (*ibid.*).

<sup>81</sup> Tikune ou *Tikkun Olam*, frequentemente traduzido como “reparo” ou “correção”, é um tema lapidar da tradição judaica. O *Midrash* (Nosson; Meir, 2020: 51-51; cap. 4 vol. 10), ensina que «Tudo o que Deus criou fê-lo para ser melhorado (mip’nei tikkun ha-olam), no sentido de um indivíduo terminar o que ficou pendente nas suas vidas anteriores» (Cf. *Mishnah*, Gittin 4:2. Disponível *online* em <[https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Gittin.4.3?lang=bi&with=Talmud&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Gittin.4.3?lang=bi&with=Talmud&lang2=en)> (último acesso em junho de 2021). A astrologia cabalística defende por sua vez que «uma das ferramentas mais poderosas para quebrar esses muros é o Tikun. O conceito cabalístico de Tikun revela o tipo de escolhas que fizemos em vidas passadas, e, o que é mais importante, que escolhas devemos fazer desta vez» (Berg, 2001: 51-52). Em concreto, entre as diversas correções, este conceito explica que «Num mapa astral, o Tikun é chamado de nodo lunar. Lunar, é claro, se refere à Lua, que é extremamente importante na Cabala. Entendendo nosso Tikun pessoal [...], podemos reconhecer a bagagem que trouxemos connosco de vidas passadas, evitar as barreiras e desvios [...] e tornarmo-nos em “tudo o que podemos ser” no sentido mais profundo» (*ibid.*).

<sup>82</sup> Fernando Pessoa tinha *Tikun* em Leão, o que, segundo a astrologia cabalística, «carrega para esta vida uma vida anterior como Aquário» (Berg, 2001: 103). Estaremos, assim, em condições de concordar com o facto de haver diversas e válidas razões a considerar do ponto de vista da intertextualidade entre o que Pessoa traçou, concordou e viveu no mapa astral e o que lemos nos tratados do zodíaco judaico: «[...] é um indivíduo que fica separado. Em sua encarnação anterior, era considerado importante e único, e trouxe uma enorme força interna, criatividade e uma ambição feroz para esta vida. Nunca foi, no entanto, um modelo de disciplina, e ainda persegue a todo custo [*sic*] a originalidade. É um quebrador de regras. Por causa disso, pode ter dificuldade em fazer os outros levarem-no a sério» (*ibid.*). Muitos outros aspetos deste *Tikun* poderiam — e deveriam — ser explorados na nossa pesquisa, mas dada a extensão do tema, e deste vasto tópico em concreto, que nos levaria a ocupar grande espaço no nosso trabalho, sugerimos a leitura em detalhe de (Berg, 2001: 103-105). Disponível *online* em <[https://www.academia.edu/34077004/Rav\\_Philip\\_S\\_Berg\\_Astrologia\\_Cabal%C3%ADstica\\_e\\_o\\_sentido\\_de\\_noss\\_as\\_vidas](https://www.academia.edu/34077004/Rav_Philip_S_Berg_Astrologia_Cabal%C3%ADstica_e_o_sentido_de_noss_as_vidas)> (último acesso em junho de 2021).

preciso da conjunção<sup>83</sup>, no qual a Lua completa o seu ciclo da Terra para iniciar uma nova volta, é chamado *molad halevanah* (nascimento da Lua), ou de forma mais abreviada, *molad*.<sup>84</sup>

Tornou-se quase costume repicar a ideia de que Pessoa é um poeta substancialmente irónico e livre, mas ao mesmo tempo ávido de um conhecimento sem limites, sem, contudo, nunca se deixar influenciar por um único saber, muito menos se aprisionar a qualquer deles. Com efeito, muito se tem escrito sobre a impossibilidade de fazer o que nos propomos levar a cabo com o nosso estudo: uma nova da visão do mundo de Pessoa — “ele que é o menos redutível dos humanos porque múltiplo e quase infinitamente desdobrável”, consente Onésimo T. Almeida (2013: 49) —, poeta que se ateu na construção de várias personalidades que “não são contrários, e que Pessoa cuidadosamente escolheu para os seus heterónimos características que de alguma maneira refletiam facetas da sua complexa personalidade” (*ibid.*), adianta.

Apesar de não concordarmos com esta visão tão racionalista de Pessoa, o que aqui nos importa salientar nestes desdobramentos labirínticos e tantas vezes incoerentes por parte de Pessoa, poeta que muitos afirmam conhecer, é conjecturar sobre um Pessoa ortónimo que se apodou de uma assinatura ímpar, contudo extremamente fragmentada, e que, segundo a nossa tese, se altera com esta nunca antes ponderada leitura astral, sem com isso ter apagado o núcleo central da sua personalidade.

Finalmente, com boas razões, portanto, podemos aceitar como pertinente a ideia de uma base astrológica que faltava, independentemente de imaginarmos como seria Fernando Pessoa ao confrontarmos e compararmos com esta leitura, ele que também foi um poeta que se construiu num modelo literário único e inimitável que até hoje se insurge em sucessivas e incessantes discussões. Ao ter manifestado maior interesse e pôr em prática uma base astral convencional, quer para si, quer nos inúmeros mapas que realizou, inclusivamente do seu próprio país<sup>85</sup>, fica a questão

---

<sup>83</sup> O termo “conjunção” significa que a Terra, a Lua e o Sol têm a mesma longitude celestial. A latitude celestial da Lua, no entanto, geralmente será maior ou menor do que o plano da órbita da Terra em torno do Sol, porque o caminho da órbita da Lua em torno da Terra tem uma inclinação de cerca de cinco graus em relação a esse plano. Nas raras ocasiões em que a Lua em conjunção com o Sol também ocupa a mesma latitude celestial que o plano da órbita da Terra – colocando a Terra, a Lua e o Sol numa linha direta em longitude e latitude celestiais - experimentamos um eclipse solar, o qual leva a Lua a bloquear a visão do Sol da Terra. (*id. ibid.*).

<sup>84</sup> Tradução nossa. *Vide* subcapítulo “The calculation of molad” em (Kitov, 1999: 224-227, vol. I). O autor enuncia ainda o importante verso do Antigo Testamento, que corrobora em absoluto a origem ancestral deste importante «cálculo»: «Declarou Deus: Haja astros no firmamento do céu que separarem o dia da noite; e que sirvam tais sinais para definir as estações, dias e anos (Bereshit, 1:14)».

<sup>85</sup> No Texto “Princípios da Metafísica Esotérica”, Raphael Baldaya discorre sobre «o destino oculto que Portugal tem de cumprir», fragmento que é acompanhado pelo horóscopo de Portugal, leitura astral efetuada por si, onde, de entre

de como seria a vida e a obra do poeta ao enveredar pela via menos convencional, cuja cúspide o descreve com traços de personalidade totalmente inconciliáveis com todos os horóscopos dos quais se auxiliou.

### **Conclusão provisória**

Voltando ao ponto inicial deste primeiro capítulo, que nos coloca na perpétua questão, e procura, de uma definição para o poeta Pessoa, tão amplo e ao mesmo tempo tão imprevisível, podemos de antemão afirmar que por enquanto fica para nós muito claro o desejo do poeta estabelecer coordenadas bem definidas em certos âmbitos, como é o caso da astrologia, área a que o próprio se dedicou anos a fio, e de as incluir como meio de se conhecer na vida.

Tendo sido já objeto de análise circunstancial em alguns artigos de opinião crítica, com alguma análise incisiva sobre esta temática, discordarmos da linha que o autor seguia — quiçá a que melhor dominou — a saber, a astrologia baseada numa matriz convencional; parece-nos muito claro que, “por falta de provas”, não sabemos se Pessoa se veria — e era visto — de forma completamente diferente em tudo aquilo que acreditou e escreveu, quer como Pessoa ele mesmo, quer como poeta que se desdobrou em múltiplas extensões de si mesmo.

A excelência da produção literária de Fernando, cuja asserção mais representativa acontece com os múltiplos escritos que surgem numa arca, muito depois da sua morte, torna o seu estudo distintamente original, quer pela multiplicidade de linhas de força ainda muito pouco exploradas no campo académico, que inclui misticismo, a astrologia e outros campos metafísicos, quer também pela sublime pertinência da sua produção no quadro literário pós-moderno, motivos suficientemente fortes para equacionarmos a utilidade de inserir tais áreas no presente estudo.

Como primeira conclusão, ainda que provisória e circunscrita a este capítulo, que nos remete para um estudo facetado pelas múltiplas personalidades do poeta — conforme veremos mais adiante nos capítulos seguintes, à medida em que o seu enfoque incide, fundamentalmente, na presença cabalística na sua obra, bem como a (i)religiosidade como forma, porventura fuga (e crise), para a (des)construção da sua *persona* — consideramos, portanto, um veio bastante rico e potenciador de aliciantes conclusões.

---

as múltiplas reflexões sobre o fadário da sua nação, salienta, acima de tudo, que «Portugal é um Ente. Esse ente tem que cumprir um destino» (Pessoa, 1977: 510).



## Capítulo II: Da mística ao instante

### Introdução

Iniciaremos este capítulo II com o propósito de mostrar na poética pessoana uma possibilidade de desmistificação de determinadas linhas que, até aos dias de hoje, permanecem num lugar excelso e ao mesmo tempo fronteiro, onde se inclui o esotérico, o sagrado, porquanto terrenos herméticos onde a humanidade parece não admitir existir, num espaço incauto e de sentidos outros. Como tal, estes movimentos vêm dar um sentido ao mundo, quando nele não recupera explicações validadas pela ciência.

Ao longo deste capítulo, propomos uma análise “deste sagrado”, que ressurge no mundo quotidiano de Fernando Pessoa sob os mais díspares formatos e nos mais diversos textos, mas cujo funcionamento e laboração nem sempre se alcançam. E isso, para ele, poeta de inúmeros instantes místicos, é tão humano como sobre-humano querer entender esse mistério, que o próprio poeta, racional inúmeras vezes ao longo da vida, assumia repetidamente padecer das mesmas limitações.

#### *2.1. A poética pessoana na desmistificação de todos os instantes*

A face (fase) ocultista — ou, se quisermos, *mística* — de Fernando Pessoa foi, desde sempre, facto conhecido da grande maioria, embora, de certa forma, não tão estudada academicamente durante largos anos. Embora o trabalho de investigação sobre o autor, nesta área em específico, tenha vindo a crescer razoavelmente e de forma séria, consideramos, contudo, que há ainda muito caminho a percorrer.

Em Pessoa, as possibilidades de (*in*)definição da sua obra são múltiplas e inesgotáveis. Sem nos determos neste difícil problema, passamos a eleger uma oportunidade de investigação sobre o espaço místico, i.e., metapoético e metalinguístico, através da sua obra, numa extensíssima base literária, onde o autor nos permite reencontrar, provavelmente, uma nova visão da vida, mais esotérica e mais de acordo com aquilo que sempre almejou no que toca a este assunto. E, deste modo, poderemos estar numa nova forma de abordar essa mística na sua poesia, num quotidiano repleto de questões e conceitos com matizes que nos despertam para outras ambiguidades em

tempos hoje ditos pós-modernos<sup>86</sup>, mas cujo objetivo final poderá implicar passar por um redescobrir desse espaço interior, dessa intimidade com a alma que a poesia pessoana sempre nos concedeu.

Definitivamente, como sugerido no título deste subcapítulo, é muito tentador fazer um cruzamento crítico-hermenêutico do referido tema na sua poesia, que, apesar de parecer “antiga”, é, todavia, bem atual. Assim, entre outros pontos possíveis de definir a obra do poeta, e para dilucidar essa lacuna entre mística/oculto *versus* instante/revelação, consideramos útil invocar o ponto de vista de Anaxsuell Fernando da Silva (2008: 9), que — embora não cerre a argumentação anteriormente exposta, mesmo reclamando o próprio, em nota de abertura, valer-se de instrumentos teóricos e prometendo possibilitar uma compreensão dos intensos fluxos entre fronteiras religiosas (como é caso do misticismo), ou delineando novas possibilidades de espiritualidades que sobrepujem as estruturas religiosas institucionais<sup>87</sup> — é, sem dúvida, para nós um ponto fulcral a considerar:

Sua mediunidade o levou às práticas ocultistas, à defesa da Rosa-Cruz e da maçonaria, à astrologia, à numerologia. Um intelectualista do tipo que ele era fez entrar na construção mental o que podia caber: o inteligível e o ininteligível, o racional e o irracional, o visível e o invisível, o claro e o misterioso, constituindo um sistema mágico nas suas conclusões embora desprovido de comprovação objetiva. Tudo se passou como se a sublitteratura mística de onde extraía alento, ao atravessar seu cérebro privilegiado, saísse do outro lado filtrada e rarefeita do ponto de vista religioso.

Por um lado, é incontornável saber que existem estas formas que, por vezes, ninguém faz caso, parecendo não haver mais nada a declarar ou a redescobrir naquilo que já está, de antemão, pré-determinado por essa obra, que nunca é a mesma, ainda quando seja relida e repensada tantas e tantas vezes. Por outro lado, a cada dia, surge uma nova tese, um novo ensaio crítico, desvelando ou enfatizando novos ângulos, uns mais credíveis que outros, numa sucessão interminável de leituras e releituras.

---

<sup>86</sup> É interessante refletir nas palavras que Onésimo T. Almeida (2006: 62) reclama sobre tão «nebuloso» conceito e que, aqui, se revelam sobremodo muito pertinentes para a nossa reflexão: «A indefinibilidade, a ambiguidade, a polissemia e tantos outros termos do gosto pós-moderno cometem a falácia que poderíamos chamar de *generalização do cinzento*. Por existirem zonas cinzentas onde dois termos osmoticamente se misturam, não significa deixarem para existir zonas brancas (ou a tenderem para o branco), suficientemente distintas de outras pretas (ou a tenderem para ele)» (Cf. *Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades*, incluído na íntegra no Vol. 22 da *Revista de História e Cultura das Ideias*, secção *Cultura, Ideias políticas*, em homenagem a Zília Osório de Castro, 2006, pp. 49-69).

<sup>87</sup> Entre similaridades e paradoxos, ao conceber uma ideia de sagrado e os fenómenos que o rodeavam, Pessoa socorre-se de uma base teórica sólida como tentativa de compreensão de novas camadas que envolvem as fronteiras religiosas, reivindicando, portanto, um caminho mais metafísico e menos institucional.

Em primeiro lugar, e a nosso ver, isto não é apenas um problema teórico, de cariz interpretativo. É, antes de tudo, a causa de uma crise modelar, ancorada a uma outra crise, de pensamento, que todos nós, leitores e investigadores, temos vindo a atravessar. Ora, este trabalho, como muitos outros, consiste na necessidade premente de se reorganizar a obra do autor a todo o instante, dadas as insuficientes explicações “científicas” de tal “produto”, que, até agora, apenas se limitou a uma cosmovisão fragmentada, fragmentária, redutora e desajustada, de uma interpretação enrijecida pelo mundo contemporâneo.

Em segundo lugar, Fernando Pessoa é um poeta (e por isso não limitado a um território de jogos de palavras e símbolos) que detém, desde logo, aptidões de grande complexidade multidimensional que o colocam muito acima de uma só “crença”. Portanto, em Pessoa, a mensagem “religiosa” — filão que iremos desenvolver no capítulo seguinte — transpõe tais balizas, edificadas socialmente pelo “crente” — rompendo deste modo a tradição que muitas dessas instituições têm cultivado ao longo dos séculos, religiosas e não religiosas, quase de forma viciada, modelos interpretativos que se confundem com uma mística pessoana muito desfasada do seu verdadeiro propósito, reduzindo sucessivamente a análise deste ângulo na sua poesia.

Ainda antes de prosseguirmos com o tema deste capítulo, é importante esclarecer que a questão religiosa dentro da obra pessoana, que começa agora a ser muito mais discutida e analisada, sempre foi desconsiderada da hipótese de uma expressão multidimensional, onde, como é óbvio, abre espaço para um lugar místico. A poética de Pessoa é, ainda, de certa forma diminuída a uma expressão única, por vezes arreigada a alguns conceitos, sejam eles crença *versus* ceticismo, esoterismo e maçonaria, cabala e misticismo, ou qualquer outra que implica uma leitura sobrenatural, todas elas, porém, vistas por um eixo monolítico e unilateral.

Ainda que presumivelmente não tenha alcançado tanto como aspiraria nesta matéria, Fernando Pessoa compôs prosa suficiente sobre ocultismo, embora alguns desses textos tenham sido apenas prefácios às obras esotéricas que traduziu, entre umas e outras notas de leitura. Nesta pretensão pelo ocultismo, o poeta não se inibiu, todavia, de urdir críticas a esta corrente, como podemos assegurar em alguns dos seus textos. Exemplo disso é o excerto que Ivette Centeno destaca (1985: 45), em que o poeta declara o seguinte:

Se esses ensinamentos ocultos são verdadeiros, ou apenas especulações abstrusas, é outro problema. Se os hierofantes do oculto têm, na verdade, maior conhecimento da verdade pura do que nós profanos, que a buscamos, se a buscamos, com a leitura, ou a meditação, ou a inteligência discursiva e dialética – não o

podemos nós saber. Tudo isso pode ser sinceramente crido pelos iniciados, e ser falso. O oculto pode ter alucinações próprias, enganos seus.

Se pudéssemos nomear uma das várias “desmitificações” ideadas por Fernando Pessoa, seria, para já, o “instante” em que ele decide colaborar com o mágico e astrólogo Aleister Crowley (também conhecido como a *Besta 666*), quando decidem encenar o seu suicídio na Boca do Inferno, numa praia de Cascais. Apesar da pouca relevância que tal acontecimento possa ter para o nosso estudo, concordamos com o que Fernando Cabral Martins (2014: 199) realça quando sublinha que Fernando Pessoa adere a este “truque de suicídio por razões mais ou menos fúteis, que é, em vez de um ritual religioso, uma espécie de número de circo”. Saber a verdadeira razão de tal ato poderá ser, ou não, mais uma pista para entendermos o poeta em relação a esta matéria. Ou, como afirma ainda Cabral Martins,

[...] o próprio esoterismo de Fernando Pessoa se vê, neste particular, remetido a um subtema da ficção policiária. Esta intrincada história, que mete no mesmo saco magia, burla e poesia, não parece corresponder, afinal, a um grande e real comprometimento de Pessoa com a esfera do esoterismo (*id.*: 200).

Seja pela via (anti) religiosa — tema que também iremos desenvolver no capítulo seguinte —, seja pela via esotérica ou mitológica, fica claro que, em Fernando Pessoa, esta “libertação ou ascensão” parece ser mais um objeto/objetivo de uma possível procura sua, mais espiritual, manifesta em muitos dos seus textos, um possível reflexo de uma “produção doentia” de uma lavra que o próprio considera “sociologia e desassossego” e que “vai pois complexamente e tortuosamente avançando”, conforme expresso por si na carta a Armando Côrtes-Rodrigues (1945: 34) a respeito do seu *Livro do Desassossego*.

Com exceção para o extenso poema “Mensagem” (Pessoa: 2018b), cujo simbolismo esotérico desde sempre despertou um incessante interesse acrescido para os estudiosos, e leitores em geral, da obra pessoana, existem muitos outros poemas que até hoje incitam inúmeras controvérsias hermenêuticas, com probabilidades de múltiplas decodificações, e que, naturalmente, suscitam maior heterogeneidade nas interpretações. Foquemo-nos no seguinte poema, datado em 1909, intitulado “Nova Ilusão” (Pessoa, 2005b: 54-55):

No rarear dos deuses e dos mitos  
Deuses antigos, vós ressuscitais  
Sob a forma longínqua de ideais  
Aos enganados olhos sempre aflitos.

Do que vós concebeis mais circunscritos,  
Desdenhais a alma exterior dos ritos

E o sentimento que os gerou guardais.

Lá para além dos seres, ao profundo  
Meditar, surge, grande e impotente  
O sentimento da ilusão do mundo.

Os falsos ideais do Aparente  
Não o atingem – único final  
Neste entenebrece universal.

Lembremos que Ricardo Reis, bem como, por exemplo, o *outro eu* António Mora, pagãos assumidos, nunca esconderam a sua admiração por Deuses da Grécia Antiga, postura que serviu amiúde de contraponto e censura de Fernando Pessoa (ele mesmo um admirador da História) ao Cristianismo<sup>88</sup>. A questão que se coloca é saber que ligação podemos estabelecer entre a mitologia como mais uma forma de Pessoa se expandir dentro da sua mística, quer como poeta quer como indivíduo.

Neste ponto, é necessário um esclarecimento. É sobejamente conhecida a orientação (e aptidão) de Fernando Pessoa para uma poética com formas diversas de ocultismo, esoterismo e teosofia. Porém, embora sejam termos geralmente empregados de forma quase indistinta, de facto não o são, como repara o filósofo e crítico literário Benito Nunes (1969: 246-247), num dos seus ensaios<sup>89</sup>:

Desses termos, o mais genérico é esoterismo, que quer dizer o lado secreto, velado, só a uns poucos transmitido, de verdades que apenas superficial e exteriormente traduzem-se nas crenças religiosas comuns. Trata-se, portanto, de ensinamento reservado, do gênero daqueles a que tinham acesso os adeptos dos antigos Mistérios, dionísios, eleusinos e órficos, detentores de uma revelação de ordem superior, que lhes abria a possibilidade de desenvolverem poderes ocultos que, embora inerentes ao homem, seriam desconhecidos e raramente cultivados. O ocultismo refere-se mais propriamente ao aspecto mágico desses poderes, que propiciariam o controle de várias espécies de forças, entidades e seres, naturais e preternaturais. [...] Teosofia, etimologicamente conhecimento da divindade, por iluminação ou participação mística, tornou-se praticamente, desde os fins do século XIX, a denominação de um pretense sistema, de uma parafilosofia, espécie de síntese enciclopédica de crenças e cultos antigos, extraídos de diferentes contextos religiosos, especialmente do bramanismo e do budismo, sistema que também se

---

<sup>88</sup> Relembramos o facto de que todas as religiões de raiz cristã refutam o ocultismo com a tese de que o mesmo não vem de Deus. Garantem, portanto, que o ocultismo, além de diabólico, vai contra Deus. Na religião católica, por exemplo, encontramos o seguinte decreto, inserido na “terceira parte” do capítulo “A vida em Cristo”, segunda secção, “Os dez mandamentos”: «Todas as formas de adivinhação devem ser rejeitadas: recurso a Satanás ou aos demónios, evocação dos mortos ou outras práticas supostamente “reveladoras” do futuro. A consulta dos horóscopos, a astrologia, a quiromancia, a interpretação de presságios e de sortes, os fenómenos de vidência, o recurso aos “médiums”, tudo isso encerra uma vontade de dominar o tempo, a história e, finalmente, os homens, ao mesmo tempo que é um desejo de conluio com os poderes ocultos. Todas essas práticas estão em contradição com a honra e o respeito, penetrados de temor amoroso, que devemos a Deus e só a Ele». Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2116. Disponível online em: [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_po/index\\_new/p3s2cap1\\_2083-2195\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p3s2cap1_2083-2195_po.html). Último acesso em fevereiro de 2021.

<sup>89</sup> Cf. “Os outros de Fernando Pessoa” (213-262).

apresenta na obra de seus promotores, Annie Besant, Leadbeater e Blavatsky, como super-religião coordenada por uma Sociedade Teosófica.

Na medida em que se configura este cenário, com definições tão claras sobre termos que, apesar da estreita correlação, não significam exatamente a mesma coisa, é importante referir que estes tipos de correntes são notados em textos expressamente ideados pelo poeta para este gênero de simbolismo, mas nem sempre esclarecidos de forma univocamente decodificável, a saber: “À Memória do Presidente-rei Sidónio Pais” (Pessoa, 1979: 201-203) e “Quinto Império” (*id.*: 84), embora “Iniciação” (Pessoa, 1995b: 233), “No túmulo de Christian Rosenkreutz” (*id.*: 249), “Eros e Psique” (*id.*: 237) ou “Na sombra do Monte Abiegnio” (*id.*: 144), citando apenas alguns, confluem numa via deliberadamente doutrinal e iniciática.

É, todavia, notório o tom categórico acentuado diversas vezes pela forma gnômica de uma grande fração da sua poesia ocultista. Sobre este “desengano”, Eduardo Lourenço (2003: 188) esclarece, colocando a seguinte questão:

É do interior da sua visão, plasmada com sumptuosa solenidade nos poemas “No túmulo de Christian Rosenkreutz” que irrompe a mais profunda interrogação que jamais Pessoa dirigiu do seu destino. Se a vida é sonho, se o corpo é a última metamorfose de um processo de afastamento que de degrau nos separou da única realidade, se aquilo que assim chamamos é pura ilusão e não podemos nunca tocar com mãos de sombra mais do que sombras, se, enfim, murados na nossa própria realidade só da sua ficção nos alimentamos, por que motivo essa condição sideral de isolados nos é um sofrimento infinito?

A visão ocultista permite a Pessoa perpetuar-se numa existência mítica que o próprio procurou recuperar como uma espécie de chave para a posteridade de uma nação. À parte o facto de que, num certo sentido, ao mesmo tempo que penetra nessa “prisão que somos e onde estamos”, também encobre a questão “de que tudo parece separar-nos e que só naturalmente acedemos pela consciência da sua falta?”, interpela Lourenço (*id.*; *ibid.*), colocando concomitantemente uma outra questão, sobre “que segredo é esse que o silêncio de Christian Rosenkreutz esconde” nessa “porta aberta?”:

Ah, mas aqui, onde irreais erramos,  
Dormimos o que somos, e a verdade,  
Inda que enfim em sonhos a vejamos,  
Vemo-la, porque em sonho, em falsidade

Sombras buscando corpos, se os achamos  
Como sentir a sua realidade?  
Com mãos de sombra, Sombras, que tocamos?  
Nosso toque é ausência e vacuidade.

Quem desta Alma fechada nos liberta?

Sem ver, ouvimos para além da sala  
De ser: mas como, aqui, a porta aberta?

Calmo na falsa morte a nós exposto,  
O Livro ocluso contra o peito posto,  
Nosso Pai Rosaecruz conhece e cala (Pessoa, 1979: 249).

Entendamos, portanto, *mística* na obra pessoana como um encontro interno (com a tradição, com o passado), e por isso reservada a alguns e a um tempo sem tempo, em contraste com o instante, que transmite o aqui, o agora, ideia tão ambicionada pelo próprio Pessoa, dois eixos que, no entanto, mais parecem se repelirem do que se atraírem. Contudo, é nesse “instante” que o poeta almeja um encontro místico, sobrenatural, como garante Bernardo Soares, quando diz que “reconhecer a realidade como uma forma da ilusão, e a ilusão como uma forma da realidade, é igualmente necessário e igualmente inútil” (Pessoa, 1982: 425).

Essa mística hodierna, urgente, não se faz num momento, antes numa aprendizagem do que é o instante, numa valorização de que cada momento pode ser esse encontro, esse saborear antecipado do definitivo, do eterno e para lá de todos os paradoxos. Assim, no “reconhecer a realidade como uma forma de ilusão”<sup>90</sup>,

Há, porém, ocasiões da meditação — e a todos quantos meditam elas chegam — em que tudo está gasto, tudo velho, tudo visto, ainda que esteja por ver. Porque, por mais que meditemos qualquer coisa, e, meditando-a, a transformemos, nunca a transformamos em qualquer coisa que não seja substância de meditação. Chega-nos então a ânsia da vida, de conhecer sem ser com o conhecimento, de meditar só com os sentidos ou pensar de um modo táctil ou sensível, de dentro do objecto pensado, como se fôssemos água e ele esponja. Então também temos a nossa noite, e o cansaço de todas as emoções aprofunda-se com serem emoções do pensamento, já de si profundas. Mas é uma noite sem repouso, sem luar, sem estrelas, uma noite como se tudo houvesse sido virado do avesso — o infinito tomado interior e apertado, o dia feito forro negro de um traje desconhecido (*ibid.*).

Se, por um lado, é incontornável saber que existem estas formas “de meditar só com os sentidos ou pensar de um modo táctil ou sensível”, parece, no entanto, não haver mais nada a declarar ou a redescobrir naquilo que já está, de antemão, pré-determinado por esse “conhecimento” do instante, desse “conhecer sem ser”, que nunca é o mesmo. Por outro lado, a cada dia surge uma nova visão, desvelando ou enfatizando novos ângulos em era pós-moderna, numa sucessão interminável de releituras, umas mais cinéreas que outras, talvez por enquanto todas inconclusivas, de uma realidade onde “a vida contemplativa, para sequer existir, tem que

---

<sup>90</sup> Usamos propositadamente esta frase, que também serve como título para o mesmo texto, do semi-heterónimo Bernardo Soares.

considerar os acidentes objetivos como premissas dispersas de uma conclusão inatingível”, adverte Pessoa (*ibid.*).

A propósito de nuances e pós-modernismo, parece-nos oportuno refletir nas palavras que Onésimo T. Almeida reclama sobre tão “nebuloso” conceito e que, aqui, se revelam sobretudo muito pertinentes para a nossa reflexão:

Como argumenta Christopher Norris, o pós-modernismo nada pode fazer para pôr em causa as formas de injustiça e opressão, uma vez que não oferece argumentos, recursos críticos, nem critérios de fundamentação. A condição pós-moderna é hoje real. Quer queiramos quer não, a fragmentação operou-se e os argumentos podem geralmente pouco contra qualquer fê. Para além da importância do reconhecimento das limitações teóricas e práticas que a história intelectual dos últimos cem anos nos tornou patentes, argumentos como este que aí fica à consideração do leitor servem pelo menos para confirmar a opinião dos convencidos de que os ideais da modernidade ainda não estão ultrapassados. Eles poderão, aliás, dentro do melhor espírito pós-modernista, continuar a investigar na área ou áreas que os apaixonam. Se o mundo de hoje é fragmentado e poliédrico, no mínimo essa atitude enriquecerá o pluralismo democrático das ideias. (Almeida, O. T., 2006: 14)<sup>91</sup>.

Foqemo-nos, por enquanto, na esfera mental de Pessoa, mesmo correndo também nós o risco de cairmos nessa zona generalizadamente cinzenta. Coabitam, quer dialogicamente, quer em individualmente, regras e irregularidades cuja mente — para muitos, aristotélica-cartesiana de pensamento lógico-analítico, consolidada na esteira da exclusão — não se harmoniza facilmente aqui. Porém, dubiez e incerteza são traços que parecem estar amiúde domiciliados no pensar e sentir de Fernando Pessoa.

Fernando António Nogueira Pessoa atingiu um nível de complexidade tão alto, de uma sofisticação e pulcritude tão grandes na sua produção que nos obriga hoje, tantos anos após a sua morte, a conceder sentidos vários e um novo peso à literatura mundial, em particular à língua portuguesa, que equivalem ao mesmo que um imergir numa aturdida encruzilhada de modelos. Deste modo, a chama acesa do indefinível pode, contudo, acabar por significar mais “mistério” (de Deus) do que realidade:

---

<sup>91</sup> O ensaio *Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades* está incluído na íntegra no Vol. 22 da *Revista de História e Cultura das Ideias*, secção *Cultura, Ideias políticas*, em homenagem a Zília Osório de Castro, 2006, pp. 49-69). Disponível em <http://journals.openedition.org/cultura/2147>; <http://journals.openedition.org/cultura>]. Último acesso em fevereiro de 2021.

O subconsciente tem faculdades de ordem diferente do consciente, mais afinadas em certos pontos, mas absolutamente inferiores, e que, quando aplicadas nestes casos, se desviam do seu fim original, que é a conservação do organismo. [...]. Quando muito, os fenómenos do ocultismo e do espiritismo deviam ser, como na antiguidade, pertença de uma seita restrita, e não lançados pela sociedade dentro, como se fossem para toda a gente. A força criadora do Universo deu-nos, através dos sentidos (talvez limitados) que nos concedeu, a realidade exterior como tipo de Realidade, e o nosso espírito apenas como perceptor dessa Realidade. Sair daqui é violar as leis fundamentais da Natureza e de Deus. O que Deus fez oculto (se Deus fez alguma coisa oculta) é para se conservar oculto. Se não, ele tê-lo-ia feito claro (Pessoa, 2007: 295-296).

Repare-se no que o próprio Fernando Pessoa declara, em carta a João Gaspar Simões: “O estudo ao meu respeito, que peca só por se basear, como verdadeiros, em dados que são falsos por eu, artisticamente, não saber senão mentir” (Pessoa, 1980a: 175)<sup>92</sup>. Tomemos tal reparo como um primeiro aviso (disfarce, talvez), principalmente aos críticos que se avezam em explicações definitivas da obra deste escritor, ou seja, apenas por um só ângulo. Não querendo nós mesmos cair na mesma armadilha, e até comungando dessas outras visões de tais “analistas” — que tratam de realidades tão diferentes e, por vezes, tão avessas a um Pessoa, umas vezes mais sagrado, outras mais profano, contudo, esparso por mística nem sempre muito clara —, prosseguimos o nosso estudo sem querer confundir ou anular, muito menos reduzir, essas outras perspectivas. Ora,

[...] O ocultismo e a compreensão da espiritualidade eram por ele cultivados e estavam, no fim das contas, na antessala das suas curiosidades [...]. Fernando Pessoa é poeta. Não se fecha ao restrito território dos jogos de palavra e dos símbolos. Como poeta, possui uma competência total, complexa, multidimensional que concerne à humanidade e à religião. Sua mensagem religiosa implica ultrapassar o religioso, não se submetendo a organizações e ou instituições religiosas. Nossos viciados esquemas interpretativos têm reduzido, e sucessivamente fragmentado, as análises de sua poesia (Da Silva, 2008: 9).<sup>93</sup>

Essa articulação, tensional, entre matéria e antimatéria, do real ao não real, do físico ao metafísico, do carnal ao divino, da mística ao instante, como se uma *divisibilidade infinita* se tratasse, conduz-nos a uma nova concepção, pós-moderna<sup>94</sup> e mais esclarecida, de desconstrução

---

<sup>92</sup> Carta datada de 11 de dezembro de 1931, com 1ª publicação na revista *Presença*, nº 48. Coimbra, julho de 1936.

<sup>93</sup> Considerando a relevância da observação, Silva postula uma possibilidade bem mais abrangente no que toca ao entendimento da obra “sagrada” de Pessoa, pelo que conclui o seguinte: «A questão religiosa dentro da obra pessoana tem sido pouco discutida. E, quando feita, muitos dos comentadores desconsideram a possibilidade de uma expressão religiosa plural, multidimensional. O poeta português é sempre reduzido numa expressão religiosa única, seja ela o catolicismo, o esoterismo, o ceticismo, a maçonaria ou qualquer outra, mas sempre recebendo um tratamento monolítico, unilateral» (Da Silva, 2008: 10).

<sup>94</sup> A designação de pós-modernidade apenas ao final do século XX, e à transição do segundo milênio para o terceiro, tornou-se filão comum aos múltiplos âmbitos da cultura; trata-se de uma definição que está longe de ser unitária (cf. Ferreira, 1986: 155): «A pós-modernidade é uma modernidade de que queremos desprender-nos e nos tem presos por todos os lados dos sermos, pois a pós-modernidade é um viver de restos, é uma modernidade ainda pelo que dela ainda ficou. Como planta que, não podendo já viver no seu meio natural, se cultiva ainda saudosamente numa estufa». Ou então, «a pós-modernidade precisa seria aquela que já se sujeitou a algum processo (mesmo que ainda em curso) de

dessa “metafísica” pessoana, que tantas vezes nos impede de chegar a uma união entre o que é consciência e pensamento — realidade e imaginação, o verdadeiro encontro de um sagrado em tempos *novos*, como defende João Duque nas seguintes linhas, e que a nosso ver propicia alguns sinais dessa resposta:

Essa atitude de espanto, surpresa ou admiração vertiginosa perante a realidade tem sido revalorizada pelo pensamento pós-moderno, na medida em que coloca em causa gestos redutores da própria razão subjectiva, cientificista e instrumental moderna<sup>95</sup>. Assim, o retorno da valorização do simbólico, do corpo, da afectividade, da emoção e do sentimento, das relações com o cosmos, pode ser lido, apesar das suas imensas ambiguidades, como manifestação dessa recuperação. Cria-se, assim, uma profunda consciência do ‘inadmissível’, quer enquanto negativo, como no caso do mal, quer transcendente, como no caso do religioso e mesmo de Deus (Duque, 2003: 149-150).

É também através dos sentidos que podemos viver uma mística: o pensar a realidade não só de forma abstrata, ou mais intimista, mas a partir de uma expressão empírica, palpável. Os cinco sentidos são portas de entrada para este caminho. É impossível e incompleto pensar nesse caminho de fé, de certeza absoluta, sem a inclusão daquilo que vemos, ouvimos, tateamos, do que percebemos. Não obstante, como o próprio Fernando Pessoa assevera, “O caminho dos símbolos é perigoso”,

porque é fácil e sedutor, e é particularmente fácil e sedutor para os de imaginação viva que são precisamente os mais fáceis de induzir-se em erro e, também, de romancear para os outros, formando fraudes por vezes inocentes, por vezes um pouco menos que isso. Nada há mais fácil que interpretar qualquer coisa simbolicamente; é ainda mais fácil que interpretar profecias (Centeno, 1985: 55).

Pessoa reclama de uma dificuldade de interpretação profética. Entendemos que, para atingir esse caminho dos símbolos, tem de haver uma unidade e uma integração para que, finalmente, essa mística assome e se torne completa. Em concreto, há que fazer uma acoplagem entre uma heterodoxia, uma verdade acreditada e desencarnada, e uma ortopraxia<sup>96</sup>, uma verdade experimentada, praticada e vivida, de forma a surgir tal “instante”.

---

conceptualização de si mesma [...] nesse sentido mais preciso, seria definido pela irrecusável presença de uma radical pluralidade», como pertinentemente conclui João Duque (2003: 7).

<sup>95</sup> Neste preciso aspeto, João Duque (2004: 9) avisa: «[...] embora continue ambíguo o seu conceito, parecem surgir, pelo menos duas vertentes da sua versão “precisa”: pós-modernidade como *fim* da modernidade ou de uma concepção racionalista, unitária e absoluta da razão, agora em crise; pós-modernidade, como *radicalização* da modernidade, sobretudo nos seus aspectos de pluralidade e liberdade».

<sup>96</sup> No *Westminster Dictionary of Theological Terms* (McKim, 1996: 197), a palavra aparece definida da seguinte forma: «Ortopraxia (do grego, ὀρθοπραξία: orthopraxia, “ação correta”) é a ênfase na conduta, tanto ética quanto litúrgica, em oposição à fé ou a graça. Difere da ortodoxia (uma fé certa). Ortopraxia deve ser entendida como esse conjunto de técnicas e credos que faz parte de uma determinada tradição, que são passados para os seus estudantes e mantidos sem alterações. Apesar de algumas diferenças entre as tradições, há alguns princípios em comum, para que

Assim, impõe-se esse nó entre ambos os patamares, um elo que os torne complementares e não entidades separadas do corpo. Esta relação sagrada, sobrenatural, passa também pela mediação deste dualismo. Para Fernando Pessoa, nesse dualismo há um equívoco muito grande que nos conduz a caminhos mais sedutores e não sublinhados, contudo, um encontro narrativo em cuja vida e o vivido se tornam um património que suscita tal ligação. Vencer esse dualismo, que separa corpo de espírito, é sublinhar a estreiteza com a alma. Esse é o grande desafio da mística de cada instante para estes tempos de penosa aceção profética. Ainda no mesmo poema, adianta:

Sucede, ainda, que os grandes símbolos são relativamente simples, prestando-se assim a uma série infinita de interpretações. Figure-se o leitor, imaginando, quantos valores simbólicos se não poderão atribuir às duas colunas no átrio do Templo de Salomão, ou, aliás, a quaisquer duas colunas em qualquer parte. Tudo quanto, na vida ou no sonho, é composto de uma dualidade — e quase tudo na vida ou no sonho envolve uma dualidade qualquer —, tudo isso se pode supor simbolizado por aquelas duas colunas. Elas, porém, não podem destinar-se a simbolizar tudo quanto se queira. Algum, ou alguns, hão-de ser os veros sentidos íntimos delas. O que se pergunta, pois, é isto: que critério temos nós para determinar, entre tantos símbolos possíveis, quais são os que são deveras aplicáveis, os verdadeiros? (*ibid.*)

E é nesta pergunta, colocada pelo próprio Pessoa, sobre como atingir a veracidade de tais símbolos, que consideramos uma possível resposta o que diz Adolfo Casais Monteiro (um dos primeiros teóricos a examinar o significado e o alcance do ocultismo pessoano), quando frisa o cunho racionalista de que o poeta se reveste na revelação do mesmo na sua poesia:

O ocultismo de Pessoa é, em meu entender, ainda uma construção racional — o que não o impediria de corresponder a ‘um anseio essencial, doloroso, imenso.’ A visão de Pessoa não é a de um iluminado, mas a dum racionalista, até por vezes dum positivista. E se ele encontrou no ocultismo o que parece ter sido um dos interesses fundamentais do seu espírito... quer me parecer que isso se deve precisamente ao carácter de ‘construção racional’ oferecido pelas vastas perspectivas da ciência do oculto [...] (Monteiro, 1985: 274).

Com efeito, esse espaço oculto que o poeta assegura transcende certos condicionamentos e é composto por uma estrutura arquetípica capital que parece transpor qualquer texto, discurso ou palavra, exatamente porque esta construção do silêncio tem funções que leva a um novo entendimento do homem sobre espírito/simbologia/mística em contraste com corpo/razão/instante. Assim, com base no exposto, estendemos que a conclusão do poema em apreço, “caminho dos símbolos é perigoso”, pode acolher sem dúvida mais de uma chave interpretativa para este “dilema” pessoano:

---

ainda sejam consideradas. Isto significa que não se pode fazer o que bem se quiser, praticar diversas técnicas indiscriminadamente, misturar panteões ou mitos conflitantes, ou perceber as Divindades maioritárias da mesma forma que é encarada a Divindade maioritária nos credos monoteístas» (Tradução nossa).

Para isto existe o critério do quántuplo sentido: cada coisa tem na simbólica, cinco sentidos; e esses cinco sentidos estão uns dentro dos outros, sendo cada um o desenvolvimento do anterior. Quando Pike diz que há, para a maioria dos símbolos maçônicos quatro atribuições distintas, diz bem, pois, como é de ver, exclui o sentido literal, ou profano, que é o primeiro dos cinco e não entra na consideração dele. Quando, porém, passa a dizer que um é o sentido moral, outro o político, vai mal, pois que o sentido político não é o desenvolvimento do sentido moral, mas uma coisa de outra ordem.

Pelo até agora exposto, podemos concordar com Jacinto do Prado Coelho, quando observa que a temática esotérica em Fernando Pessoa, conquanto recorrente, revela um veio complementar do pensamento pessoano, um instrumento da criação poética de um “idealista aristotélico”, “místico”, todavia “racional” (Coelho, 1973: XIX). Vale lembrar, conforme avisa o próprio Pessoa no seguinte poema (Pessoa, 2005c: 221-222), sobre o modo como procura aportar-se em encadeamentos dedutivos de uma visão fatalista que o assombra a todo o instante:

Sonhos, sistemas, mitos, ideais...  
Fito a água insistente contra o cais  
E, como flocos de um papel rasgado  
A ela dando-os como a um justo fado,  
Sigo-os com olhos em que não há mais  
Que um vão desassossegado resignado  
Eles a mim como consolarão –  
A mim, que de inquieto já nem, choro;  
Que na erma mente e no ermo coração  
Sombras, só sombras, sombra rememoro;  
A mim, em tudo, sempre em vão,  
Cansado até dos deuses que não são?

Nesta sua visão “ultratrascendente”, e aos mesmo tempo às avessas, como garante Eduardo Lourenço (2003: 192), surge uma conclusão que coincide com estas visões de uma autoconsciência de uma “inconciliação irresolúvel e, em todo o caso, por ele nunca resolvida” (*ibid.*) que outrora Teixeira de Pascoais também anuiu, porquanto este cumprimento de um plano divino providencial não se esgota apenas em intuições proféticas, abrangendo igualmente uma racionalização do devir histórico: “Tudo isso, que a fé e a intuição dos místicos deu a Teixeira de Pascoais, vai o nosso raciocínio matematicamente confirmar” (Pessoa, 1995a: 366).

Esta é a proposta do nosso trabalho e do caminho crítico que se segue, entrelaçando a escrita de Pessoa com a expressão poética de análise de uma obra que debate um certo analfabetismo dos sentidos místicos, a falta de uma mistagogia, de uma iniciação que o levou a transpor “a porta dos limites” (Lourenço, 2003, 193), porque ele “fora essas máscaras todas, [...] de onde sem elas irônica e dolorosamente nos contempla — a sua palavra de passe diante desses deuses que tanto invocou para se invocar foi ainda palavra arrancada à terra da indecisão” (*ibid.*).

É nesta reunião e cruzamento de textos sobre a vida e sobre os instantes místicos (e míticos), uns em forma de poesia, outros em forma de ensaio, que Fernando Pessoa torna aquilo que é hermético para o leitor comum numa vítrea oportunidade de refletir sobre ideias que definitivamente, ultrapassam tempo, espaço e movimento, pensamentos cristalinos que nos permitem umas vezes ingressar, outras desviar, da sagrada e íntima comunhão entre espírito/alma/corpo: Meus dias passam, minha fé também. / Já tive céus e estrelas em meu manto. / As grandes horas, se as viveu alguém, / Quando as viver, perderam já o encanto (Pessoa, 2005c: 229).

Ou seja, é neste espaço, “desse mistério de existir a que como ninguém sacrificou a vigília imortal do seu espírito” (Lourenço, 2003, 193), onde o autor nos dá a oportunidade de focar nas raízes da nossa civilização, esse perigoso modo de se viver alienado do ser e do ser-se, um alerta para essa linguagem cuja mística facilmente se esquece quando nos deixamos contaminar pela irremediável pressa, ou pela perda de fé, ou tão-só pelo simples esquecimento de um dos maiores motores da vida, que é o instante.

## ***2.2. A contemporaneidade de uma narrativa mí(s)tica***

Fernando Pessoa não é apenas um poeta do qual se desdobram outros, ou, simplesmente, a coexistência em si mesmo de outros seres. Passamos a explicar: a nosso ver, isto não se trata de um problema interpretativo, mas de uma crise prototípica ancorada a uma das maiores crises de pensamento que a humanidade atravessa até aos dias de hoje. Pela insuficiência de justificações científicas, e por ser para Pessoa, e muito outros antes dele, um produto de uma cosmovisão redutora, fragmentada e fragmentária, no final das contas tudo redundando numa interpretação da arte muito empedernida e inadequada ao mundo contemporâneo.

Embora, por um lado, o pensamento pessoano gize uma fronteira numa existência que aufere corpo dentro de uma certa virtualidade, vemos, por outro, a sua existência como algo que faz girar (e provocar) o mundo. De modo talvez irónico, e num tom antimoral, entre outros “antis” (temática que iremos desenvolver com mais detalhe no capítulo IV), Pessoa atreve-se a definir misticismo como “a forma mais complexa de se ser efeminado e decadente. O único lado útil da inutilidade”, para perentoriamente rematar que “a complexidade mental, a morbidez e a

efeminação têm que procurar uma filosofia ou um credo que lhes permita exprimirem-se” (Martins; Zenith, 2012: 197).

Na sua obra, conhecida pelo caráter particular de (anti) nacionalismo, com cariz místico, legendário, messiânico e ao mesmo tempo cosmopolita, versam os mais diversos temas aos quais se lhes atribui tacitamente uma pátria mítica integrada no contexto português. A sua vocação levou-o a pensar Portugal na pluralidade, apesar da conspeção que manifesta do seu país, extremamente religioso, estabelecendo essa pluralidade com a pseudoreligiosidade que o consome, tornando-a ainda mais mí(s)tica. Assim, cria uma (nova) mentalidade coletiva que faz abalar a moral da nação, que se circunscreve ao mito nacional, o “mito sebastianista, com raízes profundas no passado e na alma portuguesa” (Pessoa, 2011b: 271).

Ora, esta modernidade pessoana antecipa a noção de que a pátria é sempre o efeito do arbítrio humano, projeto que desenhou para a sua própria vida e no qual projetou o seu futuro, com a expectativa de continuidade atemporal, eterna. A via que encontrou para que tal noção perdurasse até hoje, e se lançasse para o futuro, foi moldar-se a uma identidade única, super-humana, num terreno cujo espaço se sacraliza no tempo mítico das origens.

Ao analisarmos este laço entre religião e sociedade, entendemos que Fernando Pessoa delinea a sua razão para delimitar a unidade com uma nação, sebastianista, a sua, cujo sentimento, genuíno e contíguo, o afastava muitas vezes dos apelos ingenuamente nacionais para, assim, ele mesmo procurar abranger outros costumes e crenças que o permitissem mediar-se (a)temporalmente entre culturas e sociedades.

Uma religião é socialmente útil quando se aproxima de preencher três condições: (1) ser nacional, isto é, diferente das religiões dos outros países, porque assim apoia-se no patriotismo, o mais radical dos sentimentos sociais, e ao mesmo tempo intensifica-o; (2) ser popular, isto é, quanto possível saída não se sabe donde, formada não se sabe como; (3) ser quanto possível susceptível de evolução e adaptação. Isto ao contrário da arte: A arte é (1) internacional; (2) é antipopular; (3) é insusceptível de progresso salvo por substituição (ex) (Pessoa, 1979b: 66).

A estrutura do pensamento pessoano concebe-se dentro de uma esfera única que abrange um personalismo sagrado que ultrapassa qualquer religião. Queremos com isto dizer que, ao invés de o poeta se deter num irrepetível declive religioso, elege antes uma opção de constituintes de um misticismo que lhe garantam maior discernimento de uma existência lusa que seja mais ampla, camoniana, distinta, qual “alma gentil” que deambule doravante entre mundo impalpável e mundo real.

Por conseguinte, Pessoa vê na alma portuguesa essa possibilidade de transmutação e posteridade. Recria assim uma literatura composta por sedimentos de uma religiosidade duvidosa, porém necessária para mostrar ao seu povo a sua existência individual. Ao tratar a literatura como forma de a modernizar, o poeta dá-lhe um sentido de pulcritude enquanto ritual religioso, onde cada instante exhibe um novo fausto mental que se expande na coletividade de um povo. A literatura pessoana, apesar de muitas vezes arremessada num sonho idealizado, passa a ganhar uma aragem única e universal, qual narrativa em aberto que a transplanta numa edificação intemporal.

Nunca realizamos o que queremos, salvo se o que queremos não vale a pena realizar-se.

Todos o indivíduo que funda uma coisa funda sempre outra coisa. O que acontece a quem realiza é o seu sonho projetado em sombra pela chama agitada da vida. Projeta-se, mas o que se projeta é a sombra disforme dele, a dinâmica da sua realização. Não há absurdo no que acontece. Tudo é possível, logo que seja real. [...] Por isso se me disserem que um pastor do Minho vai ser o novo deus de um Império futuro, por certo posso duvidar, porque tudo é possível; não tenho, porém, para isso argumento histórico nenhum (Pessoa, 2003: 361).

Com esta visão, defronte de um paradigma moderno, e longe de uma compartimentação religiosa presente, Pessoa acabará por transverter as relações sociais e as percepções do aparente e ilusório, firmando uma nova análise do homem, dando-lhe, portanto, oportunidade de se transformar na sua forma de pensar, agir e ver o mundo vindouro. Pessoa funda um novo modo de ver a vida, de se autoconhecer e de pensar um homem mais autocrítico do seu tempo e das suas formas de conduta perante a sociedade em que está inserido.

É este o projeto mais futurista de Pessoa, “desde o tempo em que fingia tomar ópio ou se confessava doente universalite”, repara Cleonice Berardinelli (Pessoa, 1992: 22), de uma obra talhada por prodigiosos esboços que atija certos princípios vigentes e coloca em alerta a natureza própria do homem, do mundo e da história, e que transporta consigo, na ironia e na impudência, uma certa exasperação existencial e ontológica: “[...] até os poemas do ano da sua morte — *the end of the book*, onde o último soneto tem um título enganador, *Regresso ao Lar*, a mascarar a agressiva amargura — aí está o poeta Álvaro de Campos, cuja obra já bastaria para glorificar o poeta Fernando Pessoa, conclui Berardinelli (*ibid.*).

Não sei se os astros mandam neste mundo,  
Nem se as cartas —  
As de jogar ou as do Tarot —  
Podem revelar qualquer coisa.  
Não sei se deitando dados  
Se chega a qualquer conclusão.  
Mas também não sei  
Se vivendo como o comum dos homens

Se atinge qualquer coisa.  
Sim, não sei  
Se hei-de acreditar neste sol de todos os dias,  
[...]  
Acreditar em qualquer outro sol —  
Outro que ilumine até de noite. —  
[...]  
De que não percebo nada...  
Por enquanto  
(Vamos devagar)  
[...]  
Sim... Ascendo  
Ascendo até isto:  
Não sei se os astros mandam neste mundo... (*id.*: 190).

Em concreto, torna-se possível perquirir a situação limite do homem, que, como já vimos antes, permite ou impele a manifestação deste modelo contemporâneo de aproximação a uma nova linguagem e, em última análise, investigar o próprio surgimento do espaço sacral – embora nos iluda do contrário –, como “instinto de não ter teorias” (Pessoa, 1982: 411) e muito mais próximo do (sofrimento de) ser-se humano:

Porque, ó Sagrado, sobre a minha vida  
Derramaste o teu verbo?  
[...]  
Hoje que da verdade sou o escravo  
[...]  
Estou exilado aqui e morto vivo.  
Maldito o dia em que pedi a ciência!  
Mais maldito o que a deu porque me a deste!  
Que é feito dessa minha inconsciência  
Que a consciência, como um traje, veste?  
[...]  
Porque me deste o que pedi, ó Santo?  
Sei a verdade, enfim, do Ser que existe.  
Prouvera a Deus que eu não soubesse tanto! (Pessoa, 1990c: 78).

Com efeito, mesmo sem uma precisão hegeliana, Pessoa assume a determinado momento “o desejo [de] ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade” (Pessoa, 1966: 100). Esta tentativa de racionalização, subentendida na modernidade, de um poeta português único fundir-se-á na glória do “fenómeno *literário* insólito de uma constelação de *poetas*” (Lourenço, 2003, 25) e no seu processo de autoconsciência:

A questão está num plano onde a especulação metafísica, porque não entra legitimamente, escusa de ter estes, ou aqueles caracteres. Como o físico não tem metafísica no seu laboratório, e a não tem o clínico nos diagnósticos que faça, [?] não porque a não possa ter, mas porque (...) assim o problema metafísico meu não existe, porque não pode, nem tem que existir adentro das capas destes meus livros de outros (Pessoa, 1966: 100).

Fernando Pessoa será sempre mais poeta-humano do que humano-poeta, porque se abre ao vicioso e atormentado território dos jogos de palavras e dos símbolos. Como poeta, possui competência, complexa e multidimensional que o coloca num lugar sagrado, até hoje. A sua mensagem (e *A Mensagem*) ultrapassa os limites instituídos pelas regras que o sufocavam, quer as literárias quer outras de teor “mais sagrado”<sup>97</sup>.

A questão “pós-modernidade” dentro da sua obra tem sido pouco discutida. Talvez até muito pensada, mas por outras nomenclaturas e seus respectivos subterfúgios. E, quando feita, muitos dos comentadores desconsideram a possibilidade de uma expressão sagrada plural, multidimensional. Pessoa replica, enunciando que “deve estar para muito breve, portanto, o aparecimento do poeta supremo da nossa raça, e, ousando tirar a verdadeira conclusão que se nos impõe [...], o poeta supremo da Europa, de todos os tempos. É um arrojo dizer isto? Mas o raciocínio assim o quer” (Pessoa, 1995a: 396).

Por outro lado, o poeta português é sempre reduzido a uma expressão ora antirreligiosa, profana até, leia-se transgressora e única, seja ela o esoterismo, o ceticismo, a maçonaria ou qualquer outra, mas para um pendor monolítico, redutor e unilateral: “Se a emoção é profunda, falo, naturalmente, de Deus, e assim a engasto numa consciência una. Se a emoção é um pensamento, falo, naturalmente, do Destino, e assim a encosto à parede” (Pessoa, 1982: 478).

Instala-se, deste modo, um novo sentido de ver o sagrado, em cujo motivo se integra um movimento onde os deuses são o motor para a ascensão a outras dimensões — uma problemática que se articula numa *forma prolongada de loucura latente*, qual caminho para o mistério da metafísica que, aos olhos de Pessoa, se copula a um *novo* estilo, mais polissêmico e mais próximo desse(s) Deus(es) que o encostava(m) à parede:

---

<sup>97</sup> Este atrofiante modo de viver a intimidade com o sagrado leva-nos ao que certos autores hoje chamam de *sociedade do cansaço*, dominada pela agonia de uma falta de elevação nas artes, em particular na literatura, que Pessoa tão abundantemente espelhava na sua obra, até à exaustão (depressão) — expressão sobejamente conhecida, outrora utilizada pelo germano-coreano Byung-Chul Han como título de um dos seus livros (2014). Para este autor, todas as épocas têm as suas próprias doenças, desde a era bacteriana, que ultimou a maleita com a descoberta dos antibióticos, ou a época viral que, com técnicas imunológicas, veio dar fim aos extensos períodos de pandemias gripais. Porém, para Byung-Chul, a maior doença reside neste século XXI, toldada por um quadro patológico neuronal, conhecido como “depressão”. O autor mostra-nos que essa sociedade, que Michel Foucault um dia classificou de opressora, perde espaço para esta nova forma de sobreviver, mais coercitiva, mais apressada em apresentar resultados, ofuscada pela escravidão das ações — ou seja, uma onda que o autor apelida do “eu consigo” e que tem o seu ponto fraco na chamada hiperatividade constante no seio de uma atividade profissional de grande tirania e fadiga, e que conseqüentemente nos leva ao panorama que atualmente vivemos, do desgaste e do cansaço.

Um das vezes o próprio ritmo da frase exigirá Deus e não Deuses: outras vezes impor-se-ão as duas sílabas de Deuses e mudo verbalmente de universo; outras vezes pesará o contrário, as necessidades de uma rima íntima, um deslocamento do ritmo, um sobressalto de emoção e o politeísmo ou o monoteísmo amolda-se e prefere-se. Os Deuses são uma função do estilo (*ibid.*).

A tentativa de reconstruir e redescobrir a profundidade única na obra de Pessoa tem sido filão inesgotável ao longo dos anos. Porém, o grande descortinar dessa devassa acontece nesta era dita pós-moderna, sem dúvida no dealbar do *novο* século em que vivemos hoje. Repare-se nas inesgotáveis e inconclusivas teorias que vão surgindo, embora muito poucas correndo o risco de colocar Pessoa nessa campânula sacral de um ser que tinha tanto de mortal, humano, racional, profano, intelectual e artista, como de emocional, dramático, imortal, sobre-humano, sagrado e místico.

De criatura a criador, e vice-versa, interessa-nos, todavia, a sacralidade na poesia de Pessoa na contemporaneidade — um Pessoa consagrado para a posteridade. Ora, nesse sentido, Gaston Bachelard recorda “que racionalizar a literatura não é função da atividade literária” (1985: XXVI). Ou seja, a finalidade seria abrir a porta ao que perpassa os nossos limitados sentidos, à maravilha de nos fazer viver outras imagens menos comezinhas. Desta forma, a entender o humano numa moldura mais sagrada, presume-se ser tarefa árdua em tempos que vão além da modernidade, de contínua descrença, de um tempo em que a possibilidade do deífico se tornou, em última instância, o maior “pecado”<sup>98</sup>.

Ainda que a literatura bíblica, em certos âmbitos, humanize a figura de Deus — “Deus tem um rosto” (Êxodo: 33, 11), “Deus tem olhos” (Salmos: 11, 4), “Deus ouve” (Números: 11, 1) —, o maior conflito nasce dessa consciência em saber que Deus, afinal, não tem uma fisionomia comparável a um humano, tendo sido talvez essa a grande frustração de Pessoa, pois, em certos momentos de alteridade e clarividência (ou não), ele mesmo sentiu essa necessidade de um contacto mais profundo com Deus, ou pelo menos de estar muito mais perto Dele.

Fora Deus Deus, Deus fosse menos que este  
Pensamento que abre na minha alma,  
Um poço sem paredes, e eu pudesse  
Ao pensamento exceder o sumo

---

<sup>98</sup> Parece-nos pertinente parafrasear as palavras de José Tolentino Mendonça (2003: 51), sobre o perturbado pensamento da poetiza norte-americana, Sylvia Plath, a propósito do caráter incondicional da liberdade de Deus e da liberdade do homem: «Evoco, por paradigmática de um certo ponto de vista, uma breve passagem dos diários de Sylvia Plath: ‘Ó Deus, que invoco sem fé, só a mim respeita a escolha e apenas sou a responsável. (Oh, esta é a parte desagradável do ateísmo!)’ Pode-se, porém, também dizer, à luz da tradição bíblica, que essa é a ‘parte desagradável’ da fé [...] no grande risco que é viver [a Providência] e decidir entre possibilidades».

Inexcedível, figurar mais vasto  
Deus que Deus é? Com o seria assim? (Pessoa, 1988b: 22-23)

Em suma, uma aventura do (des)conhecimento — que a ciência enceta muito mais com um devaneio do que com a experiência. Facto é que só se pode investigar aquilo que já foi imaginado; e essa complexidade escondida de *ser* em função do *ter sido* conflui num um gigantesco rendilhado dramático do *podia ter sido*. Assim,

[...] para além disso, devemos igualmente perfilhar o heterónimo como o reflexo especular – mas, sempre, mediato – de um mundo em crise, mundo esse que, nos inícios do sec. XX, está ciente da sua contingência; também por isso Pessoa, integrado nesse palco, abdica da identidade monológica e desdobra-se em diversos *eus*. [...] Desta conceção não se pode desligar uma outra: a de que a heteronímia é um processo potencialmente aberto ao “infinito” e não autotelicamente fechado nos seus próprios limites (Vila Maior, 2015: 73).

Fernando Pessoa é obra (de arte) que acautela o leitor ao consumo não passivo de um só alimento imaginado. Pessoa é esse nutriente fresco, divino, particularmente eficaz, por vezes humano como nós e, por isso, sempre muito atual, porquanto voltar a ele é sempre um reabrir de um novo processo m(i)stico. Aqui, no caso, pretende-se a desprofanação de uma mística mais atual e humanizada, pois trata-se de um poeta que sempre desafiou os leitores a se inquietarem com a sua complexa (e inacabada) obra — ou não estaria também o seu intelecto tão pejado de tais intuições.

### **2.3 A presença cabalística e de outros escritos sagrados na obra de Pessoa**

Relativamente a este tema, consideramos frutuoso pensar no paradoxo — sem conferir um tom de anúncio de nova era — o que o próprio Fernando Pessoa anotou, num pedaço de papel, como sendo as suas últimas palavras, antes de morrer, com a enigmática frase, em inglês, “I know not what tomorrow will bring” (Não sei o que o amanhã trará). Como assinala Eduardo Lourenço (2003: 193), “morreu em inglês aquele que foi uma espécie de aparição fulgurante descida de brumas culturais alheias ao nosso desterro azul, para nele inscrever em portuguesa língua o mais insubornável poema jamais erguido à condição exilada dos homens na sua própria pátria, o universo inteiro”.

O que se pretende tornar evidente nesta nossa abordagem não é só o facto de que o homem se (a)percebe como possuidor natural de atributos únicos (físicos e metafísicos, sagrados e profanos), mas ao mesmo tempo de não saber usar tais atributos na *religação* com esse espaço

ignoto, de o recusar, de o negar, e, por fim, de não conseguir atingir, por si mesmo, a linguagem profética desse *desconhecido*, sempiterna, como, aliás, podemos apurar nas palavras do próprio Pessoa: “Existem realmente Deus, céu, anjos, almas imortais e eternas. E, contudo, nada disso é verdade. Existe e dura eternamente, mas é *falso*” (Pessoa, 1993e: 44).

Proliferam pelo menos uns setenta livros dedicados a estes temas esotéricos que abrangem um período temporal que vai desde 1898 a 1934, o que assera, tal como já foi anteriormente apontado, o interesse de Pessoa por esta área<sup>99</sup>. José Manuel Anes (2004), com base numa periodização apresentada por António Quadros, notifica que esta atenção dada pelo poeta a temáticas herméticas pode ser enquadrada em duas fases distintas: a primeira, correspondente ao final do período filosófico e neopagão (abraçando quesitos como a mediunidade e o espiritismo, a astrologia e a teosofia, o neopaganismo); a segunda, correspondente à fase gnóstica (tocando obviamente no gnosticismo, a alquimia e a magia, a cabala e as vias tântricas, a maçonaria, o templaríssimo, o nacionalismo místico e cosmopolita ou a iniciação).

Nesse sentido, dentre a variabilidade de teses desenvolvidas para a definição da obra (des)construída por Fernando Pessoa, pretende-se apresentar neste subcapítulo um diálogo com as suas múltiplas explicações e a posição que Pessoa acolhe, a nosso ver análoga a um fenómeno de verdadeiro desejo de transcendência.

Acreditamos, contudo, que o liame que responde à questão entre o sagrado como experiência inserida na poética pessoana e como esse misticismo se articula numa religião — em concreto o judaísmo —, numa era codificada de pós-moderna, seja um imbricado desafio. Consideremos ainda que algumas religiões de hoje estão — sempre estiveram — articuladas com a mística, trazendo assim, ainda, muito limites para a modernidade. Neste sentido, uma vez reconhecida tal premissa no campo da fenomenologia da linguagem, ser-se místico implica uma mais explícita conceituação adequada.

Olhemos para o poeta como um místico que, qual  *fingidor* , manipula a preexistente linguagem e concatena-a em novos códigos e cria novas formas escritas para se expressar. Assim,

---

<sup>99</sup> Não menos importante referir é “o caso Eliezer”, lembrado com propriedade por Ivo Castro (Pessoa: 1990a: 215-217), sobre «a hipótese de um texto completo de Pessoa, até aqui escapado à observação geral, ser agora [a 13 de Novembro de 1991] pela primeira vez encontrado». Castro esclarece: «Eliezer serviu a Pessoa para a “recuperação de uma ancestralidade mítica e sobretudo de uma espiritualidade judaica” que não chocam no criador Álvaro de Campos. Estabelecida assim a autoria pessoana e a função apenas inspiradora de Kamenezky [...]. Não escapou nem poderia ter escapado [...] a existência de Eliezer Kamenezky de carne e osso, amigo de Pessoa e possuidor de pelo menos algumas afinidades com a figura do romance — judeu russo, viajante, espiritualista, etc.».

a poesia serve, antes de mais, de linguagem que abala estruturas firmes e ritualísticas, como é o caso da religião, dentro da própria modernidade. Estamos cientes de que a crítica moderna a acolhe no seu elevado grau de alcance e relevância. A poesia traz, por fim, a possibilidade de alcançar a pós-modernidade no sentido de gerar novas formas de interpretar o mundo e a respetiva corporeidade humana.

O entendimento dos símbolos e dos rituais (simbólicos) exige do intérprete que possua cinco qualidades ou condições, sem as quais os símbolos serão para ele mortos, e ele um morto para eles. A primeira é a simpatia; [...] Tem o intérprete que sentir simpatia pelo símbolo que se propõe interpretar. A segunda é a intuição. A simpatia pode auxiliá-la, se ela já existe, porém não criá-la. Por intuição se entende aquela espécie de entendimento com que se sente o que está além do símbolo, sem que se veja. A terceira é a inteligência. A inteligência analisa, decompõe, reconstrói noutra nível o símbolo; [...] Não direi erudição, como poderia no exame dos símbolos, é o de relacionar no alto o que está de acordo com a relação que está embaixo. A quarta é a compreensão, entendendo por esta palavra o conhecimento de outras matérias, que permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes, relacionado com vários outros símbolos, pois que, no fundo, é tudo o mesmo. [...] Assim certos símbolos não podem ser bem entendidos se não houver antes, ou no mesmo tempo, o entendimento de símbolos diferentes. A quinta é a menos definível. Direi talvez, falando a uns, que é a graça, falando a outros, que é a mão do Superior Incógnito, falando a terceiros, que é o Conhecimento e a Conversação do Santo Anjo da Guarda, entendendo cada uma destas coisas, que são a mesma da maneira como as entendem aqueles que delas usam, falando ou escrevendo (Pessoa, 2007a: 41).

Tomemos esta nota preliminar d'*A Mensagem* de Fernando Pessoa como pressuposto de uma linguagem poética com um princípio epistemológico que vai desde a sua materialidade às respetivas regras de iniciação dos estudos místicos e que se articulam com a intensidade da palavra, não como mera instrumentalização de algo referido, mas como um processo gradativo de símbolos que se acorrentam em normativos da linguagem hodierna, dada a forma plurissignificativa de um determinado texto. Contudo, o texto de Pessoa combate a incumbência do *ter de ser* e passa a *ser* um corpo cuja semiótica contém a experiência da linguagem: simpatia, intuição, inteligência, compreensão e, finalmente, a graça, ou “a mão do Superior Incógnito”.

É importante assinalar a compreensão que Fernando Pessoa faz de poesia e a sua longa tradição em torno da mimese no Ocidente e respetiva tradição representacional, substituindo-a por uma astuta forma de patentear e hierarquizar algo ao mesmo tempo que oculta as fontes que fomentam o seu pensamento místico. Deste modo, o poeta evoca as forças telúricas que se camuflam no palimpsesto estrutural da linguagem, tal é a complexidade que os símbolos — e os rituais simbólicos — representam para o intérprete.

Por outras palavras, a poesia mística de Pessoa não se apresenta e representa transversalmente em simples reflexões ocultas sobre algo em geral, de uma divindade, do mundo

ou da modernidade. Pelo contrário, a sua poesia inaugura a palavra sem estar preocupada com uma codificação circunscrita à ortodoxia literária, tutelar e doutrinária. Neste sentido, Nelson Vieira (1995: 27) assegura:

O desenvolvimento da escrita não ortodoxa deve-se parcialmente à tendência de a Cabala se rebelar contra o discurso tradicional e a lei judaica, a versão talmúdica das escrituras sagradas. O impulso de procurar um significado oculto ou de inferir a sua presença convertida está ligado à tradição literária mística do Judaísmo<sup>100</sup>.

Claramente influenciado pela filosofia cabalística, Pessoa busca compreender as experiências do sagrado com a da poesia que preserva a sua autonomia em relação às amarras e instrumentalizações de uma linguagem estabelecida com base no poder e na sua propagação. Neste sentido, a alteridade pessoana encontra uma porta de saída dentro das limitações humanas com a experiência sobrenatural e profética<sup>101</sup>, que pode ser também a experiência do *outro*, experiência que não é determinada por instrumentalizações ou revelações infligidas, mas pela conquista e desvelamento.

As investigações feitas na área da Antropologia têm reconhecido múltiplos traços que são constantes na natureza humana<sup>102</sup>. É comum vermos em todos os povos a presença de sistemas de classificação do espaço que aliam esfera sagrada e profana ao mesmo tempo. A par destas crenças

---

<sup>100</sup> Tradução nossa.

<sup>101</sup> E repare-se, já agora, no seguinte exemplo: «Os profetas hebreus não eram divinos nem meros videntes, mas sim humanos que transmitiam um lado subjetivo da mensagem divina com os seus pontos de vista individuais e originais. Ao fazê-lo, manifestaram uma consciência da experiência humana que viria à tona por meio da sua própria consciência, da sua própria subjetividade» (Vieira, 1995: 23 [Tradução nossa]).

<sup>102</sup> Marc Augé (1999: 63), por exemplo, assegura que a Antropologia parte do pressuposto de que existe o «si-mesmo no outro». E adianta ainda que “essa alteridade corresponde à distância necessária para que uma observação seja possível, que não se assemelhe a uma simples auto-reflexão”. Numa outra perspetiva, Marshall Sahlins (1997: 41) garante que «a “cultura” não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia — tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas. É claro que ela pode perder, e já perdeu, parte das qualidades de substância natural adquiridas durante o longo período em que a antropologia andou fascinada pelo positivismo. Mas a “cultura” não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenómeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos». O autor esclarece que este processo cultural serve para designar e, conseqüentemente, reconhecer “a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos”, porquanto “as pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados”. E remata com o seguinte: «Em nome das diversas idéias de cada povo acerca do existente, o contra-Iluminismo contestou a mistura de racionalidade universal e de epistemologia sensualista dos *philosophes*. As pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado. Evocar a possibilidade de um raciocínio correto acerca das propriedades objetivas das coisas — coisas, ademais, que seriam imediatamente cognoscíveis pelas percepções dos sentidos — seria algo totalmente fora de questão para uma antropologia sensível à organização cultural do conhecimento» (*id.*: 48).

do sobrenatural e seus respectivos processos de elevação através destas entidades místicas, juntam-se a interpretação dos sonhos, sistemas de adivinhação vários, previsão do futuro e a magia em geral aplicada a diferentes assuntos: desde como aumentar a duração da vida à magia para conquistas amorosas.

Pessoa começou a usar as cartas para descobrir a sua sorte, mas não foi o seu futuro como escritor que o preocupou de imediato, apesar dos repetidos fracassos em publicar a sua poesia inglesa. Pessoa usou a leitura das cartas, como escrita automática (ou mediúnica), para tentar colher algo em relação ao seu futuro como amante. De qualquer forma, a ser verdade, ambos os futuros estavam ligados um ao outro — como Pessoa suspeitava — que o seu retardamento sexual impedia o seu progresso espiritual e literário (Zenith, 2021: 538-539)<sup>103</sup>.

A literatura profética tem estreitas ligações à atividade mediúnica do antigo povo do Oriente Médio, sobretudo dos hebreus. Se atentarmos no termo predição, que deriva do termo profeta, atestamos de onde advém a designação comum do conceito profecia. Ou como lembra Besselaar (1987: 33), “a profecia tem por definição um núcleo mítico que leva grande vantagem sobre as construções puramente racionais porque afeta o homem na sua totalidade incentivando-lhe a imaginação, oferecendo-lhe uma visão de futuro e convidando-o a colaborar com os desígnios divinos”.

A este impedimento, haveria de juntar muitos outros desafios de natureza intelectual que o ocultismo — denominação comum e transitória das várias ciências e práticas que se ocupam desta área — coloca ao inquerito racional. Pessoa “elitista e racional, nada poderia fazer a não ser ver as necessidades religiosas do povo com condescendência, quando o próprio padecia das mesmas carências” (Zenith, 2021: 541). Generalizando das partes para o todo, Pessoa estava ciente de que qualquer conhecimento provinha de um sujeito, o que tornaria inexequível entender alguma coisa sem o exercício de uma determinada faculdade humana.

Não obstante o facto de que Fernando Pessoa rejeita com veemência a atitude dogmática, classificando-a como inconciliável *puzzle* com o seu perfil pessoal, quando, numa das cartas a Adolfo Rocha declara “nunca sou dogmático, porque o não pode ser quem de dia para dia muda de opinião, e é, por temperamento, instável e flutuante” (Pessoa, 1973: 69)<sup>104</sup>, há, contudo, uma incerteza legítima acerca da presença autónoma de um correlato oculto:

---

<sup>103</sup> Tradução nossa.

<sup>104</sup> Não é, pois, difícil reconhecer que o conceito de verdade, que se depreende da sua poesia, é absolutamente alheio ao horizonte desse tipo de pensamento, de um místico fingidor. Conforme Curado (2018: 9), «pode acontecer que a mera alteração das faculdades humanas crie a ilusão de que existe algo misterioso fora do sujeito; ou antes que as

Ao invés de abraçar uma simples fé em Deus, que a sua razão não permitiria, preferiu tatear como um cego um labirinto de verdades esotéricas, que em poucos anos o levariam a se debruçar sobre dezenas de livros de Cabala, Rosacrucianismo e Maçonaria, como um quebra-cabeças insolúvel que poderia fascinar e ao mesmo tempo entreter infinitamente o seu intelecto. Quanto à sua “necessidade emocional” de religiosidade, Pessoa satisfê-la com sessões espíritas, mapas astrológicos, escrita automática e leitura de cartas — como se tratasse de um conjunto de cenas e adereços de um fascinante Teatro do Além (Zenith, 2021: 541)<sup>105</sup>.

No que respeita à Cabala em concreto, importa desde já aclarar o termo — e associá-lo à obra de Pessoa — como forma de reforçar o entendimento dessa mística atual, mas numa outra aceção, em particular, no que toca ao despertar desses sentidos mais complexos e profundamente ambíguos, que tantas vezes ficam por explicar nos dias de hoje. Entenda-se Cabala (ou Kabbalah)<sup>106</sup> como grande fonte do misticismo judaico e que servirá como oportunidade de deslindar certos conceitos da tradição judaico-cristã, aos quais Fernando Pessoa também recorre frequentemente na sua obra:

Iniciação.

Há muitas Cabalas, e é difícil acreditar que não possamos atingir a união com Deus, seja o que for que se entenda por isso, a não ser que estejamos familiarizados com o alfabeto hebraico (Centeno, 1985: 59).

Se é crucial e urgente abrir este jogo místico, de inúmeras atitudes e valores culturais ligados a uma sociedade em cuja história que vivemos somos (in)fiéis depositários, não é menos essencial confrontar (e unir) o desafio necessário e obrigatório de colocarmos mais sapientemente a questão “de onde vimos e para onde vamos”. Ora, a poética pessoana, lida de forma cruzada com a sua escrita ensaística, permite-nos ter de novo esse cavado contacto com um prontuário repleto de pontos de grande conexão e interseção com outras leituras sobre este ângulo mais “oculto” do autor: Para Pessoa, “o Misticismo procura transcender o intelecto (pela intuição), a Magia aspira a transcender o intelecto pelo poder; a Gnose, a transcender o intelecto por um intelecto superior. Mas para transcender uma coisa devidamente, é preciso primeiro passar por essa coisa” (*ibid.*).

---

partes da realidade humana ou até partes da natureza sejam interpretadas por excesso. [...] Perante isto é legítima a suspeita sobre se existirá de facto um mundo oculto que seja autónomo».

<sup>105</sup> Tradução nossa.

<sup>106</sup> Outras definições de Cabala incluem a seguintes entradas: «1. Tratado filosófico hebraico cujo conteúdo se relaciona com a decifração de um sentido secreto na Bíblia; 2. conjunto de crenças místicas; 3. [fig.] maquinação; intriga; conluio (Do hebraico qabbalah, “tradição”, referindo-se à tradição esotérica, pelo francês cabale, “intriga”)); cf. *Dicionário da Língua Portuguesa* (2006), Porto Editora.

Em diversos registos, Pessoa alerta para o facto de termos de encontrar ideias extraordinariamente claras e mais que suficientes como forma de ir além dos nossos limitados cinco sentidos, dessa superficialidade paralisadora, errática e ensimesmada, com que tantas vezes somos seduzidos quando toca a domínios tão profundos como estes:

Há Erros do Caminho, Erros da Estalagem e Erros da Caverna<sup>107</sup>. [...]

Estes erros são comuns a todos os caminhos e o da Gnose não está mais isento deles do que os caminhos místicos e mágicos.

Posso passar sem o ascetismo, mas não sem a verdade, nem creio que Deus se me não manifeste a não ser que eu fique sentado, imóvel, durante cinco horas, ou que seja capaz de respirar naturalmente por qualquer das narinas à escolha (*ibid.*).

Cabala (ou Qabbala, Cabbala, Cabbalah, Kabala, Kabbalah ou Kabbala), como sistema filosófico, reivindica o discernimento da natureza divina. Como reforça Pessoa, a familiaridade com alfabeto hebraico<sup>108</sup> é um dos pontos-chave para o seu entendimento<sup>109</sup>. Do termo em hebraico (קבלה QBLH), Cabala também significa *receber*<sup>110</sup>. Assim sendo, temos um aparente problema linguístico a resolver, dada a polifonia do termo. Concordamos, contudo, que apesar da versatilidade do vocábulo, porquanto, como diz Pessoa, “há muitas Cabalas”, nas suas diversas

---

<sup>107</sup> Parece-nos evidente a referência à “Alegoria da Caverna”, de Platão (2015), texto extraído de sua obra *A República*, celeberrimamente conhecido por doutrinar acerca de erros e acertos: o mito platónico, “sair da caverna”, lembra o quão desacostumados estamos a ver as coisas de forma clara, porquanto elas surgem envoltas em trevas. Em suma, é obra de formação intelectual que explica como podemos nos libertar da escuridão que nos aprisiona através da luz da verdade.

<sup>108</sup> São inúmeras as referências ao poder do alfabeto hebraico em escritos cabalísticos. A título de exemplo, nomeamos uma passagem no *Zohar* (Yochai, 2013: 367), da porção *Acharei Mot* (literalmente *Depois da Morte*), no verso 303 (vol.15), onde se lê o seguinte excerto: «Existem 14.050.000 mundos dependentes do golpe do *Aleph* א, significando o toque do *yud* superior do *alef*, e 72 nomes sagrados estão gravados nas letras neles impressos. Os seres superiores e inferiores; o céu, a terra e o assento de glória do Rei — estão suspensos de um lado ao outro — significado do curso superior ao curso inferior da expansão do *Aleph*. Eles sustentam todos os mundos e são os suportes dos seres superiores e inferiores dentro do segredo da sabedoria». (Tradução nossa).

<sup>109</sup> «[...] O nosso ADN é uma linguagem genética com um alfabeto próprio, o código da vida constituído por quatro nucleotídeos (ATCG). Estas quatro “palavras” combinadas, que se traduzem em 22 aminoácidos, e que criam “frases”, são nada mais do que as mesmas quatro palavras que formam o primeiro nome de Deus: Yud, Hey, Vav, Hey (YHVH), ou Tetragrama. Assim, como o ADN do corpo determina o desenvolvimento físico, o ADN da alma determina o desenvolvimento espiritual, que, por sua vez, também é expresso por letras: as 22 letras do alfabeto hebraico. Letra em hebraico significa pulso, vibração. Daí a importância do hebraico/aramaico no jogo da vida e de ser tão importante o constante contacto visual com essas letras. Olhá-las eleva-nos a mente e a alma». (Rodrigues, 2008: 50). A corroborar o anteriormente exposto está a seguinte passagem do *Zohar* (Yochai, 2013: 168), da porção *Beresheet A* (vol.1): «O nome Yud Hei Vav Hei tem quatro segmentos, nomeadamente quatro letras, que significam as partes do corpo humano e certos membros — a saber, os membros que são quatro que podem se tornar doze. Aqui está o segredo do nome, que consiste em doze letras, foi dado a Elias enquanto estava na caverna. [...]. Cada um consiste em quatro letras e juntos perfazem doze. E esse nome, com as suas doze letras, aparece no corpo humano». (Tradução nossa).

<sup>110</sup> «Do hebraico קבלה, literalmente ‘receção, tradição’». (Ginsburgh, 2006: 12).

ações e seus amplos significados. No nosso estudo, focar-nos-emos apenas na perspectiva mística e de decodificação dos segredos na Bíblia e o que o conceito encerra nos escritos pessoais:

Chama-se iniciação ao entendimento profundo dos símbolos, sendo considerados símbolos, e não lições directas ou factos históricos, os rituais e (...) de todas as religiões. Assim um cabalista não interpreta os “seis dias” da criação do mundo como sendo «dias» no sentido directo; atribui-lhe outro sentido, que não importa qual seja. Assim um cabalista cristão não toma literalmente a narrativa dos Evangelhos (Pessoa, 1990b: 61).

A sabedoria cabalística tem sido transmitida ao longo dos anos pelas mais brilhantes mentes da Humanidade. Começou por ser transmitida pelos patriarcas da Bíblia, desde Abraão, Moisés, Maomé até Jesus Cristo, bem como outros grandes mestres cabalistas, tais como Rav Shimon Bar Yohai, autor do *Zohar*<sup>111</sup>, entre muitos outros eruditos que ao longo dos séculos foram deixando várias obras muito importantes, e polémicas, sobre a temática, a saber, Rav Ashlag, Rav Brandwein ou Rav Isaac Luria<sup>112</sup>.

Há que ter em conta que a Cabala é um ensinamento muito poderoso, onde são passadas, de geração em geração, as mais brilhantes ideias da Criação, códigos bíblicos, técnicas, de mestre para aluno. Por isso, por ter uma mensagem tão forte e secreta, este ensinamento permaneceu escondido durante séculos, até aos dias de hoje. Atualmente, todos temos acesso a este legado.

Durante séculos, a Cabala foi abolida por aqueles que não a compreendiam o seu palimpsesto profético. Mesmo os próprios sábios cabalistas achavam que a humanidade ainda não estava preparada para a Cabala, que ainda não era tempo de esta filosofia ser divulgada, de a tornar acessível a toda a humanidade. Por isso, mantiveram-na em sigilo durante todos estes anos.

---

<sup>111</sup> Como anota o rabino cabalista Philip Berg (2004: 22-23), «O Zohar sempre existiu, mas não em forma de livro. Os “segredos” não eram tradicionalmente transmitidos por escrito e sim oralmente. Seguindo esta linha de pensamento, e de acordo com Shimon Bar Yohai, autor do Zohar, Adão também “tinha” o seu Zohar, tal como todos os patriarcas da Bíblia. No famoso momento em que Moisés recebe a Torá no Monte Sinai (na forma escrita) ao mesmo tempo outros segredos foram-lhe transmitidos, mas de forma oral. Nesses segredos, está incluída toda a literatura zohárica, que foi sendo passada de geração em geração, oralmente, sem um corpo escrito, até serem finalmente redigidos por Bar Yohai logo após ter recebido permissão divina para reunir todo esse tecido ancestral em texto. Escrito em aramaico no século II E.C., o livro do Zohar (Sêfer ha-Zohar) também conhecido como Livro do Esplendor, após longos séculos oculto, volta a “aparecer” em Espanha no século XIII pela mão de Rav Moses de Leon, tornando-se uma das mais importantes obras literárias da Kabbalah (ou Cabalá), comumente conhecida como tradição mística judaica» (Tradução nossa).

<sup>112</sup> Gershon Scholem (1961: 262) considera que «o próprio [Isaac] Luria foi o exemplo vivo de um místico teísta declarado. Ele deu ao Zohar, com todo o seu panteísmo intrínseco, uma interpretação estritamente teísta. Nada é mais natural, portanto, do que as tendências panteístas, que começaram a ganhar impulso na Kabbalah, especialmente a partir do período do Renascimento europeu em diante, entrando em conflito com a doutrina luriânica, tentando reinterpretá-la de forma a despojá-la do seu verdadeiro significado».

A literatura profética, originária do antigo povo do Oriente Médio, em especial os hebreus, tinha por base um núcleo mítico, embora também tecida por construções puramente racionais, porquanto afetava o homem na sua totalidade, despertando-o para a imaginação e oferecendo-lhe uma visão de futuro, ao mesmo tempo que o convidava a colaborar com os desígnios divinos. Atentemos na observação de Nelson H. Vieira (1995: 25):

Os profetas hebraicos não eram divinos nem adivinhadores, mas transmitiam um lado subjetivo da mensagem divina com os seus pontos de vista individuais, e originais. Conseqüentemente, manifestaram uma consciência da experiência humana que veio à tona por meio da sua própria consciência, da sua própria subjetividade. Ao examinar as características e estruturas do pensamento profético, o filósofo e teólogo, Abraham Joshua Heschel, focou-se na natureza ontológica dos profetas, enfatizando a sua posição humana ao apontar os seus poderes de pura reflexão.<sup>113</sup>

Gershom G. Scholem (1974: 25), por sua vez, define Cabala como “tradição das coisas divinas”, a base do misticismo judaico. O filósofo alemão diferencia ainda o “místico insincero do genuíno”, sendo o segundo aquele em que autor acreditava ser o verdadeiro cabalista. Para Scholem, o misticismo tem dois aspetos contraditórios ou complementares: um conservador e outro revolucionário. E adianta:

O místico conservador parece redescobrir as fontes da autoridade tradicional. Percebendo os antigos fundamentos dessa autoridade, ele não deseja mudá-los. Tenta, antes, encontrar o verdadeiro caminho de volta às formas que se escondem sob a narrativa, imagens históricas, que é também o caminho de volta à revelação concedida à comunidade e não exclusivamente para o indivíduo (*ibid.*).

Em ambas as categorias, o místico transverte o texto sagrado no ponto crucial, esta metamorfose num mundo de revelação difícil e repleto de significados infinitos. O pensamento discursivo do místico cabalista torna-se num “tipo de processo assintótico: formulações conceituais numa tentativa de fornecer uma interpretação filosófica aproximada de uma matriz simbólica inesgotável de imagens e interpretá-las como abreviações para visões conceituais”, remata Scholem (*ibid.*).

Outros sistemas de astros e de satélites darão porventura novas humanidades; outras espécies de eternidades fingidas alimentarão almas de outra espécie; outras crenças passarão em corredores longínquos da realidade múltipla. [?] Cristos outros [?] subirão em vão a novas cruces. Novas seitas secretas terão na mão os segredos da magia ou da Cabala. E essa magia será outra, e essa Cabala diferente (Pessoa: 1966: 405).

---

<sup>113</sup> Tradução nossa. No Judaísmo, o profeta é um sábio, estudioso da Torá, qual recetáculo de inspiração divina, cuja sua maior competência é aconselhar e advertir o povo escolhido. Acresce ainda o facto de que o seu profetismo se baseia na elaboração de críticas sociais, políticas e morais, como intervenção direta com Deus na história, até à famosa chegada do Messias, que um dia elevará os judeus ao triunfo sobre todas as nações.

Na realidade, a Cabala é muito mais do que uma doutrina mística do Judaísmo. A Cabala define-se, no nosso entender, pela vertente “mística” por se modelar na busca pelo Absoluto e na promessa em alcançar o contacto com o divino, uma experiência criativa da mente judaica onde se anunciam os mais diversos métodos de “união com Deus”. Pessoa, baseado no mesmo *corpus* cabalístico, dilucida:

É difícil, claro, compreender o que se entende por União com Deus, mas pode dar-se uma certa ideia do que isso quer dizer. [...] Se representarmos todo este esquema por dois triângulos equiláteros com a mesma base, cada um, por assim dizer, oposto ao outro, teremos uma ideia clara, ou tão clara quanto possível, do método da obtenção da União com Deus. Deus, vértice do triângulo superior, abre para a base e a base estreita-se até ao vértice virado para baixo do triângulo inferior. Do vértice do triângulo inferior há ascensão para a linha base de ambos: assim a descida de Deus é repetida no sentido ascensional e, ao mesmo tempo há ascensão para Deus (Centeno, 1985: 26).

Nesta passagem, Fernando Pessoa refere-se claramente a interpretação mística da Estrela de David. Como esclarece o pesquisador Naftali Silberberg, no seu artigo *Star of David: The Mystical Significance*, “a estrela de David é um símbolo comumente associado ao judaísmo e ao povo judeu [...], composta de dois triângulos equiláteros sobrepostos, um apontando para cima e o outro apontando para baixo”. Ademais, “o Zohar declara: ‘Existem três nós conectando [três entidades] uma à outra: o Santo, bendito seja Ele; Torá; e Israel.’. A alma judaica conecta-se ao seu Criador através do estudo e prática da Torá. O triângulo representa a conexão entre essas três entidades”, aponta Silberberg.<sup>114</sup>

Não deixa de ser menos profética a menção de outras palavras, representativas de uma simbologia mais bíblica, escritas em letra maiúscula, como é o caso da palavra Cruz que, tal como a Estrela de David, símbolo de dúplice recesso, revela “a dupla essência, masculina e feminina, de Deus — a Cruz. O mundo gerado, a Rosa, crucificada em Deus”, adjudica Pessoa (1989a: 197). No *Tanach*<sup>115</sup>, por exemplo, a expressão “Rosa de Sharon” aparece pela primeira vez no *Cântico dos Cânticos* (ou *Cântico de Salomão*), onde o orador (o amado) diz: “Eu sou a rosa [fresca] de Sharon, uma rosa do vale” (Scherman, 2020: 1685), interlocução representada por Deus (noivo) em diálogo com a (noiva), a nação de Israel (*id.*: 1684), uma relação metafísica em cujos “vales,

---

<sup>114</sup> Artigo disponível *online* em [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/788679/jewish/Star-of-David-The-Mystical-Significance.html](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788679/jewish/Star-of-David-The-Mystical-Significance.html). Último acesso em março de 2021.

<sup>115</sup> Acrónimo TNK, com as três primeiras letras que perfazem o tríptico *Torá*, *Nevi'im* e *Ketuvim* (Ensino, Profetas e Escritos), resultando em TaNaK (outras nomenclaturas: Tanak, Tenakh, Tenak, Tanach ou Tanac). Conhecido igualmente como Bíblia Hebraica, ou מִקְרָא (Mikra, Miqra), esta coleção canónica de textos tradicionais massoréticos é também a fonte do cânone cristão do Antigo Testamento.

das luzes, das flores, o prazer vem”, epiloga Pessoa (1988b: 117), inculcando que “riamos, que amores pra outros amores, São o Além!” (*ibid.*).

Doravante, no Zohar, (Yochai, 2013: 3)<sup>116</sup>, lê-se o seguinte:

Rabi Chizkiyah abre [o seu discurso] e diz: “Está escrito: 'Como uma rosa entre os espinhos, assim é meu amado entre as filhas'. (Cânticos 2: 2) Quem é a rosa? Isto refere-se à Congregação de Israel - as raízes da alma coletiva de Israel, Malchut. (Pois há um nível de uma rosa e outro de uma rosa.) Assim como uma rosa, que é encontrada entre os espinhos, tem dentro de si as cores tingidas a vermelho e branco, também a Congregação de Israel tem dentro de si o Julgamento e a Misericórdia. Assim como uma rosa tem treze pétalas, também a Congregação de Israel tem dentro de si treze caminhos de Misericórdia que a cercam e protegem de todos os lados.

Em jeito de aproximação, duas “coincidências” de interpretação — circunscritas apenas a duas fontes, a saber *Tanach* e *Zohar* — num encontro místico do amor do “além” tempo e espaço, e o meio para o atingir, entre os instantes que nos rodeiam, desde “vales, luzes e flores” que o universo se divide, nessa “dupla essência, masculina e feminina, de Deus”, qual rosa que se matiza “entre espinhos” e se desdobra entre dois cambiantes, duas colunas, “Julgamento/vermelho” e “Misericórdia/branco”, portanto.

Sendo assim, não se trata apenas de uma leitura linear, mas de um trabalho de interpretações várias de como chegar a essa dimensão sagrada e infinita, através de um amor que se funde entre dois universos paralelos, inferior/matéria e superior/alma, também representados por um “triângulo equilátero”, a Estrela de David.

Entre as várias leituras, lembremos a seguinte passagem, a que devemos o privilégio de uma das maiores e melhores tentativas de mostrar essas dimensões que transcendem todos os lugares (espinhos) de uma rosa, porquanto “espaço e tempo são dois atributos ou manifestações do infinito [...]. Parecem-nos infinitos, parece-nos que são infinitos — são, porém, somente indefinidos. (As duas Colunas do Átrio.) No tempo e no espaço decorre a Matéria só no tempo a Alma; no infinito puro, Deus. (Pessoa, 1989a: 197). E mais adiante, completa:

O nosso universo, porém, é-nos dado como finito e temporal, pois, se o vissemos infinito e eterno, não o poderíamos ver. O mundo externo, pois, como nós o temos e nele vivemos, não pode ser efeito de uma Causa Infinita, mas, tão somente, de uma das manifestações ou criações finitas da Causa Infinita. Temos, pois, que a Causa Infinita é criadora da Realidade, que é infinita, e que uma Causa Finita é criadora do Universo. O Criador do Mundo não é o Criador da Realidade: em outras palavras, não é o Deus inefável, mas um Deus-homem ou Homem-Deus, análogo a nós mas a nós superior. Gradação infinita dos seres... (*ibid.*)<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Cf. *Prólogo*, versos 1-3, vol.1. Tradução nossa.

<sup>117</sup> No texto “Diálogo Filosófico” entre A e B, construto eminentemente polifônico, Pessoa (1993e: 129-130) avisa-nos dessa subtilidade que o tempo/espaço transportam em si, um lado pouco evidente, inesperado, mas ao mesmo tempo

Apesar da grande diferença estilística e formal entre os textos acima transcritos, o tema de fundo é exatamente o mesmo, a problemática da causa infinita de todas as coisas numa relação comprometida entre dois eixos, inferior e superior. Ora, também na obra pessoana encontramos esse diálogo implícito, identificador dos contrários dessa relação, ou seja, que instaura os paradoxos, às vezes sentidos dúbios e contradições insolúveis e onde nem sempre se avista um redirecionamento para a certeza desse posicionamento sagrado. Pessoa afiança, deste modo, uma atmosfera de ambiguidade e incerteza, em que erro e verdade, causa e efeito, saber e não saber, se configuram como valores comutáveis, que minam repetidamente o acesso a esse “triângulo amoroso” entre o Criador e a criatura.

Entendemos assim, de forma sucinta, em que consiste essa relação desse imenso laboratório da mística com o momento divino. Aqui no caso importa esbater novamente a ideia entre essa misticidade pessoana, qual “Fausto ao espelho” (Pessoa, 1988b: 22-23), que para nós parece ser um exemplo perfeito disso:

Pode Deus existir mas não ser Deus;  
Transcendente mentira realmente  
Existindo e cercando-nos,  
O único Horror de um mistério maior.  
Se Deus houvera dado,  
À verdade outro ser  
Que não o ser pensando,  
O Como a conceber,  
[...]  
Deus que Deus é? Como seria assim?  
Por ser o ser que é absoluto ser,  
Não haver para além do sempre além  
Ou novas direções do infinito,

---

sagrado, onde se faz o panegírico “dos 9 argumentos para provar a existência de Deus”, até nos levar ao grande delúbrio do que é “a causa e o efeito”. Conceções divergentes da relação entre causa e efeito (ou agente e ato) podem ser encontradas em toda a literatura religiosa e não religiosa, desde tempos antigos até ao presente, nos mais variados escritos. Esta relação está claramente subjacente a muitas das afirmações características da fé judaica. Nomeamos apenas um exemplo, uma passagem da obra *Shaar HaEmunah Ve'Yesod HaChassidut* (Extenso tratado judaico, composto entre 1850 e 1890 pelo cabalista e filósofo Gershon Henoch Leiner of Radzin), que relembra a “prova de Deus” como Criador do universo e de todas as criaturas, que, por sua vez, foram estabelecendo ao longo dos séculos maneiras de se comportar e de interagir com o mundo: «É como enuncia o Zohar (Pinchas, 216b): ‘Antes da entrega da Torá a Israel, toda a criação dependia da constelação específica que a governava. Mas depois que a Torá foi dada a Israel, [a criação] já não estava mais sujeita à influência das estrelas’. Por esta razão, todo aquele que esteja envolvido no estudo da Torá ficará livre da influência das estrelas. Antes da entrega da Torá, toda a influência da conduta divina de Deus veio ao mundo por meio de um sistema organizado de causa e efeito. Cada nível receberia do nível acima dele e se irradiaria no nível abaixo. O destinatário final dessa concatenação de influências foi o homem [...] por meio das estrelas e constelações» (Betzalel Edwards *apud* Leiner of Radzin Cap. 13, verso 6. Tradução nossa). Cf. [https://www.sefaria.org/Shaar\\_HaEmunah\\_Ve'Yesod\\_HaChassidut%2C\\_Introduction\\_to\\_Beit\\_Yaakov.13?lang=bi](https://www.sefaria.org/Shaar_HaEmunah_Ve'Yesod_HaChassidut%2C_Introduction_to_Beit_Yaakov.13?lang=bi). (Último acesso em março de 2021).

Número infinito de infinitos.

A totalidade daquilo que tentamos entender aqui, neste poema, desse louvor à vulnerabilidade do inacabado, desse “mistério maior”, dessa intranquilidade dos dias que afetam a rota messiânica das “novas direções do infinito”, um contacto maior com Deus entre “deuses”, leva-nos a extrair os versos do poema de Ricardo Reis, “Os deuses e os Messias que são deuses” (Pessoa, 1994a: 131):

Os deuses e os Messias que são deuses  
Passam, e os sonhos vãos que são  
Messias.  
A terra muda dura.  
Nem deuses, nem Messias, nem ideias  
Que trazem rosas. Minhas são se as tenho.  
Se as tenho, que mais quero?

Grandes génios como Platão, Einstein, Shakespeare, Thomas Edison, Newton<sup>118</sup>, entre muitos outros<sup>119</sup>, usufruíram — em segredo — do poder da Cabala nas suas obras. Pessoa, sendo por muitos considerado também um génio, não deixaria de lado a mesma aspiração, que outrora teria sido também almejada pelos seus antecessores. Apesar do “Deus de Pessoa” nos levar a leituras infinitas (tópico que iremos desenvolver em grande detalhe no capítulo seguinte), fica clara esta ligação entre profecia e a *mensagem* pessoana, como se de um plano se tratasse: de transformar a sociedade onde “O sonho é ver as formas invisíveis / Da distância imprecisa, e, com sensíveis / Movimentos da esperança e da vontade, / Buscar na linha fria do horizonte / A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte —/ [e] Os beijos merecidos da Verdade (Pessoa, 2007a: 71).

---

<sup>118</sup> O filósofo e cabalista Michael Laitman (2011: 68), a propósito da tradução latina do “Livro do Zohar, *Kabbalah Denudata*” — conhecido também por *Kabbalah Unveiled*, título que consta da biblioteca pessoal de Fernando Pessoa —, confere: «*Kabbalah Denudata* foi encontrado na biblioteca de Newton, e que atualmente se encontra no Trinity College, em Cambridge. Isaac Newton, que baseou a sua pesquisa científica em princípios filosóficos, escreve: “nos meus livros eu estabeleci os princípios da filosofia que não são puramente filosóficos, mas também matemáticos, que podem servir de base para discutir assuntos físicos. Para que não pareçam infrutíferos, acompanhei-os com algumas explicações físicas”» (Laitman *apud* Newton I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 1686, V. 3, “The System of the World”, p. 501). Laitman remata: «A abordagem clássica patenteada por Newton diz que o mundo existia independentemente do homem, porquanto a forma do mundo era fixa. A seguir vem Einstein, que descobriu que a nossa percepção é relativa e depende dos nossos sentidos. Consequentemente, não podemos dizer exatamente o que compreende o mundo fora de nós, pois tudo depende da percepção da realidade do observador» (*ibid.*).

<sup>119</sup> Michael Berg (2008: 68-69) relembra: «Os herdeiros de Newton, juntamente com vários estudiosos e cientistas ao longo dos séculos (desde Paracelsus, Pico della Mirandola, Christian Knorr von Rosenroth, até Thomas Edison e Albert Einstein, entre muitos outros) não mediram esforços para o chamarem de ateu e racional [...]. Após a sua morte, todos os seus manuscritos teológicos foram mantidos em sigilo pela sua sobrinha, Katehrine Conduit, que temia a divulgação pública de tais obras prejudicasse a reputação do seu tio [...]. No entanto, em 1935, os manuscritos teológicos de Newton, incluindo a sua cópia do Zohar, acabariam leiloados na Sothesby’s» (Tradução nossa).

A tentadora hipótese de rever na poesia de Fernando Pessoa a conciliação dos seus escritos mais esotéricos através de uma consciência maior de tempo não é obviamente um pressuposto absoluto para o nosso estudo, nem uma chave semântica finita que pretenda destrinçar de uma vez por todas o mistério da mística e do instante (por enquanto, impossível, evidentemente); é, antes, um ponto de partida, sempre passível de revisão e aprofundamento, para um diálogo crítico e interativo com discurso poético do autor, esclarecido sob um certo ponto de vista, umas vezes isoladamente e apenas na sua obra, outras vezes em paralelo com outras obras e outros autores — como já vimos antes e continuaremos a mostrar doravante neste trabalho —, mas cuidando de o respeitar na sua riqueza íntima e inexaurível.

É natural que, devido ao tipo de modelo reflexivo utilizado, esta pesquisa chegue a remates contrastantes com os de outras conhecidas, sobretudo daquelas que, no futuro, de uma forma ou de outra, tentarão “resolver” a polifonia pessoana. Como procuraremos esclarecer mais adiante, à luz dos fundamentos usados como recurso para justificação deste trabalho, se o processo interpretativo é incessantemente aprofundável, isto não se deve a uma imperiosa insuficiência ou parcialidade de cada uma das leituras, mas, antes, à natureza plurissémica e infundável do próprio objeto investigado.

Ocorre-nos ainda lembrar a leitura de Saúl Sosnowski (1991), que traz a lume a tese de que o *Sefer Temuná* — texto cabalístico hipoteticamente escrito de forma anónima nos séculos XIII ou XIV, da possível autoria de Nehunya ben HaKanaḥ e do Rabino Ishmael, séculos I e II E.C (Kaplan, 1993: 6-9)<sup>120</sup> — poderá ter sido tēpora de inspiração para Fernando Pessoa na estruturação dos seus três heterónimos.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> O *HaSefer Temuna* apresenta-nos a história da viagem sapiencial de quatro sábios que ingressam no *Pardes* (exegese bíblica no judaísmo rabínico, ou interpretação de texto no estudo da Torá). A entrada no *Pardes* encerra, em última análise, a possibilidade de conhecimento total do universo. Assim Sosnovski (1991: 30) recorda: «Dos quatro [sábios], Ben Azai morreu, Ben Zona enlouqueceu, Aher (Elisa Ben Abuiah) renegou a sua fé; só o Rabi Akiva ‘saiu em paz’. Já a tradição citada no Talmud, e por Scholem sobre o Rabino Akiva, diz que ‘Há um homem que existirá ao final de várias gerações e Akiva diz Ben Yossef é o seu nome e ele deduzirá (interpretará), por cada pequena linha, infinidade de leis. A tradição, a partir do Sefer Temuná, confirmaria este jogo».

<sup>121</sup> No seu artigo “Kabbalah e heteronímia em Fernando Pessoa: os caminhos do Sefer Temuná”, Larry Antônio Wozniewsky atesta ainda o seguinte: «Ora, esta configuração quaternária dos destinos dos [quatro] sábios nos permite aproximar da relação kabbalística do *Sefer Temuná* os quatro principais heterónimos pessoanos, incluindo-se aí o Fernando Pessoa-ipse, como arquétipo e origem de todas as transformações. Desta forma, podemos estabelecer que: a. Alberto Caeiro configura a viagem do sábio Ben Azai, devido à circunstância de já estar morto para a constelação heteronímia; b. Álvaro de Campos assume a trajetória de Ben Zoma, cujo destino é “a loucura”; c. Ricardo Reis, como Aher (Elisa Ben Abuiah) renegou sua fé, isto é, poder ser visto, de acordo com Luís Oliveira como o único heterónimo que “sucumbe ao dogmatismo”; d. Fernando Pessoa-ipse, como Rabi Akiva, “saiu em paz”, mantendo a relação paralelística com o Rabi Akiva. Este “sair em paz” do ipse/ortónimo nada mais é do que uma redução do estatuto do

Consideramos que para que uma leitura seja salutar não é preciso supor que todas as demais estejam equivocadas, nem tampouco concluir que sejam todas igualmente “corretas”, caindo deste modo no indiferenciamento hermenêutico muito patente em certas correntes hodiernas. Ademais, importa lembrar que o alvo da interpretação não é a explicitação de um significado unívoco, nem a entrega do processo a um indiferente fluir de possibilidades, carentes de critério. A interpretação é plural, mas não arbitrária, pois tem uma lei reguladora, a própria obra, que, como critério interno, atua como parâmetro das reações diversas à sua plurissematicidade inesgotável.

Para nós, o grande ponto de chegada desta análise circunscreve-se a uma visão sagrada em certos escritos pessoanos, uns mais inacabados do que outros, e de todas as ramificações místicas, esotéricas, teosóficas e ocultistas que tais registros possam manifestar nos dias de hoje. Assim, afigura-se para nós mais do que oportuno concluir com o que Pessoa (1982: 328), pela voz de Bernardo Soares, e em tom declaradamente confessional, assevera no seguinte fragmento:

Do estudo da metafísica (...), passei a ocupações de espírito mais violentas para o equilíbrio dos meus nervos. Gastei apavoradas noites debruçado sobre volumes de místicos e de cabalistas, que nunca tinha paciência para ler de todo de outra maneira que não intermitentemente trémulo e (...) Os ritos e as razões [?] dos Rosa-Cruz, a simbólica (...) da Cabala e dos Templários (...) — sofri durante tempos a aproximação de tudo isso. E encheram a febre dos meus dias especulações venenosas, da razão demoníaca da metafísica — a magia (...) a alquimia — extraindo um falso estímulo vital de sensação dolorosa e presciente [?] de estar como que sempre à beira de saber um mistério supremo. Perdi-me pelos sistemas secundários, excitados da metafísica, sistemas cheios de analogias perturbantes, de alçapões para a lucidez, pondo paisagens misteriosas onde reflexos de sobrenatural acordam mistérios nos contornos.

## **Conclusão provisória**

Partindo da pluralidade semântica que o conceito de mística acarreta no espaço pessoano, com base na produção literária deste cariz ao que tudo indica, e que aqui fomos atualizando ao deciframos os textos por nós selecionados, confirma-se existir um trajeto vincado na abordagem das chaves esotéricas na sua obra. Temos, contudo, consciência de que a obra de Fernando Pessoa patenteia uma multiplicidade de espaços que enunciam o anseio de transcender a unilateralidade de abordagens pela conciliação do subjetivo com o objetivo e do espiritual com o material.

A análise efetuada neste capítulo — e que terá continuidade no capítulo subsequente — tem como premissa constante a convicção de que a mística judaica não é, nos versos de Pessoa,

---

poeta como ente “de carne e osso, assim de se pegar” e ao mesmo tempo como criador e fonte da progénie heteronímica, projetando-se para além dele, assim como Pessoa é o poeta do Além-Deus». Disponível em [http://www.geocities.ws/ail\\_br/cabalaeheronimia.html](http://www.geocities.ws/ail_br/cabalaeheronimia.html). Último acesso em março de 2021.

uma simples questão de discurso, mas uma presença íntima, capital, que se propaga nos mais diversos níveis da sua poética e que explicam o seu modo transcendental de ser. Em concreto, como constatado neste capítulo, a Cabala e muitos outros escritos de teor esotérico tornam-se ferramentas coessenciais e inseparáveis na sua escrita. Por outras palavras, e para concluir, quer a sua repercussão ontológica quer a sua reverberação metafísica, são consubstanciais para o exclusivo latejo poético da sua obra, fertilizando-a, e sem a diminuir.

## Capítulo III: Pessoa, uma *persona* de si mesmo

### Introdução

Neste capítulo III, e último, é nossa intenção demonstrar que há em Fernando Pessoa uma dimensão mística muito ampla — que para alguns é considerada contingente e profana, mas para nós muito necessária na sua obra —, que advém da voz individual de um poeta que se multiplicou em vários para sustentar uma expressão que lhe confere o alcance polissêmico neste conceito de base, e que nos permite uma investigação norteadada para sentidos esotéricos vários, embora nem sempre consonantes com tais premissas do poeta.

Ou seja: a marca deixada dessa (i)rreligiosidade pessoana, que se estende em antirreligiosidade e anticatolicismo, e muitos outros “antis” *que deveras sente* (Pessoa, 1995b: 235), serve ao autor de palimpsesto para o despertar do misticismo. Contudo, poderá esporadicamente figurar uma manifesta ausência de profundidade na nossa análise o facto de ficarmos circunscritos a apenas indícios destes atributos sagrados de esoterismo por parte de Pessoa, que ele declaradamente assume ter introduzido e abraçado na sua obra. Porém, é nosso objetivo rever esse Pessoa, ortónimo e heterónimo, qual devoto antirreligioso que se manifesta e (des)sacraliza num crente a todo instante.

### 3.1 *A irreligiosidade pessoana para o despertar da mística*

A ideia de haver em Fernando Pessoa uma determinada aspiração pela transcendência, pelo absoluto, pelo indefinido, pelo desconhecido, entre outros lugares da esfera mística, facto assaz notado em vários dos seus escritos, tal não implica que, para o poeta, Deus existisse. Por um lado, Deus, enquanto conceito, ou ideia filosófica, ou Deus e a sua existência, por outro. Entre estes dois pilares distintos, parece mais do que evidente Pessoa inclinar-se para uma reflexão e extrapolação do primeiro. Existem textos em que Fernando Pessoa é muito claro nessa proposta, de Deus e o todo, e mistério que O envolve, porquanto o próprio se serve desta matriz para nomear outras esferas.

Em concreto, Fernando Pessoa propõe-se à reflexão de “[...] um mistério igual a Deus” (Pessoa, 1993e: 237), ao mesmo tempo que se serve da presumível inocência caeiriana de o negar, quando afirma nem sequer fazer ideia do que “isso” é, “O mistério das coisas? Sei lá o que é

mistério! O único mistério é haver quem pense no mistério”<sup>122</sup>, com o pretexto de não acreditar em Deus porque nunca O viu<sup>123</sup>. Por conseguinte, deduz-se, desta primeira abordagem, que, para Pessoa, falar de Deus enquanto conceito não é naturalmente o mesmo que crer na Sua existência.

Fernando Pessoa nem sempre é (foi) muito claro neste posicionamento. Ora, pelo facto de se falar em Deus, não implica reverência por Ele, nem aspiração, nem idolatria e muito menos a possibilidade da Sua existência, pressupostos que ocorrem amiúde em alguns dos seus textos. O facto de Pessoa ter procurado Deus não significa que O tenha encontrado. Há quem procure Deus e não O encontre e, como tal, ou perde a crença Nele ou, simplesmente, aceita pacificamente tal desilusão. No caso de Pessoa, ambas as atitudes são praticadas, quer quando tenta provar que Deus não existe, conforme se pode apurar no *Livro do Dessesego* (2011a) no momento em que pergunta “Onde está Deus, mesmo que não exista?” (Pessoa, 2011a: 120), quer quando decide procurar por essa entidade abstrata, pela voz de Álvaro de Campos, e se interroga: “Dá-nos a Tua Paz, / Deus Cristão falso, mas consolador / Dá-nos a Tua Paz, ainda que não existisses nunca” (Pessoa, 2015a: 364).

Essa articulação tensional entre matéria e antimatéria, do real ao não real, do religioso ao antirreligioso/irreligioso, do anticatólico ao ateuista, do físico ao metafísico, do carnal ao divino, como de uma divisibilidade infinita se tratasse, conduz-nos a uma nova conceção, quiçá mais esclarecida, de desconstrução e despertar dessa “metafísica” pessoana<sup>124</sup>, que por diversas vezes nos impede de chegar a uma união entre o que é consciência e pensamento, realidade e imaginação,

---

<sup>122</sup> Cf. poema s.d. *O Guardador de Rebanhos*. In *Poemas de Alberto Caeiro. Fernando Pessoa*. (Nota explicativa e notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor) Lisboa: Ática, 1946 (10ª ed. 1993). - 28. Nota: 1ª publicação na revista *Athena*, ed. nº 4. Lisboa: janeiro de 1925. Disponível em <http://arquivopessoa.net/textos/2239>. Último acesso em novembro de 2020.

<sup>123</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>124</sup> Vale a pena lembrar um dos textos filosóficos do poeta, intitulado *Metafísica – A divisibilidade Infinita*, em que ele discorre brilhantemente sobre o conceito de realidade e o mundo das possibilidades, entre muitas outras contrariedades que se atrelam ao mesmo postulado, quase tudo a partir de uma “simples” pedra: «A ideia de pedra divide-se num número infinito — porque indefinido na realidade, e infinito na possibilidade — de pedras. A pedra real, como pedra não é infinitamente divisível; é-o apenas como matéria. Por isso a pedra é real, a matéria não é. A única parte da matéria que é real é a ideia de matéria». E prossegue, num jogo de indagações, até chegar à labiríntica conclusão de que «temos de um lado Realidade, do outro Consciência. Entre estes temos o Pensamento, forma da C[onsciência]a e as ideias forma relacionada da Realidade. O critério da Realidade é a indivisibilidade infinita; o da aparência a divisibilidade infinita, porque ser divisível é ser destrutível. Assim, na pedra o que é real é a pedra, e não a matéria, ilusão dos sentidos; na ideia de pedra o real é a ideia e não a pedra, porque a ideia de pedra divide-se em um conjunto de pedras, mas não em um conjunto de ideias. Consciência — Pensamento — Vida — Ideias — Realidade Imaginação... onde o sujeito e o objecto se fundem» (Pessoa, 1993e: 39).

como defende João Duque (2003: 149-150) nas seguintes linhas, e que a nosso ver propicia alguns sinais dessa resposta:

[...] O retorno da valorização do simbólico, do corpo, da afectividade, da emoção e do sentimento, das relações com o cosmos, pode ser lido, apesar das suas imensas ambiguidades, como manifestação dessa recuperação. Cria-se, assim, uma profunda consciência do ‘inadmissível’, quer enquanto negativo, como no caso do mal, quer transcendente, como no caso do religioso e mesmo de Deus.

Tendo em vista que este tatear prévio de uma pedra é, de certa forma, obrigatório para um completo direcionamento e entendimento de tudo o que é necessário para atingir um ponto alto de revelação do metafísico, importa referir uma das palavras-chave no processo, a “consciência”, que é uma das grandes portas de entrada para a presença por inteiro e onde se pode conjugar indivisibilidade com Deus:

Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a consciência. Uma só coisa escapa a toda a crítica — a consciência. A consciência não cria, nem é um conceito nosso, porque a não podemos pensar nem como sendo, nem como não-sendo. Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão. A verdade é da consciência para lá. «Deus» é a consciência da consciência, coisa que não podemos pensar.<sup>125</sup> (Pessoa, 1993e: 44).

A “plena” consciência que a humanidade tem de si enquanto finita, bem como a sua ambição no alcance à infinitude, é, por si, uma almejada aspiração que, todavia, não implica em acreditar na existência dessa finitude, vulgarmente traduzida por mortalidade, conquanto, como mortais que somos, debatemo-nos entre Substância e Ser supremo ou divino. A consciência que um indivíduo tem da sua imperfeição, e ao mesmo tempo de aspirar à perfeição, não impede a ação de aspirar, nem sequer significa que se autoriza à existência dessa perfeição enquanto Substância e Ser supremo.

Em Fernando Pessoa, encontramos acentuadamente essa volição, de Ser supremo, numa busca incessante de um significado profundo para a existência humana, uma procura de um sentido para a vida e morte, com a consciência de que a vida humana e terrena que temos não nos basta. Tudo somado, porém, não implica, ainda, acreditar em Deus e muito menos numa religião. Fernando Pessoa procurava o que talvez nunca encontrou: discernimento e inteligência na crença em Deus, ser ele próprio um deus, supra algo ou alguém<sup>126</sup>, mas sem uma contaminação religiosa.

---

<sup>125</sup> Cf. Também disponível em <http://arquivopessoa.net/textos/2239>. Último acesso em novembro de 2020.

<sup>126</sup> É válido ressaltar o que Dionísio Vila Maior aclara sobre esta natureza plural e mítica de um génio cujo ideal artístico-literário foi, nada menos, o de atingir uma excepcional amplitude: «Poder-se-á então afirmar que os desígnios que guiam Fernando Pessoa na busca da “plenitude” têm a sua principal razão de ser na grandeza e integridade inculcadas a essa busca. E quando tal acontece, tende-se irreversivelmente para o equacionamento da superlatividade

Intendemos importante aludir que, numa perspetiva judaica (e cabalística<sup>127</sup>), partindo da premissa do conceito religião com uma falsa e contaminadora ideia de salvação, iluminação ou um lugar no céu aos seus “crentes”. Para que fique claro, enquanto a religião prega o autoaperfeiçoamento com base na humildade, devoção, paciência, fé, o judaísmo refuta tal posicionamento, se considerarmos que todos os itens acima servem tão-só de palimpsesto para o egoísmo e narcisismo disfarçado, entre outras fraquezas da mente. Logo, por este prisma, a religião pode ser o pior inimigo do Homem.

Da mesma opinião, Manis Friedman, autoridade no mundo judaico ortodoxo, num dos seus artigos intitulado *What's Wrong With Religion?*<sup>128</sup> (O que há de errado com a religião?)<sup>129</sup>, desafia-nos a rever essas e as sucessivas deturpações em torno da ideia de religião. Para o pensador, o primeiro erro é nós acharmos que teremos de ser servidos por Deus, quando, por exemplo, pela lei judaica, “nós servimo-Lo em vez de procurarmos ser servidos por Ele”. Prossegue lembrando que “a oportunidade de servir proporciona uma fuga ao narcisismo, levando-nos, deste modo, além de nós mesmos. O foco está na ação, e não na pessoa”. E, finalmente, remata:

Isso é bom? Está certo? Essa é a questão. A minha própria bondade e retidão não são o problema. Mesmo quando não sou totalmente bom, posso fazer o que é realmente bom, [...] independentemente de quem sejamos ou do que quer que se trate, [...] porque servir é o único meio para alcançar alegria. Quando alguém se dedica a servir a D'us<sup>130</sup>, naturalmente deseja que os outros façam o mesmo, pois somente juntos podemos cumprir o Seu plano inteiramente. Cooperação não [é o mesmo que] competição religiosa (*ibidem*).

A aplicação do critério “servidão a Deus como rampa para atingir alegria”, que Friedman alude, não seria, de todo, uma meta para Fernando Pessoa (quando muito um subterfúgio), cujas

---

do sujeito, confirmando-se por essa ótica a sua plenitude cujos contornos se encontrarão, antes de tudo, no próprio sujeito. Isto é: querer vivenciar artisticamente, literariamente, qualquer forma de totalidade não pode nunca deixar de primordialmente pressupor a atitude face a essa vivência» (Vila Maior, 2007: 57). Repare-se na ideia de sonho e “Quinto Império” advogada por Pessoa em *Mensagem*, uma visão que acaba por nos ampliar o que anteriormente foi dito, sobre essa relação mí(s)tica entre humanos, mesquinhas divindades, a transitoriedade e Deus, bem como toda a matriz profética do Sebastianismo numa manifesta crise conjugada com exaltação.

<sup>127</sup> Entenda-se *Cabala* (ou *Kabbalah*) como grande fonte do misticismo judaico e que servirá apenas como oportunidade de deslindar certos conceitos da tradição judaico-cristã, aos quais Fernando Pessoa recorre abundantemente na sua obra, em particular em textos de cariz mais místico.

<sup>128</sup> Artigo disponível *online* em [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/3182/jewish/Whats-Wrong-With-Religion.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/3182/jewish/Whats-Wrong-With-Religion.htm). Último acesso em novembro de 2020.

<sup>129</sup> Optamos por uma tradução mais literal. No entanto, deixamos a possibilidade para uma segunda versão, mais livre e figurada, que para nós se traduziria na seguinte frase: “O que se passa com a religião”?

<sup>130</sup> *D-us*, ou *D'us*, é uma das formas empregues por alguns judeus lusófonos para se referirem à palavra Deus, evitando, assim, mencionar o Seu nome por inteiro. A regra advém doravante do terceiro mandamento recebido por Moisés, o qual promulga a ideia de Deus ter ordenado que o Seu nome não fosse invocado em vão.

fases de vida pelas quais passou foram se ramificando por diversas matizes e em múltiplos estados de espírito, sendo a grande maioria deles de pendor acentuadamente depressivo. Interessa-nos, por agora, um Pessoa irreligioso e encurralado na sua própria fé. Numa melhor compreensão do autor, Ivo Castro (1990a: 11) aponta-nos o seguinte:

Pessoa existe nos seus papéis. À medida que vão desaparecendo os homens que o conhecem e dele deram testemunho (e cujos evangelhos nem sempre são fundamento de fé, sobretudo se interpretativos), mais evidente se torna que só resta uma forma de até ele chegar: lê-lo. Ler o que escreveu. Mas ler o que efectivamente escreveu. [...] Ler Pessoa ainda é caminhar no nevoeiro, topando ora em verso de lei, ora em fantasma, sem saber como distinguir um do outro. Sem saber sequer que há uma distinção a fazer. [...] Pessoa encontra-se entre os seus papéis: vai sendo hora de aí o procurar.

Entre o que fica evidente para já, esta posição agnóstica, que tão cara parece ter sido a Fernando Pessoa, deu origem a uma tácita produção de textos que expressam grande desprezo por Deus ou a sua (in)existência, isto é, escritos que manifestam o racionalismo como via de conhecimento, tendo implícita a crítica ao fenómeno religioso:

Os argumentos relativos ao problema da existência de Deus têm sido viciados, quando positivos, pela circunstância de frequentemente se querer demonstrar, não a simples existência de Deus, senão a existência de determinado Deus, isto é, dum Deus com determinados atributos. Demonstrar que o universo é efeito de uma causa é uma coisa; demonstrar que o universo é efeito de uma causa inteligente é outra coisa; demonstrar que o universo é efeito de uma causa inteligente e infinita é outra coisa ainda; demonstrar que o universo é efeito de uma causa inteligente, infinita e benévola outra coisa mais. Importa, pois, ao discutirmos o problema da existência de Deus, nos esclareçamos primeiro a nós mesmos sobre, primeiro, o que entendemos por Deus; segundo, até onde é possível uma demonstração (Pessoa, 1993e: 130).

Algumas posições defendidas neste âmbito por Pessoa aportam grandes paralelos com esta questão, sobre o problema da existência de Deus, que o Rabino Manis Friedman defende num das suas inúmeras entrevistas e conferências. O pensamento de Friedman, baseado em ensinamentos da clássica Lei Judaica, em particular no Hassidismo<sup>131</sup> — e que para nós apontam para uma boa resposta a este dilema pessoano, em particular —, cimenta sobremaneira as palavras acima transcritas por Fernando Pessoa — incluídas num texto seu emblemático —, quando discorre sobre

---

<sup>131</sup> Fundado pelo estudioso Baal Shem Tov (1698-1760), o Judaísmo hassídico, vulgarmente conhecido como Hassidismo, (do hebraico חסידות, *Chasidut*, literalmente “devotos”) é um movimento que surgiu no interior do judaísmo ortodoxo e que tem como base filosófica a promoção da espiritualidade pela interiorização do misticismo judaico, expressão fundamental da fé semítica. Acresce ainda o elemento central do Hassidismo, a noção de *devekut*, isto é, a união mística com Deus - uma metodologia espiritual que tem como fim libertar o ser humano das fatalidades da vida terrena, sugerindo como solução o poder de se desligar da materialidade acessória. E, por fim, encontrar Divindade em todos os aspetos da sua existência e a elevação do universo material. Cf. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/lubavitch-and-chabad>. Último acesso em novembro de 2020.

o problema da existência de Deus. Sendo-lhe perguntado sobre a sua posição entre *religião e inteligência*<sup>132</sup>, o filósofo Friedman rebate com várias posições. Atentemos em algumas delas:

A fé ou crença não é o problema. O problema está em sabermos — com certeza — se é verdade, porque, em última instância isso não faz qualquer diferença porquanto é uma verdade indiscutível. Ou seja, se há algo que sabemos que é verdade porque não confiar na ideia que existe. Outro problema é começar com a ideia de acreditar<sup>133</sup>. Acreditar implica aceitar sem questionar. Nós, humanos, achamos que o conceito de religião começa com a fé. Mas a verdadeira fé judaica tem por princípio a noção de “conhecer” ao invés de “acreditar” [em Deus]. Não acreditem. Abraão começa por “entender” Deus, e não em “acreditar Nele”. Outros, que já tiveram essa experiência mística com Deus, passaram a “reconhecê-Lo”. Rambam<sup>134</sup> defende que devemos começar pela ideia de “conhecimento/agnição” [ao invés de “crença”].

Cabal na sua abordagem, mais adiante, e ainda no mesmo ensaio, Fernando Pessoa levanta outro problema com uma proposta em timbre “explicativo” sobre a “demonstração de Deus”:

O conceito de Deus, reduzido à sua abstracção definidora, é o conceito de um criador inteligente do mundo. O ser interior ou exterior a esse mundo, o ser infinitamente inteligente ou não — são conceitos atributários. Com maior força o são os conceitos de bondade, e outros assim, que, como já notámos têm andado misturados com os fundamentais na discussão deste problema. Demonstrar a existência de Deus é, pois, demonstrar, (1) que o universo aparente tem uma causa que não está nesse universo aparente como aparente, (2) que essa causa é inteligente, isto é, conscientemente activa. Nada mais está substancialmente incluído na demonstração da existência de Deus, propriamente dita (*idem, ibidem*).

Há uma disseminada ideia de que, na Idade Média, por força da religiosidade predominante, tivesse assomado um completo desinteresse pelo pensamento dubitativo representado nos textos do helenismo grego. Importa lembrar, porém, que o que de facto ocorreu,

---

<sup>132</sup> Palavras retiradas da entrevista a Manis Friedman alusiva ao tópico *Don't Be Religious, Be Intelligent!* Tradução nossa. Visualização disponível *online* em <https://www.youtube.com/watch?v=dTSHYXABAYI>. Mais informações em: <https://www.youtube.com/user/11213org>. Último acesso em novembro de 2020.

<sup>133</sup> No artigo *O que significa “acreditar em D'us?*, Manis Frieman reforça em grande detalhe a ideia de crença em ideias, alertando, porém, para o «desprovido de significado enunciado» ‘Eu acredito que existe um D'us’ e o que tais interpretações implicam para a humanidade. Disponível em: [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/78268/jewish/What-Does-it-Mean-to-Believe-in-Gd.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/78268/jewish/What-Does-it-Mean-to-Believe-in-Gd.htm). Último acesso em novembro de 2020.

<sup>134</sup> O filósofo e rabino Moses ben Maimon, comumente conhecido como Maimonides, (ou simplesmente Rambam, acrónimo RaMBaM, encriptado pelas três iniciais do seu nome), autoridade canónica notável na codificação da lei talmúdica, compôs, no século XII, os treze princípios do Judaísmo numa concisa lista de crenças judaicas face ao cristianismo e islamismo. Alguns estudiosos defendem a ideia de que a verdadeira definição de “believe” [acreditar; crer; admitir], consignada nestes princípios, está na palavra “confiar”, não obstante Friedman defender o vocábulo “conhecer”. Ademais, na sua versão original, no Talmud, Maimonides nem sequer enuncia a palavra — em todos os princípios, sem exceção — começando por outros termos, como por exemplo “Deus” ou “Ele” [Cf. <https://www.myjewishlearning.com/article/the-thirteen-principles-of-faith/>] e [https://www.jewishvirtuallibrary.org/articles-of-faith. Último acesso em novembro de 2020. Contudo, de acordo com algumas congregações, hoje «é costume recitar-se os treze princípios com as palavras [em hebraico] *Ani Maamin*, ‘eu creio’, por soarem ligeiramente mais poéticas». [Cf. [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/332555/jewish/Maimonides-13-Principles-of-Faith.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/332555/jewish/Maimonides-13-Principles-of-Faith.htm). Último acesso em novembro de 2020.

na maioria dos casos, foi uma mudança de direção: os argumentos contra a razão foram alegados no sentido de fortalecer a certeza apoiada na validação da fé em Deus. Assim, contrariamente ao que se poderia pensar em primeira instância, os escritos do ceticismo grego seriam recuperados como avultados auxiliares da argumentação em prol das verdades da fé. António Pina Coelho (Pessoa, 1973: 52) explica:

Foi durante os séculos XVI e XVII, principalmente com Michel de Montaigne (1533-1592) e Blaise Pascal (1623-1662), mas também com pensadores não tão conhecidos, como o português Francisco Sanches (1552-1632), que a descrença dos poderes da razão humana se intensificou, ganhando um peso filosófico realmente decisivo.

Não obstante os séculos que separam tais postulados, entre o que parece ter sido sempre a “grande verdade” (segundo Friedman) dentro de uma das mais importantes religiões monoteístas e a verdade de Pessoa, estamos em crer que Pessoa nunca tivesse tido conhecimento profundo — pelo menos da forma como Friedman os apresenta — sobre tais postulados:

Portanto, a questão inteligente, que necessita de ser perguntada, está no “por que é que o mundo foi criado” em contraste com questão religiosa, interessante, mas menos inteligente, “como é que o mundo passou a existir”. Fé significa reconhecer as coisas que não conheço. Explicando melhor: numa perspetiva moderna, do séc. XXI, a maioria das coisas que não vemos hoje foram descobertas pela ciência, mas que estão perto de uma realidade onde já existem coisas que conseguimos ver. Passamos a vida a querer ver coisas que não são vistas a olho nu, como se estivéssemos no 4º ano de ensino básico. Queremos ver um elétron? Queremos ver uma bactéria? Perguntas idiotas que se foram materializando profundamente ao longo da nossa existência. Concluindo, a inteligência tem como base principal o pensamento abstrato e não a perceção do concreto. A fé não é um problema, e faz sentido, desde que esta matriz seja aplicada.<sup>135</sup> (*Ibidem*).

Não deixa, contudo, de ser interessante a forma como Fernando Pessoa encerra o seu ponto de vista: “Reduzido assim o conteúdo do problema às suas proporções racionais, resta saber se

---

<sup>135</sup> Para fins de pesquisa, consideramos importante acrescentar mais algumas das colocações defendidas por Friedman, na mesma entrevista: «Então, qual é a resposta? O mundo não começou sem um começo. Onde está esse começo? Questão simples e lógica. A ciência parte do princípio que houve um tempo em que o mundo não existia: sem planetas, sem estrelas, não havia nada. O que aconteceu? A melhor resposta que um cientista deu até agora é a de que houve uma explosão. O que explodiu afinal? O problema dessa teoria [Big Bang] é que ninguém sabe até agora de onde essa explosão partiu, de onde tais partículas vieram. Esse não é o problema. O grande problema que a ciência não quis lidar até hoje — mas um dia terá de o fazer — está na questão: “porquê” [why] e não “o que” [what] aconteceu. Se no princípio não existia universo físico, por que é que tal aconteceu? Até hoje, por exemplo, não existe uma explicação lógica sobre a origem do nosso sangue. Quem é Deus? Muitos debatem-se com a questão do por que razão Deus intervém na minha vida, com que direito? [risos]. Mas “isso” não é Deus. É o mesmo que dizer “com que atrevimento o meu código genético intervém na minha vida?”. Deus existe e tem uma existência real. Nós somos “fabricados”. Ao negar tal ideia, estamos a assumir que somos simplesmente ignorantes. Em suma, é completamente lógico entender que existiu algo que não precisou de ser criado, seja há 16 milhões de anos ou mais, essa não é a questão. É eterno. Algures, algo era real, porque nós não o somos. Logo, precisamos de ser criados [criaturas]. Somos manufaturados. É quase como dizermos ‘eu costumava ser ateu até me aperceber que sou Deus’».

existe no raciocínio humano o poder de chegar até ali, e, chegando até ali, de ir mais além, ainda que esse além não seja já parte do problema em si, tal como o devemos pôr” (*idem, ibid.*).

Fernando Pessoa radicalizaria as suas posições críticas, atacando, em tom irónico, esse perigoso inimigo chamado religião, pela sua ineficácia e caducidade, quando decide “sepultá-lo” no inacabado poema, escrito em 1908, com o título *Epitáfio – Religião*: “Aqui jaz, arrefecido, o formoso assassino / Que achincalhar a sua e cantava / Assassinar era um doce cântico na sua imaginação / (—)<sup>136</sup> / Morreu: estava velho-cansado” (Pessoa, 1991: 199).

Dos perigos que a religião sub-repticiamente enfatizou ao longo dos séculos, Fernando Pessoa lembrou-nos do peso de alguns deles, desde a ideia — católica — de bem e mal, de sermos bons e corretos, até à noção de esforço em atingir a perfeição sob a espada de uma prática castradora, cuja bitola *crucifica* os que falham ou, quando “bem-sucedidos” na sua fé, esses mesmos que “vencem” tornam-se a seguir intolerantes com os demais. No poema *O Mal e O Crime*, que no nosso entender responde a esta ideia piedosa de castigo/recompensa, somos confrontados com o seguinte: “É a espada, vejam bem, / Que ao mal e ao crime conduz; / A espada tem uma coroa, / E a coroa tem uma cruz” (Pessoa, 1993c: 200).

Atribuível a António Mora, o ensaio *O regresso dos Deuses* constitui um longo registo de grande reflexão sobre a forma como este (quase) heterónimo<sup>137</sup> discorria sobre religiosidade, em contraste com os fundamentos do paganismo. Centremo-nos, por agora, na desconstrução da *moral excessiva* de prática de um culto e como, a determinado momento, a prosa moriana se onera no deslindamento deste conceito, que, como é sabido, continua até hoje alvo de múltiplas interpretações: “Porque são inumanos, os sistemas subjectivistas são, portanto, imorais. Buda e

---

<sup>136</sup> Espaço deixado em branco pelo autor.

<sup>137</sup> Sobre este assunto, Manuela Parreira da Silva declara: «Definido como ‘A new type of mind, unknown to our roads of intellect’, António Mora é, provavelmente, entre os múltiplos autores fictícios pessoanos, aquele que mais se terá aproximado do estatuto de heterónimo» (Pessoa, 2013c: 9). Mais adiante, registado num dos fragmentos de Fernando Pessoa, Parreira da Silva completa: «Propriamente falando, Reis, Mora e eu somos três interpretações de Caeiro» (*idem*: 10). Álvaro de Campos, contudo, confronta-nos com o seguinte: «Maravilho-me da doutrina de António Mora, e discordo dela com um gesto delicado de afastamento. O mal d’stes homens todos - do Ricardo Reis, do António Mora, do Fernando Pessoa, sim, porque sinto *outside idolatry*, do meu mestre Caeiro também - é que só vêem a realidade. Diversamente, todos a vêem com clareza; todos são objectivistas, até o Fernando Pessoa, que é subjectivista também» (Pessoa, 1990: 370). Apesar de este tema não constituir ser foco central do nosso estudo, consideramos importante relembrar, para remate, as palavras de Manuela Parreira da Silva: «[...] ainda que não possamos identificar António Mora como voz absolutamente original, aquilo que dele nos ficou permite perceber como foi importante para Pessoa o projecto que a ele associa» (*idem*: 14).

Cristo são símbolos da corrupção da humanidade. Se algum princípio abstracto quisermos que eles representem, diremos que representam o Mal” (Pessoa, 2013c: 49).

Ao longos dos séculos, a religião centrou-se na difusão de ideias que se cristalizaram numa espécie de sistema de castas, com fundamentos cujo escopo se media entre a dicotomia “quanto mais religioso, melhor, mais elevado, mais sagrado *versus* menos religioso, menos elevado, mais profano”. Ora, para que não haja confusão entre sagrado e religiosidade, embora correlatos, como vimos nos capítulos anteriores, serve a nossa análise entender-se sagrado distinto de religioso<sup>138</sup>.

O mal que Cristo e Buda representam para António Mora poderá, por exemplo, ser explicado nesta adulteração imposta pela Igreja durante séculos, por uma religião que insiste ainda que a nossa natureza é má, sendo nós, para sermos bons, temos de instruídos na ideia de que devemos resistir aos nossos impulsos naturais (animais) e substituí-los por outras virtudes.

A procura de uma Verdade seria objetivo principal de Fernando Pessoa, como uma forma de atingir essa almejada perfeição, em confronto com a asserção defendida pelo Cristianismo e, deste modo, fazendo um corte entre o Deus criador do Antigo Testamento e o Deus redentor do Novo Testamento. Apesar de embebido de certa maneira num neoplatonismo, assistimos, nessas demonstrações de gnosticismo, à desveneração da obra redentora de Cristo (qual potência cabal de regeneração e ressurreição!), impondo a responsabilidade desse poder supremo divino ao Homem. Exemplo disso é o poema — quase completo — *Ó sonho a quem primeiro eu chamei Deus*, escrito por Pessoa (ortónimo), que, dada a importância de cada verso, justifica para nós transcrição completa:

Ó sonho a quem primeiro eu chamei Deus  
E depois Cristo, o homem impotente  
Contra o mal, (—) e clemente  
Sonho suave, para sempre adeus!

Não só o amor que nos faria teus  
Por te crermos divino, antigamente;  
Também perdeste a compaixão ardente,  
Esse amor que admirámos, ateus.  
Forma de sonho, um sonho – tu morreste.

---

<sup>138</sup> Ao apresentar e qualificar o sagrado, Mircea Eliade (1977) constrói uma ponte interpretativa entre a natureza transcendente da religião e a sua materialidade. A manifestação do sagrado contribui para uma nova semântica de relações que podemos caracterizar como: “O homem religioso imprime ao mundo sensível uma descontinuidade, que reclassifica qualitativamente os objetos. Ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto, como sendo sem forma e sentido”. Vale também a pena refletir no estudo do investigador S. F. Gil Filho, em particular nos artigos “O sagrado e a religião” e “Por uma geografia do sagrado” (cf. Gil Filho, 2009).

O sonho fez-se grande, de pobre louco!  
Irradiando p'ra ti a nossa fé.

Dia, passaste! Com o sol morreste  
Ó pobre megalómano! Tão pouco  
Eras e com luz do sonho ardeste! (Pessoa, 2005b: 44-45)

A força simbólica da religião em Fernando Pessoa, tanto na sua dimensão física como na espiritual, ao procurar entender tal fenómeno sob a ótica da fé, leva o autor a assumir-se desiludido desse amor que morreu, assim como os mais variados espaços de vivência dessa fé, mas fazem parte da relação existente entre homem-meio e território, elementos que constituem o imaginário coletivo social e que estruturam determinada sociedade.

Pessoa parece não ter trazido nada de muito inovador, ao tentar questionar tais fenómenos. Com o fim do monopólio da Igreja Católica sobre o sagrado, cada indivíduo pôde “(des)unir-se” a Deus por sua livre e espontânea vontade. A necessidade de intermediários deixa, portanto, de existir, e o espaço religioso também é transformado, bem como a comunhão com a Igreja, que passa a acessória na subsistência da moralidade e na procura individual por via da veneração e culto ao Altíssimo:

A igreja é considerada o corpo de Cristo, entretanto, as ideias divergem sobre temas periféricos à fé central cristã, divergindo em aspectos importantes no Ocidente e Oriente. Principalmente depois do cisma do Oriente (1054), a igreja grega ortodoxa adere a outros preceitos de fé que divergem do tradicional catolicismo romano (Lindberg, 2008: 119).

A racionalização e a secularização do pensamento religioso manifestaram-se em novos olhares que mudaram a forma de entender a religião. Pensadores como Hume, Nietzsche, Locke ou Kant, tal como (mais tarde) Pessoa, imprimiram uma nova posição na área de estudos sobre “ciência da religião” num período de grandes transformações de ordem estrutural fruto dessa agitação criada pelas grandes revoluções do séc. XVIII.

Indagar sobre a razão profunda da (nossa) existência, o quesito do Absoluto, ou avaliar a essência dos fenómenos e a metafísica dos mesmos não significa acreditar em Deus. Muitos dos diversos filósofos, estudiosos deste fenómeno, que ao longo da História se debruçaram sobre esta questão, eram na grande maioria ateus<sup>139</sup>. Contudo, e apesar de um posicionamento mais ou menos

---

<sup>139</sup> O ateísmo, em sentido mais prático, é um fenómeno complexo no seio das sociedades contemporâneas, porquanto aponta, sobremaneira, críticas severas dirigidas à religião entre outros credos — que se traduzem, sobretudo, em formas externas de posicionamento em relação à ausência/presença de Deus —, e que se expressa ativamente nas mais variadas formas: desde o anticlericalismo, o antiritualismo, a indiferença religiosa até à militância política, entre outras formas de ativismo antirreligioso. Dos inúmeros ateus mais proeminentes da era moderna nas mais diversas áreas, encontramos mais recentemente o filósofo Daniel Dennett (1996), o neurocientista Sam Harris (2004), o

radical quanto à crença em Deus, foram indivíduos que não rejeitaram uma abertura para espiritualidade. Entenda-se espiritualidade em sentido amplo, cuja tendência humana implica a procura do sentido da vida com recurso a meios e formas que transcendem o imediato, numa ligação maior a algo superior a si próprio, mas sem ter diretamente a ver com Deus, e muito menos com religiões.

André Comte-Sponville é um dos vários exemplos no seio dos pensadores atuais que se posiciona nesse modelo de “uma espiritualidade sem Deus”<sup>140</sup>, como o próprio assegura para garantir uma abertura para o ilimitado e legitimarmos a ideia de que somos seres relativos (e vulneráveis à relatividade), mas abertos ao Absoluto. É neste postulado que poderemos entender melhor a suposta irreligiosidade pessoal, quando se acrescenta o reconhecimento do caráter misterioso e ilimitado da existência, sem ter de a necessidade de passar por uma explicação religiosa, devoção ou militância a um credo piedoso.

Importa lembrar o facto de Fernando Pessoa ter escrito textos ateístas e contra as religiões, onde muitos desses textos são dirigidos ao clero, em particular à Igreja Católica, e onde o próprio se posicionou vincadamente contra o sistema da época. Estamos num período particularmente fértil no que toca a manifestações ateístas e anticlericais da História de Portugal, entre 1870 e 1920, altura em que Pessoa viveu e que em muito o afetou<sup>141</sup>. Lembram os historiadores Joel Serrão e António de Oliveira Marques (1991: 517) o seguinte:

---

jornalista Christopher Hitchens (2007) ou o biólogo Richard Dawkins (2019), que seguem linhas inspiradas em Karl Marx, Bertrand Russell, Robert G. Ingersoll, Voltaire, incluindo o romancista José Saramago, entre outros pensadores que marcaram a história ao censurarem determinadas fés e certos cultos, aludindo a aspetos prejudiciais e opressores dessas práticas religiosas e outras doutrinas. Vide Giordano Cimadon (2012b), que se refere a Dawkins, Dennett, Harris e Hitchens como «Os quatro cavaleiros do novo ateísmo». Disponível em <<http://www.sgi.org.br/religoes/os-quatro-cavaleiros-do-novo-ateismo/>> Último acesso em setembro de 2021.

<sup>140</sup> No seu *The Book of Atheist Spirituality, An Elegant Argument for Spirituality Without God* (2009:69), lê-se ‘I do not claim to know that God does not exist, but I believe he does not exist’, um dos seis argumentos que o filósofo francês oferece para não acreditar em Deus e que Deus não existe.

<sup>141</sup> No que à literatura, e em particular aos escritores, diz respeito, para o período entre os finais do século XIX e as primeiras duas décadas do século XX, Luís Machado de Abreu compilou algumas dessas manifestações no seu livro *Ensaaios anticlericais* (2004), onde podemos encontrar uma coletânea com diversas manifestações culturais e literárias, incluindo ensaios, que revelam o ateísmo e o anticlericalismo da época em que Fernando Pessoa viveu e dos anos que o precederam. São vários os títulos que o investigador enumera, a saber: Na poesia anticlerical: Óscar Mário, *Os Padres* (1875); Gomes Leal, *O anti-Cristo* (1884); Guerra Junqueiro, *A velhice do Padre Eterno* (1885); Guilherme Braga, *O Bispo, Nova Heresia em Verso* (1895); Heliodoro Salgado, *Através das Idades. Poemeto* (1899); Forjaz de Sampaio, *O sol do Jordão* (1903); Alfredo Pimenta, *Para a minha filha* (1995); etc. No romance: Francisco Barata, *Os Jesuítas na Corte* (1877); Eça de Queirós, *O Crime do Padre Amaro* (1880); João Bonança, *O Século e o Clero* (1900); Baptista Dinis, *Os crimes dos conventos* (s/d); entre outros. No ensaio: Borges Graíña, *O Portugal Jesuíta* (1893); Miguel Bombarda, *A ciência e o Jesuitismo* (1900); Heliodoro Salgado, *O culto da Imaculada* (1905) e

De entre os grupos não católicos, contudo, o contingente mais numeroso era o que se afirmava sem religião e que coincidia em grande parte, com o dos livres pensadores. Já em 1990 quase 1500 pessoas se tinham oficialmente declarado “sem religião”. [...] Números citados por fontes católicas para os primeiros tempos da República apontavam para mais de 50 000 livres pensadores confessos só na cidade de Lisboa, a que havia de acrescentar muitos neutros e indiferentes.

Tem sido grande motivo de discussão por parte de alguns investigadores da obra pessoana, em particular daqueles que se debruçam sobre o mapeamento editorial do autor<sup>142</sup>, quer como escritor, tradutor e editor, quer como leitor, entender um pouco melhor o propósito de tais escolhas e o modo como estas refletem até hoje o complexo e indefinido perfil do poeta:

A outro nível, podemos considerar Fernando Pessoa como “culpado” deste caos devido ao pouco cuidado com que seleccionava os suportes que usava, ou com quem procedia à escrita de muitos dos seus textos. [...] E como não culpar Pessoa por não ter indicado, papel a papel, o conjunto de que cada um deles fazia parte e a respetiva ordem, ou então por não ter especificado claramente a qual dos heterónimos o atribuir? E porque é que é que ele não escreveu sempre em boa caligrafia, convencido que estava de que tudo o que fazia de ficar para a história? (Pessoa, 2018a: 40-41).

São também estas as nossas perguntas, colocadas por Luiz Fagundes Duarte, às quais não temos tão-pouco uma resposta. Arriscamos, contudo, uma possível explicação: com uma escrita em vários géneros e “pessoas”, imbuída por uma sucessiva crise de identidade, além do inconveniente que tal metodologia restringe no seu conteudismo estético, era muito fácil o autor perder-se de vista no que há de mais capital à criação poética.

Há ainda que considerar o facto de que em toda a grande produção poética — que foi o seu caso —, a filosofia é uma cavada componente coessencial, que opera não apenas a nível externo, como fecundação e revigoração da libração afetiva, como também na consubstanciação da composição orgânica coerente e indestrinçável. Pessoa lidaria muito mal com todos esses

---

*Mentiras religiosas* (1906); Brito de Bettencourt, *Catecismo ateu* (1906); José Caldas, *A corja negra* (1914); Albino Forjaz Sampaio, *Palavras Cínicas* (1905).

<sup>142</sup> Ainda a propósito desta ideia, que exprime o plano editorial de Fernando Pessoa, a pesquisa feita por Pedro Sepúlveda e Jorge Uribe em *O Planeamento Editorial de Fernando Pessoa* (2006), obra a que recorremos noutros capítulos desta tese, é um trabalho que nos permite novas direções para a conceção dos seus vários projetos de publicação dos seus múltiplos escritos do autor. Em nota introdutória, os investigadores escrevem: «Fernando Pessoa concebeu inúmeros projetos editoriais, através dos quais não só projetava a sua obra para futura publicação como lhe conferia um sentido de conjunto que sem estes não possuiria. Esta afirmação surpreende leitores que julgam encontrar em Pessoa a figura do poeta que se recolhe no anonimato e opta por não publicar a sua obra. Nada poderia estar mais distante de um autor para quem o planeamento editorial e a consequente projeção da obra numa série de volumes a publicar, que implicava sempre uma revisão do seu desenho de conjunto, eram uma obsessão permanente. Paralelamente à escrita de poemas e prosa, Pessoa agrupava projetos de edição e publicação em inúmeras listas, que aqui reunimos sob a forma de uma antologia comentada, que se apresenta simultaneamente como um estudo do planeamento editorial de Fernando Pessoa e uma edição dos documentos fundamentais desse planeamento, as listas de projetos editoriais» (*idem*: 5).

contornos teóricos. Mais: definir-se era limitá-lo. Logo, o escape — jogo, talvez — era, e ainda é, cada leitor, neste imenso puzzle — caótico — à sua maneira, poder encontrá-lo. Fagundes infere:

Com tantas “culpas” no cartório, Fernando Pessoa não podia ficar só: após a sua morte, uma plêiade não diferenciada de investigadores bem intencionados mas mal avisados invadiu-lhe a arca, e foi o que se vê: papéis atrelados à força; envelopes esventrados; livros de fragmentos dados é estampa com uma organização que tanto pode ser correta, como disparatada, como assim-assim; poemas atribuídos a um heterónimo mas que poderia muito bem ser atribuídos a outro ou a nenhum; decisões incongruentes e inconsequentes no afã de apresentar como acabados textos meramente virtuais ou até não-textos; clamorosos erros de leitura; textos dados como completos mas que na realidade faltam passagens que, por serem de difícil leitura, os editores acham por bem eliminar em disso darem qualquer notícia ou justificação; textos baralhados por terem os respetivos papéis sido erradamente numerados aquando da sua catalogação; simplificações e regularizações abusivas da ortografia se devia a uma decisão poética ou mesmo técnica do autor, ou então a um a mera aceitação de uma das reformas postas em vigor durante a vida de Fernando Pessoa (Pessoa, 1994b: 41).

Muitos outros problemas poderiam ser inumerados aqui. Importa-nos, contudo, não perder o foco da nossa pesquisa, que se circunscreve tão-só a reencontrar em Fernando Pessoa essa conhecida faceta mística e espiritual, ou ateísta, e expandi-la de forma honesta e o mais coerente possível. “É deste Pessoa que andamos à procura” (*idem*: 42), adverte Fagundes Duarte, e nós também, com o desafio de “uma vez mais lhe rebuscando os papéis em que repousa — só que, julgamos nós, dotados de uma aparelhagem científica adequada e muito pesada” (*idem, ibid.*), conclui.

Foquemo-nos, por enquanto, e apenas, em algumas das leituras de Fernando Pessoa, em particular nas que ao tema deste subcapítulo dizem respeito. Assim, na sua biblioteca particular<sup>143</sup>, dos inúmeros livros que adquiriu e que leu, encontram-se muitos títulos com temáticas ateístas, livros contra as religiões e livros cétricos no que toca à questão Deus:

A título de exemplo apenas, e na linha do entendimento da irreligiosidade pessoana patente na sua proposta editorial, quer como autor/editor, quer como leitor, importa referir que Fernando

---

<sup>143</sup> Sobre este assunto, importa referir o projeto *Biblioteca Nacional Fernando Pessoa*, que teve início em abril de 2008, onde estão disponíveis via *online* milhares de páginas impressas, muitas das quais incluem anotações, comentários, traduções do poeta e vários outros textos em prosa e verso, bem como desenhos, horóscopos e exercícios caligráficos. Estes conteúdos, que representam o quádruplo dos textos autógrafos de Pessoa na Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), tornam-se hoje decisivos para visitar e reavaliar a vida e a obra de Fernando Pessoa. Sobre esta biblioteca, por muitos considerada um autêntico repertório de fontes e escritos, com mais de 1300 títulos (mais da metade em inglês), Jerónimo Pizarro, investigador pessoano e responsável pelo projeto, em nota prévia refere o seguinte: «Jorge Luis Borges escreveu no poema *Um Leitor* o seguinte: ‘Que o outros se vangloriem das páginas que escreveram / A mim orgulham-me as que eu li’ [tradução nossa]. Que leu Pessoa? Com que propósitos? Estas são só algumas das perguntas que agora se podem começar a formular com mais assiduidade», completa Pizarro. Disponível em: <http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/R.htm>. Último acesso em novembro de 2020.

Pessoa possuía vinte e três livros de John Mackinnon Robertson<sup>144</sup>, sendo este renomado autor britânico, nascido na Escócia em 1856 e vindo a falecer em Londres em 1933, o que mais se sobressai na sua biblioteca pessoal. Sobre J. M. Robertson, pela voz de Joaquim Moura Costa<sup>145</sup> – personalidade literária criada por Pessoa, colaborador dos jornais *O Phosphoro* e *O Iconoclasta* e assumido militante da republicana radical –, lê-se um poema intitulado *Este tal Robertson, diz Jesus Cristo* (Pessoa, 1990b: 178), que passamos a transcrever:

Este tal Robertson, diz Jesus Cristo  
Ao seu divino Pai  
Tem o ousio de dizer que eu não existo  
Deixa-o disse Deus Padre. Eis a verdade:  
Tal pai tal filho; é natural assim  
E o não existir é qualidade  
Que tu herdás de mim.

Numa primeira análise, crê-se que, na escolha deste autor, Fernando Pessoa não escondeu o facto de nutrir pela obra do indivíduo um interesse mais do que acrescido. Quer como sujeito na esfera privada, quer como autor nos seus vários livros, Robertson era assumidamente ateu. Defensor convicto da ideia de que *Deus não existe*, acrescem outros postulados do autor escocês perpetrados ao longo da sua vida: uma linha atea e antirreligiosa, com a tese na inexistência de

---

<sup>144</sup> Cf. [http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/R/robertsonjohnmackinnon\\_P1.htm](http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/aut/R/robertsonjohnmackinnon_P1.htm). Último acesso em outubro de 2020.

<sup>145</sup> No *Arquivo Virtual da Geração de Orpheu*, também conhecido como *MODERN!SMO*, projeto *online* que se propõe reunir os textos literários, peças de arte e documentos do Modernismo em português, sobre a figura Joaquim Moura Costa, a investigadora Manuela Parreira da Silva escreve o seguinte: «[...] Os seus escritos em verso (datados de 1908-1910), numa linguagem disfemista, roçando por vezes a obscenidade (que Pessoa-ele-próprio repudiava), mas num registo sempre satírico, apresentam-se como setas demolidoras da podre Monarquia Portuguesa e da Igreja Católica. São estas duas instituições, de facto, o principal alvo das suas sátiras. Assim, por exemplo, a Monarquia surge simbolizada por «um penico sem tampa» vagando num «mar de mijo» e a Igreja Católica como uma «cilada» que Deus e o Diabo prepararam para mortificar o ser humano. A Igreja é mesmo invectivada numa espécie de ladainha negra: «Maldita seja em toda a parte / A Igreja Católica» (Pessoa, 1991: 221). Moura Costa não poupa a aliança entre a «estuporada dinastia» dos Bragança, do qual só se salva D. Pedro V, já que Deus «Matou-o novo pois para não destoar» (Pessoa, 1993c: 341), e a Religião. Vejam-se também poemas dedicados a figuras como a arreliadora D. Amélia e o ditador João Franco, que teria na sua campa o epitáfio merecido: «Foi melhorando, desde a vida à morte. / Pois será pó, é podridão, foi trampa» (*id.*: 343); ou o poema, destinado ao *Phosphoro*, intitulado «Origem Metafísica do Conde de Samodães» (variante: «Origem Metafísica do Padre Matos»), onde se conta que o citado Conde (Presidente da Associação Católica e director do jornal *A Palavra*) - ou o citado padre (personagem controversa que a República haveria de obrigar a fugir) - brotou dos «divinos flatos» do «sujo Deus da humanidade suja» (*idem*: 219). Mas Moura Costa é também um feroz crítico dos representantes canónicos das letras portuguesas, como Gomes Leal, recém-convertido ao catolicismo; Augusto Gil, a quem só faltava «ser poeta», para ser poeta; Fialho de Almeida, acusado até (num poema inédito) de ser um sórdido pederasta. Muitos outros poemas da autoria de Joaquim Moura Costa, por vezes sem assinatura, mas apresentando nitidamente o seu estilo, encontram-se ainda inéditos». Disponível em <https://modernismo.pt/index.php/j/627-joaquim-moura-costa>. último acesso em novembro de 2020.

Cristo<sup>146</sup> na perspetiva histórica, entre outros estudos que desenvolveu acerca deste mesmo filão. Evidentemente, sendo o número de títulos deste autor, vinte e três, tão alto na biblioteca pessoal, obras que eram pedidas de propósito por Pessoa, todas vindas de Inglaterra, ou seja, com custos elevados, entende-se, portanto, um gosto especial pelas mesmas — até porque as sucessivas dificuldades financeiras de Pessoa eram sobejamente conhecidas em todos os círculos que frequentava.

Ademais, na biblioteca de Fernando Pessoa, em segundo lugar, com treze títulos, consta o também britânico H.G. Wells, escritor racionalista e agnóstico, nascido em 1866, e falecido em 1946. Como explicamos no início, uma das posições da nossa análise, tendo em vista o nosso escopo metodológico e analítico, busca estabelecer alguns nexos sobre as posições tomadas por Pessoa na escolha ou recusa de uma matriz mais sagrada, ou se quisermos anti-sagrada<sup>147</sup>, com o que prefigurava nas suas opções literárias, quer como leitor quer como pensador. Assim, H.G. Wells (quatro vezes nomeado para o prémio Nobel), vem reforçar mais uma brecha frágil, ainda que comprovada, da propensa inclinação de Fernando Pessoa para tal irreligiosidade.

Neste painel de obras criteriosamente eleitas por Fernando Pessoa<sup>148</sup>, escolha que não se pretende exaustiva, mas pontual, verificamos um esboço de traços definidores do género que

---

<sup>146</sup> As obras sobre Cristo são selecionadas criteriosamente por Fernando Pessoa, evidenciando-se, porém, as de natureza crítica e histórica, em detrimento das de cariz místico e teológico. Destacamos, por exemplo, o trabalho de Binet Sanglè, *A loucura de Jesus* (título original *La folie de Jésus*), autor por vezes aludido por Pessoa em certos escritos seus, chegando mesmo a delinear um estudo crítico sobre a obra em causa, composta por três volumes. Assim, Pessoa “convoca” o heterónimo Alexander Search para tal projeto, tarefa que, como muitos outros projetos, acabaria por ficar na gaveta. Como esta, muitas outras obras foram lidas e sublinhadas por Fernando Pessoa, anotações que, pela crítica que tece às religiões, revelam ora interesse ora descrença na figura de Deus. Nota da *Biblioteca Particular de Fernando Pessoa*: «Só existem os tomos II e III. - Tomo II: *Ses connaissances, ses idées, son delire, ses hallucinations*. - 1910, XI, 516 p. - Tomo III: *Ses facultés intellectuelles, ses sentiments, son procès*. - 1912, XII: 537». Cf. [http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-9\\_2](http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-9_2). Último acesso em novembro de 2020.

<sup>147</sup> Wells, muito possivelmente tinha consciência de ambos os eixos, ou, se quisermos, entre o divino e o profano, sentido outro para a complexa fórmula “horror sagrado”, quando decidiu dar nome ao seu romance *The Holy Terror* (1939). O título desponta do temperamento agressivo do protagonista, Rudolf “Rud” Whitlow, que, mal nasce, a ama-seca exclama: «É um Terror Sagrado» (1939: 3). Um herói, uma missão: salvar a humanidade. Por trás do pano, um tirano, perseguidor dos desprotegidos, antissemita, usurpador de ideias e possibilidades alheias, cuja memória se perpetua heroica. Wells, mesmo colocando o ditador Whitlow em sucessivas classificações de criança mimada, no fim, torna-o fundador do “primeiro mundo”, sonho Wellsiano de longa data. De referir o facto curioso de que, dos treze títulos que Pessoa possuía deste autor, esta obra não consta dessa coleção.

<sup>148</sup> Do que se pôde apurar dos registos bibliográficos que constam da biblioteca pessoal de Fernando Pessoa, são vários outros autores – desde os antirreligiosos, agnosticistas e ateus, aos racionalistas e secularistas – que configuram nesse “catálogo”. Passemos a citá-los: Aldous Huxley, Alfred William Benn, Bertrand Russell, Charles Darwin Edward, Chilperic Edwards, Edgar Roystone Pike, Elystan Thomas, Frank Hill Perrycoste, F. W. Newman, Fred C. Conybeare, G. H. Lewes, George Seibel, Gustav Spiller, Herbert Spencer (várias obras), Jocelyn Rhys, John Henry Bridges, John Wilson, Samuel Laing, Ludwig Büchner Clodd, ThomasWhittake e, finalmente, William Rathbone Greg. Títulos que

tentamos identificar e isolar, enfeixado num perfil mais místico, com temas bem definidos e de fácil identificação, elementos que podemos relacionar à obra de Fernando Pessoa e à sua ampla capacidade de criação literária.

O anticlericalismo e a antirreligiosidade em Fernando Pessoa é acentuadamente evidente na sua biblioteca particular, de um ateísmo que raia muitas vezes numa quase sedição à figura de Deus, em particular à Igreja Católica, instituição por quem o poeta nunca negou um certo asco, ou, de modo mais abrangente, uma clara revolta contra essa e outras religiões. Ainda muito jovem, faz a sua primeira tentativa, em inglês, quando planeia escrever *The atheist*, ideiação que apelida de “study of religion”, mas pela mão de um dos seus *outros eus*, David Merrick, todavia “uma personagem de menor importância no conjunto das personalidades literárias de invenção pessoana”, defende Luísa Freire<sup>149</sup>. E prossegue:

O seu interesse reside apenas no facto de ter sido o “avô” literário de Alexander Search, ou seja, o precursor do que viria a ser o principal pré-heterónimo de Pessoa. Na cadeia das personagens, e na passagem de testemunhos e tarefas em que umas vão cedendo lugar às outras, temos um certo temperamento, gosto, visão e espírito encarnados, primeiramente em D. Merrick, depois em C. R. Anon, para finalmente culminar em A. Search, herdeiro dos outros que literalmente rasurou (*id.*, *ibid.*).

Qual Merrick, “ambicioso nos seus planos de 1903, [onde] apenas deixou fragmentos, esboçando alguns escritos no campo da poesia, da ficção, da crítica literária e do drama”, também Fernando Pessoa procrastinaria vários planos editoriais em todas estas áreas, “projectos realizados mais tarde por Search e de alguns poemas anexados depois à sua obra” (*id.*, *ibid.*), completa Freire. E muito a propósito, ainda muito jovem, com dezasseis anos apenas, nesses esboços, já constava o curioso título, *The atheist*.

Na senda do ateísmo, Fernando Pessoa, ele mesmo na primeira pessoa, reclama do vazio de ideias em torno do Universo, aduzindo como proposta o exercício de sentir em vez de pensar, quando escreve o texto “Para Orpheu – Sentir é criar”. O mesmo impulso investigativo – e irónico – que, em princípio, teve pela religião, parece mais do que provado neste pequeno esboço,

---

sobressaiam: *La folie de Jésus*, de Binet Sanglet; *Origine de l’Homme* e *Les enigmes de l’Univers*, de Ernst Haeckel; *L’athéisme* e *La lutte universelle*, ambos de Félix Le Dantec.

<sup>149</sup> Cf. *Arquivo Virtual da Geração de Orpheu*, MODERN!SMO, em <https://modernismo.pt/index.php/d/536-david-merrick>. Último acesso em novembro de 2020.

presumivelmente escrito aos dezoito anos, ultimando “faz do teu ser uma religião ateísta; das tuas sensações um rito e um culto. [...]”<sup>150</sup>.

São vários os exemplos que mostram tal repúdio pela religião, em particular nesta fase mais jovem e autobiográfica de Pessoa. Ainda com dezoito anos, e recém-chegado a Lisboa, avisa em “estilo agressivo, antirreligioso” (Pessoa, 2003: 25), declaração que contrastaria em absoluto com outro desabafo, mas pela voz de Álvaro de Campos, num poema em cujo título se lê “Estatelo-me ao comprido em toda a vida”, onde se depreende uma total impotência perante a compreensão de certos mistérios da vida, e que termina no seguinte modo: “Com o meu sentimento agressivo para o destino, para Deus, / Que nasce de encararmos com o Inefável / E medirmos bem, de repente, a nossa fraqueza e pequenez” (Pessoa, 1997a: 26).

Noutro registo, também ainda muito jovem, com apenas vinte anos, dentro das projeções editoriais voltadas para este estilo, combativo antirreligioso, temos, de um lado *O Phosphoro*, com o objetivo de detonar a Monarquia e a Igreja, e do outro *O Iconoclasta*, “quase se não completamente uma propaganda” (Pessoa, 1990b: 163–167), composição que “não se promete sequer com esperança longa ou sequer razoável vida”, contudo um “inimigo não só da igreja mas das religiões em si” (*id.*, *ibid.*).

Para completar, Pessoa “socorre-se” deste *outro eu*, Charles Robert Anon, figura que viria a dar reforço a este seu estado de espírito mais quereloso e remidor em relação à religião. Nada define com mais nitidez tal tumulto — quiçá reverência, porventura ironia, ou ambos —, como quando escreve em tom profético o significativo “Seja Feita a Tua Vontade” (Pessoa, 1993c: 164). Vejamos alguns excertos do poema:

Seja feita a tua vontade (Com um S maiúsculo)  
Embora sobre a Terra e sobre o mar  
Passe a sombra da tua maldição  
[...]  
Seja feita a tua vontade (Com um F maiúsculo)  
Ó Homem, embora muitas desgraças te atormentem  
[...]  
Seja feita a tua vontade (Com um T maiúsculo)  
[...]  
O Homem continua a carpir-se, com vil resignação  
[...]  
Seja feita a tua vontade (Com um V maiúsculo)

---

<sup>150</sup> Presumivelmente redigido por Fernando Pessoa em 1916 em *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, doravante incluído em *Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho* (1966: 216). Lisboa: Ática. Disponível em <http://arquivopessoa.net/textos/1709>.

Os que gemem e agonizam clamam  
[...]  
Seja Feita a Tua Vontade (tudo com maiúsculas)  
Embora Deus (—)<sup>151</sup> e a nossa mente aprisione,  
Reviramos os olhos e gememos tristemente  
[...]  
Reclamamos da vida que pagamos demasiado cara  
“Seja feita a tua vontade!”.

Ou em prosa, igualmente pela mão de Anon, o não menos expressivo “Excomunhão”<sup>152</sup>:

Eu, Charles Robert Anon, ser, animal, mamífero, tetrápode, primata [...]; dezoito anos de idade, solteiro (excepto de vez em quando) megalómano, com laivos de dipsomania, *dégénéré supérieur*, poeta, com pretensões a escritos humorísticos, cidadão do mundo, filósofo idealista, etc etc (para poupar mais dores ao leitor).  
Em nome da VERDADE, CIÊNCIA e FILOSOFIA, [...], com caneta, tinta e papel,  
Profiro a sentença de excomunhão a todos os padres e todos os sectários de todas as religiões do mundo.

Excomungo vos.  
Que sejais todos malditos.  
[...]  
Razão, Verdade, Virtude por Charles Robert Anon.

Com efeito, todos os elementos que até agora temos vindo a apresentar neste subcapítulo permitem-nos concluir para já que, nesta tentativa de negação de algo divino com fortes negações à existência de Deus, e deuses, há uma vulneral volubilidade por parte do poeta na procura incessante de respostas, que consideramos, em última instância, um dos fios que o levam a motivar para a esfera mística.

### 3.2 *Pessoa, antirreligioso e crente em cada instante*

Do grego *gnosis* (saber) deriva a palavra *gnostos* (agnição ou conhecimento), que, quando formada com prefixo de negação *a*, resulta em *agnostos*, vindo doravante a formar o conhecido termo *agnosticismo*, linha que exprime a diferença entre crença e conhecimento, sem qualquer asserção específica ou credo. Deste modo, entende esta visão filosófica, que se elenca por determinadas reclamações do ser humano, entre as quais *se Deus existe ou não*, não permitir a veracidade incognoscível dessa divindade.

---

<sup>151</sup> Espaço deixado em branco pelo poeta. São vários os poemas que Fernando Pessoa foi deixando assim, incompletos, onde aparecem por diversas vezes estes espaços soltos, por preencher.

<sup>152</sup> Escrito originalmente em inglês, “Excommunication”, poema inédito, s./d., Cf. (Pessoa, 1993c: 46). Igualmente em prosa, “Um ódio às Instituições” e “Eu era um génio” (*idem*: 160 e 162) são mais dois textos que completam esta espécie de contenda de Anon em relação aos líderes religiosos e todas as discrepâncias que o circundam.

Por seu turno, o *ateísmo*, princípio que rejeita veementemente a existência de Deus, negando, portanto, qualquer apego ou fê em *theos* (deus), tem como adeptos indivíduos que indagam a confirmação de fenômenos divinos, ou sobrenaturais, apondo justificações científicas para tais quesitos, designadamente a criação do universo e da humanidade.

São vários os textos escritos por Fernando Pessoa que perfilham ambas as matrizes, de total negação de Deus, de colocar em causa a Sua existência ou a presença de outras entidades divinas. Ou, numa linha ténue, por vezes quase impercetível, alguns desses textos inclinam-se mais para um modelo agnóstico, embora, do que pudemos apurar, o molde ateuista tende a imperar na escrita do autor quando o tema nos remete para este campo. A título de exemplo, consideremos alguns fragmentos do incompleto “Perante o Universo, mudo” (Pessoa, 2005b: 23), texto da poesia ortónima, datado de 1907:

Perante o Universo, mudo  
Quedei-me, sem coração.  
“Ah! Que significa tudo?  
Onde a causa, a explicação?”

Qual a palavra final  
Que tudo, tudo contém?  
Diz um *Deus* outro *Bem*  
Outro *Força*, outro *Mal*.

[...]

Nem Cristo, Buda, nem Deus,  
Nem Natureza, nem Mal!  
Nem hora, nem coral.  
Mais além! Mais além!

Aqui, com toda a magnificência da lucidez filosófica, notamos por parte do poeta a inabalável adesão à descrença, e a firme vontade de não a abandonar, nas figuras várias que enumera. Curiosamente, Fernando Pessoa coloca o Budismo no mesmo escopo divino. Ora, o ateísmo é parte integrante de certos sistemas religiosos e crenças espirituais, tais como o Jainismo, o Budismo e o Hinduísmo. Dessa base filosófica, decorrem algumas conclusões axiais por parte do autor em relação a Buda<sup>153</sup>, quando diz “Aparece ao olhar relembrado / O que era o Buda velho, (—) e imundo, / O dedo inexplicável levantado / E alheio de expressão à alma e ao mundo” (*idem, ibidem*).

---

<sup>153</sup> Cf. poema incompleto intitulado “Buda”, de 1918, Pessoa, Fernando (2005c: 20).

Embora os budistas não defendam a crença em deuses, a religião em si tem como base princípios espiritualistas e metafísicos<sup>154</sup>. Muito mais haverá a dizer sobre esta questão, mas, por enquanto, prossigamos com outros ecos:

E, horror!, o braço  
O gládio são  
Uma só cousa –  
Cintilação

E no uno espaço  
Já sem ter céus  
Há eles só –  
Nem mesmo há Deus (Pessoa, 2005b: 211-212).

É, pois, no cerne desse horizonte epistemológico de dúvida e descrença que tem lugar a enunciação pessoal dos princípios diretivos do ateísmo e da irreligiosidade, uns com pendor mais sagrados, outros de uma sacralidade “profanada” por essa ambiguidade, uns mais pensados que outros, no final são várias as vozes que Fernando Pessoa vai criando dentro dessa sua nébula inventiva.

Umaz vezes ortonimamente, outras em registo heteronímico — ou semi-heteronímico —, fica claro, nas expressões distintas do seu misticismo, que os elementos centrais da sua investida contra a preeminência do racionalismo metafísico vigente se tornam até hoje tronco de questionamento constante, pressupostos totalizantes que põe em causa a visão do mundo que neles se ancora:

[...] Isso é sentido na pessoa de outro; é escrito dramaticamente, mas é sincero (no meu grave sentido da palavra) como é sincero o que diz o Rei Lear, que não é Shakespeare, mas uma criação dele. Chamo insinceras às coisas feitas para fazer pasmar, e às coisas, também — repare nisto, que é importante — que não contêm uma fundamental ideia metafísica, isto é, por onde não passa, ainda que como um vento uma noção da gravidade e do mistério da Vida. Por isso é sério tudo o que escrevi sob os nomes de Caeiro, Reis, Álvaro de Campos. Em qualquer destes pus um profundo conceito da vida, diverso em todos três, mas em todos gravemente atento à importância misteriosa de existir. E por isso não são sérios os Paúis, nem seria o Manifesto interseccionista de que uma vez lhe li trechos desconexos. Em qualquer destas composições a

---

<sup>154</sup> Sobre esta temática *vide* “Buddhism: Major Thinkers” (University of Buffalo/University Libraries), uma base onde se encontram múltiplos recursos bibliográficos com perspectivas académicas de mestres budistas das mais variadas linhas. Disponível em <https://research.lib.buffalo.edu/buddhism/home> (último acesso: 7 de setembro de 2021). Sem entrarmos em considerações sobre a estatueta religiosa budista, que neste poema é referida por Pessoa como sendo “de madeira”, ou a figura em si, cujo título atribuído ao fundador do budismo, Siddharta Gautama, se deve após tal figura ter atingido a iluminação e se ter tornado muito sábio e esclarecido, vale a pena questionar a seguinte leitura: do radical *Budh-*, “despertar”) poderá fortuitamente ter nascido o mesmo impulso por parte do sujeito poético quando escreve esta poesia (aos trinta anos), no momento em que os «dois» ali retratados descobrem essa mesma estatueta num acórdão para novas dimensões, momentos-chave que esse tal «par», numa «mocidade» dolorida, desperta para a iluminação, «porque o amor d[ói]» (*idem, ibidem*).

minha atitude para com o público é a de um palhaço. Hoje sinto-me afastado de achar graça a esse género de atitude. Que pouco lúcido e explícito tudo isto! (Pessoa, 1985a: 44).

Rematando este ponto em concreto, lembremo-nos da pertinente anotação de José Augusto Seabra (1974: 43), que, ao sopesar a legítima consubstanciação da metafísica na poesia de Fernando Pessoa, nos dá um outro ângulo para tais motivos, de consentida descrença por parte do poeta. Assim, Seabra repara que, apesar de o “germe central” dessa poesia ser “... a oposição e a identidade do Ser e do Não-Ser...”, consistirá num “Erro fatal [...] querer reduzi-la a uma problemática filosófica, no sentido mais estrito do termo: a sua ressonância ontológica, como a sua repercussão metafísica, são consubstanciais à própria pulsação poética, fecundando-a sem a absorver” (*idem, ibid.*).

A análise que prosseguirá posteriormente terá como pertinaz princípio o texto poético de Fernando Pessoa, mas também projetos de textos, contos, ensaios, textos autobiográficos, acabados e inacabados, entre outros textos de ficção, com a ressalva de que a irreligiosidade e antirreligiosidade não são, nos versos do poeta, um mero objeto de discurso, mas um sustentáculo com presença interna, capital, que se difundem nos mais diversos níveis abstratos e que confinam (explicam) parte do seu modo de ser. Poesia ou prosa, ambas transmovem “gravidade” e “mistério da Vida” ao mesmo tempo, pensamento e libração sensível da palavra pessoana, num modo coessencial e inseparável. E porque, afinal,

Foi-se do dogmatismo a pura lei  
E o criticismo não foi mais feliz

“Nada sei” o Agnóstico enfim diz...

Eu menos, pois nem sei se nada sei. (Pessoa, 2005b: 24).

### **3.3 Pessoa, um ateu em verso**

Reiterando o ponto anterior, que nos permite fazer uma ponte com o intrincado conceito de crença em Deus nos textos de Fernando Pessoa, lembremo-nos antes de mais de que nem todo o *credo* implica a prática de uma religião. Explicando melhor: de facto, nas religiões há o denominador comum de uma fé em (algum) Deus que passa a ter força social e comunitária com o culto de determinados ritos e liturgias. Acresce ainda o dogma que cada uma dessas religiões agrega, bem como os códigos morais que os seus crentes acatam, sob a alçada de uma congregação hierárquica que, com o apoio de textos sagrados, reúne esses praticantes de um *credo* em

determinados lugares sagrados, a saber santuários, capelas, relicários, sacrários, oratórios, entre outros templos.

De certo modo, esta sombra hierárquica não impediu Fernando Pessoa de pinçar temas ou enunciados, umas vezes isolando-os, ainda que momentaneamente, outras vezes partindo para uma análise em forma de poesia e ensaio, mas sem perder de vista o traço novo e inconfundível que estes textos adquiriram dentro dessa organicidade e originalidade poética a que sempre nos habituou. Para a formulação da hipótese central deste subcapítulo, convém ainda esclarecer que o termo irreligião implica fortes associações ao vocábulo ateísmo, por vários motivos, desde a incredulidade religiosa que alvitra à não aceitação dessa prática religiosa imposta pela hierarquia e pelo não seguimento da tessitura dos textos sagrados, bem como a sua recusa como bases de sentido para a vida.<sup>155</sup>

Parece-nos de imediato necessário esclarecer que, ao contrário do que entendem alguns críticos da obra de Pessoa<sup>156</sup>, essa dialética mística não tem por base um modelo de movimento religioso ou antirreligioso, ou até irreligioso, em certos escritos do poeta, e que iremos mostrar mais adiante. Ora, para que fique ainda mais claro, irreligião e antirreligião, embora interdependentes, não são exatamente sinónimos: não ter uma religião não significa não acreditar em Deus ou estar consciente de uma entidade divina superior.

Além disso, há muitos problemas da vida que têm chamado de efeito perturbador sobre a crença religiosa, um resultado que se baseia simplesmente na autoridade. Todos somos diariamente, de uma forma ou de outra, levados a estar em contacto com tais problemas — problemas que envolvem a questão da bondade de Deus, que induzem à dúvida se houve alguma revelação de Deus aos homens (Harris, 1883: 12)<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Numa perspetiva mais alargada e completa, sugerimos o *Dicionário dos Antis* (Franco: 2018), uma vasta coletânea de A a Z (dividida em cinco volumes) que propõe uma visão diferente e profunda dos termos iniciados pelo prefixo de negação *anti* — obra à qual temos vindo a recorrer durante este capítulo — e de como tais vocábulos se definem dentro da sua complexidade epistemológica e «pregante multiplicidade». É um estudo que adota um caráter laboratorial de reflexão do «avesso da cultura portuguesa, em articular com os dinamismos construtivos e destrutivos das suas congéneres internacionais» (Franco, 2018a: XXXXI). Com efeito, consideramos este estudo de suma contribuição para o entendimento de certos conceitos semanticamente distorcidos nos mais variados contextos, porquanto irmana sistematizar uma multiplicidade de correntes e discursos que se centraram numa visão marcadamente negativa do *outro* na história de Portugal, que vai desde o século XII até aos dias de hoje.

<sup>156</sup> Veja-se, entre outros: Arnaldo Saraiva (1996); Carlos Pittella (2017); Cleonice Berardinelli (1992); Dionísio Vila Maior (2007); Ivo Castro (1990); João Dionísio (1993); João Gaspar Simões (1987); Jerónimo Pizarro e Patrício Ferrari (2016); Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda (2011); José Blanco (1985); Leyla Perrone-Moisés (1990); Manuela Parreira da Silva (1996); Maria Aliete Galhoz (2009); Maria Irene Ramalho (1995); Onésimo T. Almeida (2014); Richard Zenith (2021); Rita Patrício (2012); Teresa Rita Lopes (1977).

<sup>157</sup> Tradução nossa.

Logo, um irreligioso, mesmo sem religião, pode ter fé sem obrigatoriamente ter de ser antirreligioso. Assim, temos irreligiosos que, sem a necessidade de obterem sentido da vida pelo culto, prática e devoção a uma religião, não têm forçosamente de encaixar no epíteto *antirreligioso*:

Enquanto na antirreligião prevalece o sentido radical de oposição combativa que visa a extinção das religiões, na irreligião declara-se o que seria apenas um dado historicamente verificável, a gradual dissolução das instituições religiosas. É neste sentido que se chega a admitir, não sem paradoxo, que “a irreligião [...] pode ser considerada como um grau superior da religião e da própria civilização (Guyau, 1890, xv)”. [...]. No *Tratado de Ateologia*, Michel Onfray pretende abrir caminho à superação efetiva daquilo a que chama clericalismo ateu. O livre-pensamento, que foi poder em França durante a Terceira República, continua a militar em pleno séc. xxi sob a forma de ateísmo cristão. Assim designa Onfray o ateísmo que, negando Deus, afirma a excelência da moral e dos valores cristãos. A esta posição, contraditória e inadmissível, deve, segundo ele, opor-se o ateísmo pós-moderno, *i.e.*, o ateísmo que elimina qualquer referência teológica, o ateísmo ateológico. Os objetivos visados pela ateologia são a desconstrução dos três monoteísmos – judaísmo, cristianismo, islamismo – e das teocracias (Franco, 2018d: 1644-1647).

Partindo de uma conspeção outrora idealizada pela Antiguidade, época supostamente descrita pelo estado quimérico de pureza e objetividade das sensações, Fernando Pessoa assevera que a religião cristã, ao pregar a libertação do elemento espiritual em relação à materialidade, teria causado um desastroso desequilíbrio, sendo missão do sensacionismo reaver essa harmonia perdida.

Note-se, contudo, que, conquanto os gregos também tivessem as suas convicções e respetivos deuses numa espécie de prolongamento do humano, contrastava com a perspetiva adotada pelo cristianismo, que concebia o divino, o espiritual, por oposição ao humano e à matéria, implicando um fosso originado por essa ramificação inconcordável e fragmentada, como podemos notar nas seguintes palavras de Pessoa (1995: 424):

Ora, uma alma que encara as cousas como tal conceito no espírito, não as pode encarar diretamente, muito embora queira ter essa preocupação. A noção de alma, concebida como diferente do corpo e superior a ele, começa por tornar menos importante ao espírito as cousas. A noção de Deus substituía-se ao conceito do conjunto das cousas, a que se chamava a Natureza. A noção do sobrenatural convidava a uma descrença na utilidade, porque na estabilidade, do concreto. Esta nova noção do milagre levava ao desprezo, quando não à indiferença, pela possível existência das leis naturais.

Partindo desta premissa, convém ainda realçar neste ponto que a irreligião — como ausência de culto — tem também uma base de desaprovação das religiões, pelos vários motivos, sejam eles por idolatria, inflexibilidade, superstição, facciosismo ou hipocrisia, sejam por liça a todo o fardo sectário arraigado às sociedades<sup>158</sup>. Daí parecer surgir motivo para tal *descrença na*

---

<sup>158</sup> Não sem razão, vários estudiosos têm vindo a despertar a atenção, embora em alguns casos timidamente, no bastião dos filósofos da religião. Vejamos, por exemplo, o caso de americano John Cunningham Lilly, escritor, médico, neurocientista, psicanalista, psicólogo, filósofo e inventor, que, no capítulo *The ultimate simulation* (A simulação

*utilidade*, porquanto do concreto teremos o asseverar de uma antirreligiosidade, i.e., uma diretriz de ideação na arte pessoana no readquirir do estado de pureza e equilíbrio da percepção divina até ao culminar total do privilégio da sensação como base exclusiva do conhecimento. Pessoa remata: “Todo o objeto é uma sensação nossa” (*idem*: 426), dado que “a única realidade da vida é a sensação” (*idem*: 431).

Crença ou fé religiosa (pelo menos nos nossos dias) nada tem a ver com certeza matemática, mas apenas com certeza, moral: e, a esse respeito, o que todas as religiões reivindicam para si mesmas, representadas por judeus, cristãos, maometanos, budistas, Brahmins, ou qualquer outra religião, incluindo os incrédulos, não está no grau mas na mesma espécie de certeza que todas manifestam (Harris, 1883: 13)<sup>159</sup>.

A designação antirreligioso (qual crítico às religiões) parece confirmar-se em vários dos textos de Fernando Pessoa. Neste mote em concreto, o poeta deu primazia acrescida ao Cristianismo, tecendo duras críticas quer à doutrina, quer à própria instituição. Note-se, porém, que nem sempre essas críticas foram conduzidas de forma destrutiva, como podemos observar no extenso texto *VIII — Num meio-dia de fim de Primavera*<sup>160</sup>, pela voz de Alberto Caeiro, onde se presume uma certa reverência pela figura de Cristo e que passamos a transcrever algumas dessas passagens:

Num meio-dia de fim de Primavera  
Tive um sonho como uma fotografia.  
Vi Jesus Cristo descer à terra.  
[...]  
Tinha fugido do céu.  
Era nosso demais para fingir  
De segunda pessoa da Trindade.  
[...]  
No céu tinha que estar sempre sério  
[...]  
Nem sequer o deixavam ter pai e mãe  
[...]

---

definitiva [de Deus]) lembra-nos do seguinte: «O registo da análise dos escritores religiosos mostra que há muitos, muitos milhares de anos tem projetado o seu conhecimento atual nas suas realidades internas, nas suas realidades externas e no universo em geral. Numa análise da Bíblia, do Alcorão, das sagradas cordas da Índia, dos Vedas, dos Upanishads, percebe-se que o homem vem tentando lidar com as suas origens por meio daquilo a que hoje chamamos de “projeção”: A projeção do seu próprio conhecimento no universo, nas suas origens e no seu futuro fim é, portanto, a simulação definitiva. (Lilly, 1975: 189).

<sup>159</sup> Tradução nossa.

<sup>160</sup> Cf. Fonseca, Manuel S. (2018c: 23-29). Poema s/d., incluído em “O Guardador de Rebanhos” in *Poemas de Alberto Caeiro*. Fernando Pessoa, de 1946 (10ª ed. 1993: 32). (Nota explicativa e notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor.) Lisboa: Ática (“O Guardador de Rebanhos”. Teve a sua 1ª publicação na revista *Presença*, nº 30. Coimbra: jan.- fev. 1931. Disponível *online* em <http://arquivopessoa.net/textos/1487>. Último acesso em novembro de 2020.

E nunca tivera pai para amar com respeito,  
Pregasse a bondade e a justiça!  
[...]  
Um dia que Deus estava a dormir  
E o Espírito Santo andava a voar,  
Ele foi à caixa dos milagres e roubou três.  
Com o primeiro fez que ninguém soubesse que ele tinha fugido.  
Com o segundo criou-se eternamente humano e menino.  
Com o terceiro criou um Cristo eternamente na cruz  
[...]  
A mim ensinou-me tudo.  
Ensinou-me a olhar para as coisas.  
Aponta-me todas as coisas que há nas flores.  
Mostra-me como as pedras são engraçadas  
[...]

Para aclarar, e para que não houvesse alguma confusão entre Cristo, figura histórica e religiosa, com o Cristianismo, doutrina severamente criticada por Pessoa, o próprio prossegue:

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

Muitos mais versos à frente, após sucessivas crucificações e desnudamento da doutrina associada a Jesus, o “Menino nu que o poeta veste e despe” a todo o instante (Fonseca, 2018c: 17), o poeta comparece agora num tom bem mais suave:

Ele mora comigo na minha casa a meio do outeiro.  
Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava.  
Ele é o humano que é natural,  
Ele é o divino que sorri e que brinca.  
E por isso é que eu sei com toda a certeza  
Que ele é o Menino Jesus verdadeiro.  
[...]  
Damo-nos tão bem um com o outro  
Na companhia de tudo

Que nunca pensamos um no outro,  
Mas vivemos juntos e dois  
Com um acordo íntimo  
Como a mão direita e a esquerda.  
[...]  
Depois ele adormece e eu deito-o.  
Levo-o ao colo para dentro de casa  
[...]  
Ele dorme dentro da minha alma  
[...]  
Sorrindo para o meu sono.  
[...]  
Esta é a história do meu Menino Jesus.  
Por que razão que se perceba  
Não há-de ser ela mais verdadeira  
Que tudo quanto os filósofos pensam  
E tudo quanto as religiões ensinam? (*idem, ibid*)

Do presépio à cruz, e vice-versa, esta é uma das análises que propomos fazer, de um Fernando Pessoa contraditoriamente crítico para com a religião cristã, umas vezes qual ateu convicto e em verso, outras mais ou menos crente em algumas dessas rimas, poeta que deu suma importância ao Cristianismo enquanto organização/seita, instituição cuja doutrina era amiúde olhada de soslaio pelo próprio autor. Um poema que merece igual atenção é o inacabado *A Cristo* (Pessoa, 2005d: 510), que a nosso ver caminha para o lado dessa querela materializada, numa angústia de *viver mal*, de infelicidade, substituída gradativamente por um universo pisado pela visão culpada da natureza “cristica”. Testemunhemo-lo:

Eu, teu filho te maldigo  
Adão que trago comigo  
O mal (—)<sup>161</sup> de viver  
Vem do teu ser.

De ti deriva  
Esta angústia que me consome  
Esta mágoa, esta fome  
Que me desola,  
Esta silente angústia viva  
Que me estiola.

Em que terras serei feliz,  
Em que país  
Mais longe que os confins do mundo?

Neste ponto, é necessário salientar que Cristo nem sempre é, para Pessoa, a figura responsável pelos males associados ao Cristianismo, como iremos ver em seguida noutros textos,

---

<sup>161</sup> Espaço deixado em branco pelo poeta.

com especial realce para dois *outros eus*: o heterónimo Ricardo Reis, que discorreu veementemente entre os conceitos de “paganismo e o cristismo, no ponto de vista metafísico” (Pessoa, 1966: 230)<sup>162</sup>, mas acima de tudo António Mora, cuja quantidade de escritos desta natureza é também considerável. De referir que Fernando Pessoa também grafou alguns textos de crítica ao clero, em particular ao Papa, e que iremos discutir posteriormente.

Não esquecer, contudo, duas outras importantes figuras alteronímicas, Charles Robert Anon, já mencionado antes, e Joaquim Moura Costa, cujos escritos apontam para um notável pendor anticatólico e anti eclesiástico. De tom refinadamente irónico e combativo, todavia, eis o Sr. Pantaleão<sup>163</sup>, que nos presenteia com o arrojado *Abaixo a Guerra, a Tirania* (Pessoa, 2014a: 95-96), poema que, apesar de incompleto, com vários espaços deixados em branco pelo autor<sup>164</sup>, não perde, todavia, a expressão nem o significado:

Abaixo a guerra, a tirania,  
Abaixo os reis, morra a Igreja,  
[...]  
Morrão as pautas e as leis  
Feitas por (—) e tiranos;  
[...]  
Ponto na guerra e na violência.

(—) o governo de saias,  
E se ele alfim desse em sair.

Abaixo a Igreja. Abaixo Deus.  
Abaixo o Trono. A liberdade  
A mocidade – não existe.  
[...]

Século vinte, ainda vais  
Na tua (—) idade  
A doença da liberdade,

---

<sup>162</sup> Texto de Ricardo Reis intitulado *Prefácio de Ricardo Reis:[a]*, presumivelmente escrito em 1917, disponível *online* em <http://arquivopessoa.net/textos/3857>. Último acesso em novembro de 2020.

<sup>163</sup> Pantaleão foi outro colaborador de *O Phosphoro*. Multifacetada personagem, voltada para o jornalismo, a poesia e os textos humorísticos, é um militante republicano que tece críticas veementes à Igreja Católica e à monarquia. Por esta altura surge também Torquato Mendes Fonseca da Cunha Rey que, num forte transbordamento, antes de morrer, manda Pantaleão publicar um texto seu.

<sup>164</sup> Relativamente a este assunto, numa tentativa — entre muitas possíveis — de resposta para tantos escritos soltos e inacabados do poeta, parece-nos pertinente, e a propósito, estabelecermos um paralelo dessa habitual conduta com a seguinte frase de Bernardo Soares: «Sou feito das ruínas do inacabado, e é uma paisagem de desistências a que definiria o meu ser. Divago se me concentro; tudo em mim é decorativo e incerto [...]», lembra. Excerto retirado de *Livro do Desassossego*, de Bernardo Soares; De domínio público em formato digital, disponível em <https://agrcanelas.edu.pt/blogs/biblioteca/files/2012/11/Livro-do-Desassossego-.pdf>, p. 715 (Apêndice 18). Último acesso em novembro de 2020.

E o (—) calcado aos pés.

Somos fantoches das leis,  
Somos escravos e criados,  
Nem sequer força p’ra dar brados  
Contra os governos e os reis.

Se existem textos religiosos, ditos sagrados, escritos por autoridades no assunto da defesa de uma crença em Deus, outros existem na defesa do contrário, em cuja autoria encontramos os ateus e antirreligiosos. Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Friedrich Nietzsche, David Hume, Auguste Comte, Marquês de Condorcet, Arthur Schopenhauer, Sigmund Freud, Denis Diderot, Paul d’Holbach, Ludwig Feuerbach são apenas alguns desses incrédulos, sem-Deus, um ror no qual Fernando Pessoa poderia ser incluído pelas questões filosóficas e literárias que sempre levantou, figuras controversas pelas quais, é sabido, o poeta ter-se deixado influenciar.

Por outro lado, numa perspectiva mais mística, temos os marcados contributos de inúmeros outros autores — para além dos grandes mestres (cabalistas) da antiguidade, como Rav Shimon Bar Yohai, com o seu livro *O Zohar*<sup>165</sup>, entre muitos outros que lhe seguiram o rasto —, como Mestre Eckarth, João da Cruz, Teresa D’Ávila, Thomas Merton, Karl Rhaner, Michel de Certeau, Maurice Merleau-Ponty, só para citar alguns filósofos, todos, sem exceção, grandes pioneiros nesta longa caminhada, sobretudo na extensão e profundidade da sua análise sobre o verdadeiro misticismo, bem como na sua particular vocação para a leitura dessa sacralidade dos sentidos humanos, e sobre-humanos, entre outros elementos correlacionados.

Embora às vezes indiretamente, e com outros contributos pontuais, todos estes autores realizaram importantes estudos acerca da vida, da alma, numa perspectiva que hoje vai muito além daquilo a que usualmente chamamos de intelecto. Sem dúvida, muito mais exaustiva, até porque de uma natureza diferente, *O Zohar*, complexa obra cabalística de re-significação e decodificação do Antigo Testamento entre outros escritos judaicos, veio oferecer um singular estudo dirigido à

---

<sup>165</sup> *O Zohar* — livro que poderá ter sido lido por Fernando Pessoa, uma vez que ele possuía alguns títulos sobre Kabbalah — é obra que sempre existiu, mas não em forma de livro. Os “segredos” não eram tradicionalmente transmitidos por escrito e sim oralmente. Seguindo esta linha de pensamento, e de acordo com o seu autor, Shimon Bar Yohai, Adão também “tinha” o seu Zohar, tal como todos os patriarcas da Bíblia. No famoso momento em que Moisés recebe a Torá no Monte Sinai (na forma escrita) ao mesmo tempo outros segredos foram-lhe transmitidos, mas de forma oral. Nesses segredos, está incluída toda a literatura *zohárica*, que foi sendo passada de geração em geração, oralmente, sem um corpo escrito, até serem finalmente redigidos por Bar Yohai logo após ter recebido permissão divina para reunir todo esse tecido ancestral em texto. Escrito em aramaico no século II E.C., o livro do *Zohar* (Sêfer ha-Zohar) também conhecido como Livro do Esplendor, após longos séculos oculto, volta a “aparecer” em Espanha no século XIII pela mão de Rav Moses de Leon, tornando-se uma das mais importantes obras literárias da Kabbalah (ou Cabalá), comumente conhecida como tradição mística judaica. (Yochai, 2013).

dinâmica do Sagrado *versus* religião com considerável abrangência no misticismo. Contudo, tal como a incessante curiosidade de Pessoa<sup>166</sup>, essa dinâmica sobre o pensamento da criação está ainda longe de se encerrar e/ou de colocar o seu principal objeto de estudo — e estudo das leis físicas e metafísicas — sob uma análise conclusiva.

Não foi por acaso que, tal como muitos outros contestatários da existência e onisciência de Deus, também Fernando Pessoa despertou acrescido interesse no entendimento desses espaços incógnitos, muitos deles deixados “em código” nos mais variados escritos, uns mais, outros menos inconsistentes nos seus argumentos ateístas — para além das sucessivas contradições patentes nas Escrituras Sagradas —, em contraste com uma onnipresença e onipotência divina carregada de paradoxos: a dicotomia entre bem e mal, castigo para os bons e recompensa para os maus, o ónus da prova final, o problema da existência do inferno, a dúvida do livre-arbítrio em contraste com o *Tikun Olam*<sup>167</sup> e o destino final, carma e darma e os demais conceitos nirvanistas, entre muitos outros.

Neste âmbito, ainda que sucintamente, é importante relembrar que nem toda experiência mística, aquela que muda a ordem do espaço, outorga argumentos suficientes para a desmistificação de todos esses mistérios outrora (com) fundidos pelas religiões. Foram, e serão, diversos os argumentos contra todos esses credos, e que muitos agnósticos levaram a cabo através das suas críticas, nomeadamente no que toca à atuação das religiões no âmbito social, em concreto, no seu desempenho e influência na vida dos povos. Exemplo disso foi a atuação das grandes

---

<sup>166</sup> Como podemos aferir aqui, na biblioteca pessoal de Pessoa, quer em *Kabalah Denudata*, de S. L. MacGregor Mathers [Cf. [http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-76/1/1-76\\_item1/index.html?page=1](http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-76/1/1-76_item1/index.html?page=1)], quer em *The Kabala of numbers*, da autoria de Sepharial (pseudónimo do místico britânico Walter Gorn-Old, 1864-1929; Pessoa possuía cinco títulos deste autor) [Cf. [http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-139/1/1-139\\_item1/index.html?page=1](http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/1-139/1/1-139_item1/index.html?page=1)], encontram-se inúmeras páginas sublinhadas com várias notas e sublinhados. Último acesso em novembro de 2020.

<sup>167</sup> *Tikun* é traduzido comumente como reparo. Na Bíblia, em hebraico, e no código da Lei Judaica, chamado de Mishná, tem, contudo, uma gama de outros significados, tais como aperfeiçoar, consertar, preparar, ajeitar, ou apenas «fazer algo com...». *Tikun Olam* (do hebraico תיקון עולם, exprime literalmente a ideia de «reparação do mundo» ou «construção para a eternidade») é um conceito cabalístico/judaico cujo ensinamento base implica fazermos ações que melhorem o mundo no sentido de nos aproximarmos do estado harmonioso para o qual o Universo foi criado. De forma muito resumida, este princípio, muitas vezes associado à ideia budista de *karma*, implica que, conquanto o mundo seja indiscutivelmente bom, o seu Criador deixou propositadamente espaço para sermos nós, criaturas mundanas, a aperfeiçoarmos a Sua obra. Das várias fontes onde podemos recolher informação detalhada sobre esta matéria, consideramos o Zohar (Yochai, 2013), edição constituída por 23 volumes, a mais completa. São várias as porções — no total 26 — com inúmeras passagens, onde o conceito é referido e desmistificado. Disponível *online* em [https://www.zohar.com/zindex/Tikun%20\(Correction\)](https://www.zohar.com/zindex/Tikun%20(Correction)). Último acesso em novembro de 2020. Também *online*, podemos encontrar outras visões de *Tikun Olam* e *Tikkun Soferim* na vasta biblioteca judaica digital *The Sefaria Library*, em <https://www.sefaria.org/topics/tikkun-olam?tab=sources>. Último acesso em novembro de 2020.

religiões monoteístas — Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, que, ao longo da História, pregavam a paz, a tolerância, a compaixão e o amor ao próximo, enquanto, no seu fundamentalismo, “em nome de Deus”<sup>168</sup>, cometiam a maiores barbaridades, como as Cruzadas ou a Inquisição.

O que se torna evidente nesta exposição não é só o facto de que o Homem se (a)percebe possuidor natural de atributos únicos (físicos e metafísicos, sagrados e profanos), mas ao mesmo tempo de saber usar tais predicados na religião ou *religação*<sup>169</sup> com esse espaço místico, e, assim, conseguir atingir, por si mesmo, a linguagem para um entendimento significativo desse mesmo espaço (místico) propriamente dito.

Fernando Pessoa (a)percebeu(se) idoneamente tais traços únicos quando decidiu empregar em vários dos seus textos inúmeros argumentos filosóficos, que, apesar de não deterem um cariz científico, expressaram de forma suficientemente clara o seu libelo ateuista, conforme podemos aferir em escritos dos mais variados géneros, desde poesia, contos e outros textos de ficção. Apreciemos um desses escritos, o ensaio *O Cristianismo historicamente considerado* (Pessoa, 1980b: 31)<sup>170</sup>, texto com passagens que nos suscitam especial atenção:

---

<sup>168</sup> Firmando-se em conceitos de desencantamento do mundo e secularização como efeito diluente da modernidade e (des)crença em Deus(es), John C. Lilly afirma: «No nosso microcosmo somos um reflexo do sistema que é o nosso universo. Podemos estar em comunicação (por meios atualmente desconhecidos) com esta enorme entidade inteligente, composta por sóis, planetas, galáxias. Se estivermos em conexão e se essa entidade tiver alguma correspondência connosco, não precisamos mais de simular Deus; e teremos, por fim, uma entidade digna das nossas atividades de investigação» (Lilly, 1975: 191).

<sup>169</sup> O vocábulo *religação* (do latim *religio*, *-onis*, palavra existente na língua portuguesa desde o século XII) é, em princípio, um termo cujo significado se desdobra em «culto, prática religiosa, cerimónia, lei divina, santidade». A visão mais tradicional, tese defendida na antiguidade por Cícero — para a qual também nos inclinamos —, aposta na opção *relegere*, isto é «reler, visitar, retomar o que estava abandonado». Há, porém, discussões várias à volta do termo, reposicionando-o para muitos outros sentidos, uns acoplando à ideia de «deixar para trás», i.e., *relinquere*, trazida por Macróbio no século V d.C [Cf. Battles, Ford Lewis; Battles, Lucius Annaeus Seneca, Ford Lewis (1969). *Calvin's commentary on Seneca's De clementia* / with intro., transl., and notes. Brill Archive]; outros, por sua vez, acoplam o termo ao verbo *religare*, cuja força poética traz a ideia de que caberia à religião atar os laços que unem a humanidade à esfera divina, o que talvez explique maior popularidade nesta versão. Entenda-se *religare* como uma oportunidade de atualização dessa mística que Fernando Pessoa traz para a atualidade. Mas a abordagem desta relação implicaria um outro estudo, necessariamente vasto, sobre estes complexos conceitos na pós-modernidade religiosa. Das infindas referências bibliográficas que proliferam sobre esta temática, algumas já por nós selecionadas neste capítulo, consideramos a obra *Religion for Atheists*, do prolífico filósofo, e ateu, Alain de Botton, um dos melhores exemplos de confrontação com a definição de religião, quando nos desafia a pensar na sua origem, veracidade e fundamento, sendo para o autor «a pergunta mais enfadonha e improdutiva que se pode fazer a qualquer religião seja ela ou não verdadeira — em termos de ser entregue pelo céu ao som de trombetas e sobrenaturalmente por profetas e seres celestiais». (Botton, 2013: 11). E deixa claro, em notas conclusivas, que «um problema central com qualquer tentativa de repensar algumas das necessidades não atendidas pelo declínio da religião é a novidade». (*idem*: 310). [Tradução nossa].

<sup>170</sup> Texto s/d.

O Cristianismo, historicamente considerado, é um produto complexo. [...] Elevada a filosofia de Platão às transcendências místicas da escola de Alexandria, infiltrou-se esta, através de interpretações várias da Cabala judaica, numa qualquer seita herética de judeus — presumivelmente os Essênios —, e daí, agregando mitos [...] e fragmentos de coisas históricas, veio a formar-se o Cristianismo, que, depois de uma luta, cujo resultado esteve um tempo incerto, com uma religião rival, o Mitraísmo, finalmente venceu e assoberbou o Império: [...] a complexa inautenticidade dos Evangelhos; [...] as falsificações de textos e de testemunhos na primitiva literatura da seita [...]; S. Paulo, omitindo das cartas que lhe atribuem dois ou três textos reconhecidamente interpolados, não conhece um Cristo com biografia, senão uma abstração redentora divina. [...]

Na sequência do afirmado, o autor defende ainda que “tudo isto pouco, porém, importa. O que importa [...] é que a religião [...] apareceu na história com o nome de Cristianismo [...]. Herdando deste [Império Romano], em cuja substância se criou, o imperialismo [...], e assim sobrepondo ao seu fundo judaico um proselitismo que os Hebreus desconhecem” (*idem, ibidem*). Por outro lado, como reverso da medalha, aponta o bolchevismo daquele período como uma espécie de concorrente, “uma força dissolvente e anarquizante” que se insurge nesse Império, para, num registo ainda mais radical, rematar com o seguinte: “Todos os argumentos sociais, de que hoje nos servimos contra o bolchevismo, puderam os Romanos empregá-los contra esta força estranha e desintegrante” (*idem, ibidem*).

Numa determinada fase da sua vida, Fernando Pessoa assumiu uma faceta mais mística (como já tivemos oportunidade de ver antes no capítulo dois desta tese), um perfil de cariz mais ocultista, chegando mesmo a entrar nesse mundo de forma profissional, aceitando fazer traduções de livros esotéricos de conhecidos teósofos como Helena Blavatsky, Annie Besant, Mabel Collins e C.W. Leadbeater, trabalhos que, apesar de encomendados, acabariam por compeli-lo para outros interesses afins, tais como a magia, o espiritismo e até a feitiçaria. Esclarece Pessoa:

Os caminhos do Misticismo e da Magia são muitas vezes caminhos de engano e de erro. O Misticismo significa essencialmente confiança na intuição; a Magia significa essencialmente confiança no poder. A intuição é uma operação da mente pela qual os resultados da inteligência são obtidos sem o uso da inteligência. O poder, no sentido do poder mágico, é uma operação da mente pela qual os resultados do esforço contínuo são obtidos sem o uso do esforço contínuo. Ambos, porém, por mais tempo que levem a operar, são atalhos para o conhecimento. Em certo sentido, tanto o Misticismo como a Magia são confissões de impotência. O místico é um homem que sente que não tem em si a força do pensamento para atingir a verdade pelo pensamento. O mágico é um homem que sente que não tem em si a força de vontade para atingir a verdade (ou o poder) pela força de vontade. A rapariga ociosa que adivinha ou que se deita a adivinhar coisas é uma mística dentro do seu campo superficial; é demasiado preguiçosa para tentar saber. A camponesa que tenta reter o amor do marido por meio de encantamentos e poções é um mágico dentro das suas fronteiras estreitas; ela é demasiado ignorante e demasiado fraca para intentar atingir o seu fim por encantamento directo, por sedução permanente. Em ambos os casos há uma evasão (Centeno, 1985: 63).

Poderão doravante ser estes motivos, mais esotéricos, ou vários outros, uns mais ou menos espirituais, e tantos outros, mais ou menos literários e filosóficos, que levaram o poeta a esta

procura incessante de uma resposta para a existência ou ausência de Deus na sua vida. Ou todos eles. Ou, quiçá, nenhum deles. Fica a questão. Prova disso está na carta que escreve a Mário de Sá Carneiro (Pessoa, 1988a: 182-183), quando diz:

A primeira parte da crise intelectual, já v. sabe o que é; a que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento com as doutrinas teosóficas. O modo como as conheci foi, como v. sabe, banalíssimo. Tive de traduzir livros teosóficos. Eu nada, absolutamente nada, conhecia do assunto. Agora, como é natural, conheço a essência do sistema. Abalou-me a um ponto que eu julgaria hoje impossível, tratando -se de qualquer sistema religioso. O carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia [...].

Das várias obras sobre estas temáticas religiosas, uma que terá sido lida e relida por Fernando Pessoa é o volume *The Rosicrucians: their rites and mysteries*, de Hargrave Jennings<sup>171</sup>, trabalho por ele mencionado nesta mesma famosa carta a Mário de Sá Carneiro, de 6 de dezembro de 1915, ideias que o poeta assume tê-lo perturbado de maneira tão intensa, algo que já previra com as obras teosóficas que encetava no preciso momento em que as traduzia. Escutemo-lo: “A noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. Cousa idêntica me acontecera há muito tempo com a leitura de um livro inglês sobre *Os Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz. A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me hante*” (*idem, ibidem*).

Haverá ainda que destacar que, pouco antes da sua morte, um ano antes sensivelmente, Fernando Pessoa assume-se “cristão gnóstico” (Pessoa, 2003: 205); — não pela veia cristã, se considerarmos aquele Cristianismo que fora alvo de duras críticas da sua parte, antes pelo gnosticismo como corrente filosófico-religiosa sincrética, cimentada em aceções de relatos bíblicos e apócrifos, portanto, pelo viés filosófico-platónico e de cultos de mistérios greco-romanos e orientais<sup>172</sup>. Para Pessoa, a resposta era outra, defendendo uma conciliação entre gnosticismo e Cristianismo. Tal é possível especular com determinada certeza, por exemplo, neste trecho:

---

<sup>171</sup> Embora lido na edição de 1907, a primeira data de 1877, conforme aparece na Biblioteca Particular de Pessoa.

<sup>172</sup> Proliferam, até hoje, textos gnósticos descobertos antes do Cristianismo, conforme podemos confirmar nas palavras de J. M. Robinson (1981: 662). quando anuncia: «to speak of non-Christian Gnosticism one must presume a Gnosticism which arose without the benefit of Christianity. At this stage we have not found any Gnostic texts that clearly antedate the origin of Christianity». Disponível *online* em <https://gnosis.study/library/Гнозис/Журналы,%20конференции/ENG/The%20Rediscovery%20of%20Gnosticism.%20Proceedings%20of%20the%20International%20Conference%20on%20Gnosticism%20at%20Yale,%201978.%20Volume%20Two.%20Sethian%20Gnosticism>. Último acesso em novembro de 2020. De aludir ainda que esta miscigenação *gnose* com cristianismo primitivo dos primeiros séculos fora ato condenado como heresia após um período de notoriedade entre os intelectuais cristãos.

Na proporção em que Cristo é, não um deus, ou um semi-deus judeu, mas o Logos abstracto dos gnósticos, ponto intelectual por onde passa a emanção divina — o cristianismo é legítimo, porque é um completamento, um prolongamento, um aprofundamento do paganismo. Tanto é um prolongamento do paganismo que não entra em conflito com ele. Pagãos eram os filósofos neoplatônicos da escola de Alexandria (Pessoa, 1993e: 107-108).

Se já não restavam dúvidas antes sobre esta sua assumida faceta gnóstica de *emanção divina*, mais se confirma tal estado quando o próprio, no mesmo texto filosófico, desfecha: “Se os gnósticos são antipagãos é porque são já a absorção pelo cristianismo do neopaganismo alexandrino; são, mais propriamente, o transcendentalismo contra o materialismo em que havia caído o paganismo decadente” (*idem, ibidem*).<sup>173</sup>

Fica claro que Fernando Pessoa tem percepção plena da irresolução de fronteiras entre o que crê e o que não crê, aqui no caso no que toca à dimensão divina, e Deus em concreto. De qualquer modo, a tendência pessoana de se desdobrar neste emaranhado de conceitos prevaleceu durante toda a sua produção literária, sendo o próprio a transformar uma ideia complexa em muitas outras ainda mais complexas. Ou, se quisermos, transvertendo “uma simples ideia num grande texto, para expandir sempre mais e mais cada elemento discursivo”, assegura Manuela Parreira da Silva (Pessoa, 2013c: 23).

Por este prisma, encontramos desde logo um problema que Fernando Pessoa parece nunca ter resolvido ao longo da sua vida. Talvez nunca o resolvesse, mesmo que ainda estivesse entre nós. Embora sejamos criaturas feitas “à imagem e semelhança de Deus” (Gênesis, 1: 26-27)<sup>174</sup>, o maior quesito/dilema para o autor ficou sem resposta: quais semelhanças e a que níveis, eis a grande interrogação. O grande paradoxo parece ser esse, a impotência de Pessoa de não (se) ver Deus como seu semelhante.

---

<sup>173</sup> Para reforço, achamos importante lembrar ainda uma outra singular evocação de Fernando Pessoa quando assevera que, ser-se gnóstico nem sempre implica acreditar na divindade de Cristo, como podemos aferir nas seguintes palavras do autor sobre Milton, que o considerava “um cristão gnóstico, e, até, um descrente na doutrina exata da divindade do Cristo». Cf. Espólio dos manuscritos de Fernando Pessoa, Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Campo Grande Lisboa, in E3, 92-93.

<sup>174</sup> Ainda que a literatura bíblica em certos âmbitos humanize a figura Deus – «Deus tem um rosto» (Êxodo, 33: 11), «Deus tem olhos» (Salmos 11: 4), «Deus ouve» (Números, 11: 1) –, o maior conflito nasce dessa consciência em saber que Deus, afinal, não tem uma fisionomia comparável a um humano, o que, para Fernando Pessoa agnosticista, esse fosse talvez um grande problema de hermenêutica a ser resolvido. Razão tem Mendonça quando propõe um redimensionamento da figura do Criador para os dias de hoje, mesmo não O tornando humano: «Deus é, por conseguinte, entrevisto como alteridade. Alteridade que exige a afirmação inequívoca da sua transcendência em relação ao fenómeno humano e ao seu habitat cósmico» (Mendonça, 2003: 19).

Perguntamos agora: o que terá Fernando Pessoa querido realçar com o referido título “O louco sente-se Imperador ou Deus” (Pessoa, 2005c: 177), glosa que origina mais um poema seu eivado por contínuas descrenças e inseguranças, locução que, a nosso ver, poderia obter parte da resposta, e que tem como paladino o pensador José Tolentino Mendonça (2003: 37), na seguinte afirmação:

Deus não tem corpo. O discurso bíblico sobre Deus emerge deste escândalo. A Divindade é irrepresentável, transcendente, envolta em mistério. Os deuses dos povos vizinhos, esses têm corpo, são imagens, nomes que se recitam. O Deus da Bíblia deixa em silêncio o pensamento dos homens, transumante, impronunciável como a luz, ilegível e desconhecido. As suas teofanias são acontecimentos desarmantes, porque Deus foge do declarado e do nítido e apresenta-se imperceptível naquilo que é apenas sussurrado, apenas entrevisto. [...] A teologia bíblica é um enunciado solitário e polémico, que contradiz a realidade religiosa dos povos circundantes, porque parte deste escândalo de um Deus-sem-corpo.

Esta é para nós umas das respostas que lograria surtir algum alívio e mais certeza para as dezenas e dezenas de fragmentos que Fernando Pessoa foi compondo na sua escrita antirreligiosa e antibíblica e na forma como decidiu desenhar essa moldura sagrada. Segundo Mendonça, hoje essa impercetibilidade corpórea de Deus continua tarefa árdua em tempos pós-modernos, quando “nenhum corpo servirá à representação de Deus” (*idem, ibidem*), e em última instância, “cada povo experiment[a] o divino à sua maneira” (*idem*: 18).

Em contraste, há um tempo de Fernando Pessoa, denso e dúbio, como um louco que de tão louco chega a sentir-se Imperador ou Deus e “crê-se, crê com firmeza e certeza absoluta” (Pessoa, 2005c: 177) que de facto o é, estado que conduz o autor à derradeira questão: “se é assim, com que inteira segurança posso eu crer no que creio?” (*idem, ibid.*), para, afinal, concluir: “não mais certeza tenho que o louco” (*idem, ibid.*).

Fernando Pessoa, “poeta fingidor”, escreveu poemas em que coloca Deus como uma das suas personagens, o que não implica que o próprio se assumisse crente dessa figura, fosse no contexto religioso ou em contextos mais místicos. Na sua vastíssima obra, sabemos que o transcendente foi tema recorrente em inúmeros dos seus trabalhos. Todavia, esse interesse acrescido pela temática parece nunca ter invalidado o seu papel de *livre fingidor* com marcadas tendências espirituais. Prova disso é quando ele mesmo, por exemplo, se declara “racionalista, livre pensador, não possuindo um átomo de crença no saco de esmolos dos [vossos] dogmas”<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Cf. BNP, 55c- 71.

Ora, reavaliando tudo o que foi dito anteriormente, e tendo em conta a ideia de que, em Fernando Pessoa, observamos, até hoje, um crente/descrente que mareia a sua prosa através de um jogo hermenêutico de exaustiva execução, consideramos que, ao mesmo tempo, o próprio se arroga um insuspeito apaixonado pelo filão espiritual. Destaquemos a seguinte afirmação: “Desde que tenho consciência, apercebi-me de uma tendência inata em mim para a mistificação, a mentira artística. Acrescente-se a isto um grande amor pelo espiritual, pelo misterioso, pelo obscuro, que, ao fim e ao cabo, não era senão uma forma e uma variante daquela minha outra característica (Pessoa, 2003: 76).

Importa, deste modo, clarificarmos a verdadeira génese destes domínios na obra pessoana, que para o autor se resumem à ideia de voltarmos atrás e de nos desafiarmos a experimentar, com todos os sentidos, esta des-profanação de uma mística mais atual e humanizada, como José Tolentino Mendonça tenta explicar ao maior dos (des)crentes num dos seus ensaios: “ouvir aí o bater do coração de Deus. Sem Fugas. Sem idealizações” (Mendonça, 2014b: 14). Parece também ter sido esse o desejo de Fernando Pessoa enquanto humano e aspirante pela transcendência a partir de um plano terreno, sendo nós também herdeiros do gene de Adão e Eva, o casal que “é chamado a ‘imagem de Deus’, o que não significa um deus andrógino ou ambivalente [...] significa que o casal deve fazer o que Deus podia e queria fazer (‘encher... sujeitar e dominar a terra’ – Génesis, 1: 28)” (Mendonça, 2003: 27).

Ter um temperamento místico não implica acreditar na existência de Deus. Pascal, por exemplo, filósofo que mais paradoxos impetrou nas suas teses, contra o racionalismo metafísico, conjectura que uma verdade resulta sempre na fusão de contrários: “On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l’entre-deux”<sup>176</sup>. Ora, a fé, presumível meio de entendimento intuitivo, contíguo e inato, muito ligada à emoção (coração), coloca de imediato a ausência de hipótese de ser desconsiderada pela razão<sup>177</sup>. Portanto, o Homem, em particular, é por si um ser misterioso e paradoxal, explicável, também, pela via religiosa.

---

<sup>176</sup> Transcrito por Jacinto do Prado Coelho do *Prefácio* em (Pessoa, 1973: XXI).

<sup>177</sup> Não obstante este basilar aspeto da racionalidade, ou seja, a religião ter as suas próprias razões, tal facto não implica o demérito do papel do coração. As verdades da fé, quer sejam aquelas que superam a razão, quer as mais «palpáveis», ambas têm, sempre, no coração o seu desfecho. É o que Pascal assera ao dizer que a religião, quando veiculada pelo raciocínio, deverá converter-se em sentimento de coração, «sem o quê a fé não é mais que humana e inútil para a salvação» (Pascal, 1963: 110).

Notadamente, reiterando, Fernando Pessoa redigiu ao longo da sua vida inúmeros escritos de cariz ateísta, antirreligioso e mais em concreto anticatólico<sup>178</sup>, uns mais emocionais outros mais racionais, numa significativa amostra de textos, alguns já mostrados anteriormente, outros que incluiremos doravante ao longo da nossa pesquisa, que continuaremos a fazer. Queremos com isto realçar que a vasta produção do poeta neste domínio foi tudo menos célere; essa produção foi de uma vida inteira. Uma vez pelas vozes alteronímicas, outras ortónimamente — realçando-se, contudo, que é na linha ortónima que mais encontramos textos desta natureza, quer em poesia quer em prosa, ficção e não ficção.

Assim, em comum, temos em todos eles, textos e “Pessoas”, o resultado de uma expressão que se manifesta afim pelas mais diversas vias, umas vezes ateísticas, outras agnósticas, umas anticatólicas e outras anti crísticas, quando, não raro, a fusão de algumas, como já vimos nesta nossa última abordagem deste subcapítulo, a saber, ateísmo e anti religião.

Relembremos mais um dos seus carismáticos *outros eus*, o Barão de Teive, que nos desafia com a seguinte asserção: “O meu estado de alma é aquele em que assentam os grandes misticismos, as renúncias transcendentais; eles, porém, assentam na fé, e eu não tenho fé” (Pessoa, 2001a: 337). Teive perscruta o que o circunda como um complexo jogo entre a desconstrução lúcida da fé, de modo que apreende o desvanecimento do eixo transcendental, porém marcado pela mística com projeção alicerçada na fé. Com uma visão do mundo, da vida, semelhante, a Teive junta-se um *outro eu*, Friar Maurice, quando lembrado por Pessoa como sendo: “um místico sem Deus, um cristão sem uma crença” (Pizarro; Ferrari, 2016: 263).

---

<sup>178</sup> Ainda sobre este termo, já discutido em capítulos anteriores, salientáramos mais algumas notas do Dicionário dos Antis e no que, apesar da extensão, em concreto enuncia e acrescenta sobre esta espécie de agnome ideias que completam consideravelmente a nossa pesquisa: «Para se falar de anticatolicismo com rigor torna-se necessário determinar com a precisão possível qual a natureza do catolicismo a que aquele se opõe e que contradiz. [...]. Em sentido teológico, o catolicismo é a Igreja de Cristo enquanto católica, i.e., universal, porque não pertence a um território, uma etnia ou uma cultura particulares, senão a todos os povos e às muitas culturas dispersas pelo mundo inteiro. [...]. Verifica-se, desde então, que o anticatolicismo passa a andar associado ao antirromanismo. Embora seja óbvia a estreita proximidade entre as duas noções, não podem ser tomadas uma pela outra. O que mais imediatamente as distingue e separa é a componente religiosa da primeira e a conotação política da segunda. Enquanto o anticatolicismo remete para a configuração institucional que o cristianismo foi assumindo, sobretudo a partir do Concílio de Trento, o antirromanismo visa os abusos da hierarquia e as marcas de poder absoluto alegadamente presentes no governo pastoral da Igreja de Roma. [...] No séc. XX e, de maneira particular, nos anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II, a oposição ao imobilismo da instituição católica nasce no seio de comunidades cristãs que vivem o agudizar de uma crise, em grande parte sustentada por membros da hierarquia, designadamente por padres e por alguns bispos. A crise alimenta-se de interrogações repartidas entre dois polos decisivos, o polo da fidelidade à comunidade cristã das origens e o da resposta exigida à Igreja pelas urgências da sociedade contemporânea. [...]. Sob diversas metamorfoses, o anticatolicismo acompanhou a história da Igreja, desafiando-a como um contraditório com que ideologias várias e as humanas fragilidades da mesma Igreja a confrontam. (Franco, 2018a: 347-354).

A consciência de finitude levou Fernando Pessoa a uma aspiração de infinitude, estado de espírito ou temperamento místico que perpassou amiudadamente na sua lavra. O que se torna manifesto nesta exposição não é só o facto de que o homem se (a)percebe como possuidor natural de atributos únicos (físicos e metafísicos, sagrados e profanos), mas ao mesmo tempo de não saber usar tais atributos na *religação* com esse espaço ignoto, de o recusar, de o negar, e, por fim, de não conseguir atingir, por si mesmo, a linguagem do desconhecido.

Tendo em vista que este indagar prévio de uma pedra é, de certa forma, obrigatório para um completo direcionamento e entendimento de tudo o que é necessário para atingir um ponto alto de revelação do metafísico, importa lembrar a palavras-chave desse processo, a saber, a consciência, que é uma das grandes portas de entrada para a uma presença por inteiro na vida e onde se pode conjugar indivisibilidade com sacralidade, quando Pessoa afirma que,

Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a consciência. Uma só coisa escapa a toda a crítica — a consciência. A consciência não cria, nem é um conceito nosso, porque a não podemos pensar nem como sendo, nem como não-sendo. Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão. A verdade é da consciência para lá. «Deus» é a consciência da consciência, coisa que não podemos pensar (Pessoa, 1993e: 44).

Como se pode apurar nestas últimas palavras do próprio Pessoa, “existem realmente Deus, céu, anjos, almas imortais e eternas. E, contudo, nada disso é verdade. Existe e dura eternamente, mas é *falso*” (*idem, ibidem*).

## **Conclusão provisória**

Sob um evidente manto que nem sempre nos permite aclarar com precisão este ângulo mais oculto do poeta, é assim que afiançamos ver Pessoa, “um poeta estimulado pela filosofia e não um filósofo com faculdades poéticas” (Pessoa, 1995a: 35), em concreto, e por fim, um poeta cuja dualidade se mescla entre o pensar e desafiar o desconhecido, ao mesmo tempo que experimenta e pressente o divino dentro do seu versejar.

Parece-nos, portanto, ser possível concluir a captação de linhas de força de natureza cabalística, propositadamente construídas pelo poeta, as quais se auxiliam, justamente, nas distintas áreas prováveis onde se perscrutaram estes textos, e que concorrem, em última instância, para um sentido análogo a uma linha atea do escritor e que julgamos próxima de um fulcro que navega pelo paradoxo entre um Pessoa antirreligioso e crente em todos os instantes.



## Conclusão final

Com o objetivo de apresentarmos as primeiras considerações finais do presente estudo, cujo tema versa sobre a sacralidade profana em Fernando Pessoa dentro da mística judaica e concomitantemente o instante modernista, faremos, em registo conclusivo final, uma retomada do caminho analítico-reflexivo que até aqui foi desenvolvido.

Deste modo, e no prosseguimento das etapas estabelecidas no projeto inicial deste nosso estudo, foi inicialmente feita a uma apresentação geral da tese, que se fez acompanhar de uma pequena revisão da literatura crítica sobre Fernando Pessoa, circunscrita, contudo, a uma expressão sagrada plural, multidimensional, não com o intuito de impor um inventário exaustivo das pesquisas realizadas por outros estudiosos da sua obra, mas para, modestamente, tentarmos sintetizar e elucidar alguns resultados conseguidos de modo a melhor aclarar o leitor no que toca à nossa proposta explicativa.

Encetamos, com todo o cuidado que um atento posicionamento crítico impõe, com uma linha de análise biográfico-psicanalítica, em diálogo com as múltiplas ideias que o laboratório heteronímico aflora, mais preponderantemente na conformação epistemológica da poética de Pessoa, autor que se desdobra em outros — ou, mais simplesmente, na coexistência em si mesmo de *outros seres* —, a par de uma análise de teor histórico-sociológico, onde destacamos o intrigante e ao mesmo fascinante labirinto literário pessoano dentro da história da literatura lusófona, passando, por fim, pelo filão filosófico, em concreto, por uma análise análoga ao fenómeno sagrado e/ou profano que navega entre a mística e/ou o instante.

Cumprida esta primeira etapa, passamos em seguida à elaboração dos capítulos subsequentes, dedicados à exposição e justificação dos fundamentos teóricos desta nossa análise.

No que toca ao capítulo I, *A esfera sagrada pessoana — um território em crise*, como o próprio título indica, foi nosso objetivo escrutinar as causas das consecutivas crises da esfera sagrada na obra de Fernando Pessoa e entendê-las como uma possível extensão daquilo que o *in*-define — e *in*-definirá — dentro do panorama literário. Apesar das cortinas desse mistério existirem e se ramificarem em toda a sua obra, foi-nos possível desenvolver uma análise que procurámos fosse capaz de colher significados múltiplos neste contexto singular, como, por exemplo, naquilo que respeita ao constructo heteronímico e ao seu pungente pendor místico, uma das facetas da sua poética, ao lado de outras, como é o caso do acentuado interesse pela literatura astrológica e astronómica, e que, a nosso ver, o colocam numa pertinaz imortalização.

Num olhar que procuramos fosse mais atento, verificamos também que, dentre a ideia de “explicar” ou “revelar”, além destas aceções da palavra “definir”, recuperamos outras, a saber, as que levam ao fatal desígnio de “estabelecer limites”, “determinar” ou simplesmente “fixar” algo. Ora, como também inferimos neste capítulo, o profundo interesse de Pessoa pelo oculto desde tenra idade, facto quem se alia à criação de heterónimos e semi-heterónimos e uma prolixa difusão de novos “seres” que ele mesmo inventou ao longo da sua vida, coloca-o, até hoje, no rol de autores mais indefinidos da literatura lusófona, recusando, assim, limites ou rótulos que vedem e determinem a sua paliada e ao mesmo tempo dilucidada poética.

Estes dados que até aqui obtivemos, e tudo o que constitui objeto da nossa análise textual, permitiu-nos avançar para o capítulo II, *Da mística ao instante*, onde abordamos a controvérsia no processo que situa a poética pessoana entre o oculto e revelado. Neste capítulo, em concreto, pudemos verificar o modo como a poética pessoana se insere num novo código para a desmistificação de certos textos comprovadamente de cariz cabalístico, facto que se torna evidente nos vários escritos sagrados que Pessoa buscou e adquiriu ao longo da sua vida.

Perante aquilo que consideramos uma matriz infratora e ao mesmo tempo contemporânea e pós-moderna na obra do poeta, nos momentos diversos da nossa análise, são várias as conclusões a que chegamos. Uma delas, a nosso ver das mais importantes, foi o facto de podermos constatar o difícil reconhecimento de uma escassez ontológica inexorável que outorga ao poeta poderes supostamente sobre-humanos para uma poesia mística e mítica.

Esse espesso enigma de haver um manto de venturas, sem justificação, que tudo recobre, mesmo quando os excessos de fruição dos instantes da vida, e que tocam a raiz do mistério da existência, parecem acender uma luz derradeira na escuridão da peneira em que se joga a aposta dos instantes e que, conseqüentemente, serve a Pessoa de tónica para uma linguagem iniciática no seio da sua narrativa.

Não poderíamos terminar estas considerações prévias sem uma curta menção a esta espécie de peregrinação da linguagem e de todos os limites da palavra humana. Verificamos, portanto, que Fernando Pessoa cria um sistema expressivo com reservada aptidão para o desvelamento do real “meta-físico”, não obstante algumas limitações que se abeiraram de uma leitura que, a nosso ver, se desvia integralmente do verdadeiro postulado transcendental que reivindicava, em concreto o cabalístico.

Por outras palavras — desconhecemos os motivos, mas talvez por “falta de provas”, porventura simples falta de interesse, falta de tempo quiçá —, é facto comprovado a ausência de uma leitura astral menos convencional, de uma representatividade zodiacal alicerçada num calendário judaico, cuja cúspide, decisivamente, o coloca hoje num lugar totalmente conflitante, quer com o seu “verdadeiro” horóscopo lunar e todos os traços de *persona* que daí advieram, quer com todos aqueles que realizou e nos quais se socorreu repetidas vezes para lapidar a(s) sua(s) personalidade(s).

Por fim, no capítulo III, e último, pudemos constatar, numa leitura global da obra poética de Fernando Pessoa em colação com um lirismo, que aquela admite por vezes uma tonalidade elegíaca modelada por metáforas disfóricas de uma irreligiosidade assumida, ao invés de uma profanação através dessa recusa que professa pelo seu posicionamento antirreligioso diante de um mundo, que ele nota cada vez menos inteligível onde brota uma inesperada e dramática (sagrada) procura de bases para o despertar da mística, num *puzzle* que intitulamos de antemão como *Pessoa versus uma persona* (de si mesmo). Como tivemos ocasião de verificar neste capítulo e subcapítulos finais, estamos perante uma escrita designada pela persistente asseveração da insuficiência de a palavra nomear aquilo que não pode ser compreendido. Assim, nas escalações heterodoxas que o poeta percorre, chegamos à peça fundamental desse *puzzle* para desmontar um possível fingimento de ser aquilo que realmente era. E, sem dúvida, umas vezes antirreligioso, outras mais próximo da ideia de Deus. Dito de outro modo, a incognoscibilidade que inviabiliza o acesso à poética pessoana, na sua matriz inaugural, enuncia-se em sucessivas invenções em articulação entre real e não real, matéria e antimatéria, apontando para uma harmonia que contradiz e até desfigura os epítetos religioso e antirreligioso/irreligioso, passando pelo anticatólico e ateu, até ao físico e metafísico.

O que pensamos ter ficado esclarecido nas anotações finais deste capítulo é a convicção expressa de Pessoa se submeter a um jogo misto de interrogações e censuras num discurso por vezes cheio de afirmações contraditórias que se justapõem sem uma linearidade fulgente.

Relembramos que, num determinado momento da sua vida, o poeta desperta para a mediunidade, que, no nosso entender, se percebe possivelmente como motivo de construção de mais um *eu* que procura constituir para si próprio a superação de tais contradições. A presença desta dilaceração tem, como efeito, a frequente expressão de uma consternação e mal-estar existencial permanente, onde emergem dilemas e perplexidades pessoais frente ao sentido da

existência humana e uma desassossegada busca que o impele para o estudo afinado de outras ciências ocultas, como foi o caso da Cabala, da Astrologia, da Magia, da Alquimia e da Maçonaria.

Entretanto, numa justificação que se impõe sobre o título desta tese, lembramos os sentidos que almejamos apurar e compreender na obra de Fernando Pessoa decorrem diretamente na base desta investigação, quando aproximamos a ideia de sacralidade profana na obra de Fernando Pessoa como algo revelador de relevo académico, quer pela sua sagacidade e uniformidade quer pela diferença e acuidade que emerge.

Refletindo ainda sobre o título, temos consciência plena de que uma leitura representa sempre um empobrecimento. Deste modo se justifica a presença dos determinantes definidos colocados na continuação deste título: “a” mística judaica e “o” instante modernista. Ao invés de “um/a”, que embora não reduza o espaço à palavra “sagrada”, pode espelhar maior complexidade no leitor em captar os sentidos da palavra enquanto caminhos e interpretações, optamos por “a/o”, porque procuramos mostrar o que brota com toda a energia ao longo da obra esotérica de Pessoa, como explicamos desde o início deste estudo.

Relativamente ao “sagrado”, dado que antes não obrigava um detalhado esclarecimento sobre como entendíamos o termo enquadrado na poesia pessoana, explicitaremos, agora, a área de alcance do vocábulo. A imagem do “sagrado” concretiza-se num espaço amplo, onde temos obrigatoriamente de juntar outras facetas, em concreto, relacionadas com o sentido de unidade e origem.

Considere-se ainda: por um lado, a relevância do mito e, numa área diferenciada, a atinência da alquimia; por outro, numa área diferente, mais restrita e circunscrita à palavra, contudo, a noção de símbolo e metáfora. A todas estas áreas que, na nossa perspetiva, concorrem para deslindar o âmbito “sagrado” na poesia de Fernando Pessoa, não pode ser estranha a demarcada matiz poética que se regula ao mesmo tempo pela obscuridade e, por analogia, o ocultismo.

Obscuridade, também, conseguida com o auxílio de outras bases, cuja plurivocidade determina fundamentalmente o modo de criar pessoano, atribuindo à sua obra um alcance sobremaneira laical, suspensivo, dubitativo e, até, por vezes, inquisitivo, modelos seculares que são claramente concordantes com a conjuntura especulativa do ceticismo filosófico — e que justificam serem entendidos à luz da verdadeira *epoché* poética —, intransigentes para com toda e qualquer justificação harmonizadora. Parece claro, contudo, que esse tipo de ceticismo não alude

à filosofia de vida do homem Fernando Pessoa, apontando, antes, para a filosofia que germina na sua poesia, modelarmente fundida com o modo como a mesma se concilia, dada a relação profunda com a totalidade da sua obra.

A palavra sagrada não se reconhecerá literalmente com um outro termo distinto, conquanto ao sentido do sagrado não sejam estranhos, entre outros, termos como “Deus” e “religião”. O sagrado do termo, ou o sagrado no termo, retrataram melhor os significados da nossa pesquisa, corroborando específicos ambientes temáticos, mas sempre em rutura com uma pervicaz realidade. Por este motivo, a obscuridade, com cargas semânticas específicas — com óbvias variações relativamente ao modo como se incorporam na raiz da palavra — não justificam, na poesia de Fernando Pessoa, abordagens estanques. São não raro componentes de um processo similar. São, portanto, extensões poéticas que concorrerão para alcançar uma mesma meta: um sentido inaugural, propiciatório de uma esfera sagrada.

Outro fator que foi determinante para o nosso estudo foi a acurada consciência de Fernando Pessoa sobre a fragilidade humana, que o leva a uma constante abordagem do tema “Deus”, de tal modo que a urdidura de muitos dos seus poemas é tecida à volta desta realidade que se anuncia presente em muitas maneiras: “A humanidade é pagã. Nunca qualquer religião a penetrou. Nem está na alma do homem vulgar o poder crer na sobrevivência dessa mesma alma. O homem é um animal que desperta, sem que saiba onde nem para quê” (Pessoa, 2017b: 253)<sup>179</sup>.

À medida que fomos encurtando a nossa leitura a um demarcado espaço temático, fomos deparando com uma maior dificuldade em evitar temas que já tínhamos tratado em páginas anteriores, o que aliás confirma a escolha que fizemos aquando da seleção dos textos (incluindo projetos de textos) registados em toda a obra mística de Fernando Pessoa. Alguns desses textos, por serem bastante conhecidos, não lhes dedicamos um tratamento tão minucioso com os que para nós destacam os aspetos que nos parecerem mais afins com os procedimentos composicionais da temática e que nos foram de grande valia como ímpeto reflexivo sobre a sua obra.

Na questão das relações entre (i)religião e poesia, retomamos algumas doutrinas mais conhecidas, como é o caso do Cristianismo e o Judaísmo, situando (de forma consciente e séria) a nossa posição em relação a elas. O caráter ontológico da poesia Fernando Pessoa permite um alcance maior dessas doutrinas, por ele vista, primordialmente, como inauguração de um

---

<sup>179</sup> É notável a capacidade expositiva-argumentativa de Pessoa neste extenso texto (num total de dez páginas), intitulado “A Hora do Diabo”.

significado, e não como demonstração ou expressão de significados preconcebidos, preexistentes: “Um dos erros fundamentais do teísmo oficial é querer ao mesmo tempo afirmar que Deus está envolvido em mistério e que sabemos bastante a respeito da composição do seu ser. Ideado por Deus, explica-se o mundo com ele até onde se pode explicar, o resto entra na categoria dos mistérios que Deus nos não explicou” (Pessoa, 1993e: 79).

Em concreto, procuramos destacar as implicações do reconhecimento desse caráter fundante e inaugurador da leitura e interpretação poética, visando, com isso, clarificar os pressupostos constantes de nossa proposta, a saber, de eleger a obra pessoana não tanto como prova ou manifestação de alguma crença ou sentimento do autor, mas, em concreto, como construção de um significado novo, que modestamente não se presta à explicitação, mas, antes, com sendo uma fonte inexaurível de hermenêuticas frutivas.

Na nossa análise sobre a dimensão filosófica-teológica da poesia pessoana, pautamo-nos por um delineamento de uma hermenêutica com base em conceitos vigentes à época de Fernando Pessoa. Assim, procuramos conduzir a nossa reflexão no sentido de identificar um eixo de crença/ceticismo em Pessoa, não como um significado externo ao qual a forma poética remeteria, mas como uma aceção consubstanciada com o próprio modo como esse eixo se configura (conforme já explicámos antes, desde o início, o escopo da nossa pesquisa não foi selecionar pareceres de filósofos céticos ou crentes, para posteriormente identificá-los nos temas e enunciados da poesia pessoana).

Ademais, a dimensão cética/crente de Pessoa não implica um prévio conhecimento dessas doutrinas, nem tão pouco uma aproveitação textual extraída de tais filósofos e teólogos. Essas obras, muitas delas lidas e apontadas por Pessoa, indicam unicamente afinidades entre os dois âmbitos. Nesse sentido, demos maior atenção aos aspetos que nos pareceram mais análogos à postura poética de Fernando Pessoa, sem nos preocuparmos particularmente com provável conhecimento integral dessas teorias por parte do poeta, ou se tais conceitos estariam diretamente enunciados na sua obra, e muito menos com a sua “desmontagem” sem os interpretar com resguardo. Cientes disto, parece-nos claro que é isto que delimita bem a verdade poética e as explicações do raciocínio em Pessoa-poeta, campos totalmente distintos.

Queremos acreditar que o nosso objetivo, de oferecer uma visão geral das principais direções estilísticas e filosóficas de Fernando Pessoa nesta área do sagrado em particular, foi cumprido. Tomamos como ponto de referência a união de filosofia e poesia no versejar pessoano

e a respetiva inserção histórica da sua obra na “crise” do racionalismo metafísico. De salientar ainda a consciência por parte de Fernando Pessoa quanto à sua basilar natureza de poeta, quer dizer, no que diz respeito ao facto de que, mesmo tendo o cavado dom da investigação, o próprio não se reduziria a ser um “filósofo” com faculdades poéticas e especulativas — dito de outro modo, de ser aquele cuja obra se pontualiza em simples metrificações de juízos e argumentos.

Apesar dos milhares de textos que escreveu, um livro bastou-lhe para entrar na História da Literatura como um dos poetas portugueses mais relevantes de sempre. Entre sucessivas “crises da razão” — Bernardo Soares, por exemplo, e o entrecruzar constante entre crise de liberdade com crise de existencial —, apontamos alguns aspetos de sua poética nesse referencial de base, tecendo considerações de caráter geral sobre o sensacionismo e a criação dos heterónimos.

E, mais em particular, o misticismo pessoano, sem exceção considerado como elemento substancial da sua sintonia com o horizonte epistemológico de dubiez e descrença, engendrado pela decadência do racionalismo metafísico que o circundava: “A religião é um facto social; daí incutir-se no espírito do povo; havendo preliminarmente suscetibilidade, nos nossos sentimentos para ela, não por provas, mas sim pela autoridade de quem a incute [...]. Em ambos os casos, há a preparação psíquica para aceitar o que pregado for” (Pessoa, 1993e: 111-112).

No que diz respeito aos três autores ficcionais que compõem o núcleo heteronímico, a nossa meta principal foi patentear essa pluralidade interna das suas obras e seu caráter essencialmente dialógico. Tivemos genuinamente em conta o facto de que, mesmo não sendo o filão tronco que se articula na proposta programática estabelecida por Pessoa místico, optamos por preservar a ideia poética multipolar numa teia de relações dialógicas composta segundo um cotejo de “vozes” distintas e ao mesmo tempo discordantes, e que se asseveram como alteridades na sua obra. Trata-se de vozes autónomas, porém, tanto do ponto de vista estilístico como do ponto de vista filosófico e metafísico, configurando-se, portanto, numa estrutura inequivocamente polifónica.

Na análise textual de alguns textos, usamos na maioria das vezes apenas o que constituiu por base o núcleo tradicional dos textos de cariz mais filosófico e doutrinal. Conforme explicámos em determinado momento do nosso estudo, hipótese inicialmente levantada, que apesar de ainda incluirmos também textos lacunários, estamos cientes do risco, até porque nunca saberemos até que ponto o poeta os considerava suficientemente bons para aprovação.

Um ponto que procuramos destacar, sempre que se fez pertinente essa consideração, foi a perfeita conciliabilidade do reconhecimento do ceticismo — desdobrado em antirreligioso,

irreligioso, ateu ou agnóstico — como traço característico da poética de Fernando Pessoa com a validação do misticismo e de uma crença em algo para lá do físico e que igualmente se faz presente na sua obra. Se, por um lado, a descrença, enquanto atitude filosófica, se exprime pela suspeita da razão, por outro, ela coliga-se, amiúde, a um direcionamento de desvendamentos oriundos do instinto religioso. Daqui concluímos que, ao longo da história da filosofia e da teologia, estas duas linhas se aliaram e se completaram por diversas vezes, como se se tratasse de dois lados de uma mesma moeda.

Acima de tudo, preocupamo-nos, equitativamente, em evidenciar que tais postulados em nada enfraquecem a importância do misticismo dentro da poética pessoana, ou seja, que o recurso místico tem o seu desígnio próprio: desvelar um percurso viável para a reflexão em questões capitais, mas impenetráveis no âmbito da teoria racionalista pós-moderna: “A carência de uma fé religiosa, de uma confiança, moral ou metafísica, no Além, reduz as almas vis ou à maternidade animal, ou à estéril ficção de um milénio do estômago [...]. Não podendo buscar consolação espiritual na religião, força é que busquem na vida” (Pessoa, 2013a: 25).

E, para deixarmos ainda mais claro, desfazendo qualquer dúvida, recordemos que, se porventura, Fernando Pessoa enveredasse por um só percurso, ou se o recusasse, cairia numa forma de dogmatismo (afirmativo ou negativo). Tal facto impossibilitar-nos-ia, outrossim, de o qualificar como poeta místico. Fica, contudo, claro que todos esses caminhos trilhados por Pessoa, ora céticos ora místicos — mas sempre em busca das verdades sagradas, umas mais imediatas outras intangíveis —, constituem uma moldura reflexiva de vasto espectro, onde nada é afirmado, mas também nada é negado.

Ao quesito abrangido pelo título desta tese, respondemos, portanto, que Fernando Pessoa é, sim, um poeta místico que se perpetua em tempos pós-modernos. Afirmámo-lo primeiro porque, dada a especificidade da sua estruturação polifónica e a equipolência das linhas epistemológicas que aí se instalam, a sua obra coloca-nos a nós, leitores, em incessante estado de dúvida e reticência do próprio juízo. E porque a mística não existe em abstrato, os estudos subsequentes da obra mística de Pessoa trarão à luz muitas das particularidades destes fenómenos epistemológicos que diante dele se entrecem.

À guisa de conclusão final, e em consonância com o plano estabelecido para esta investigação, o nosso foco deteve-se, fundamentalmente, nas facetas construtivas da obra de Fernando Pessoa, isto é, naquelas que definem o seu modo de formar pareceres compostos por

vozes diversas, umas mais atingíveis que outras, sem, contudo, as submeter as estigmatizações, e muito menos sem as isolar de futuros campos de análise. Estamos em crer que é no labor do instinto que os místicos se transmovem para o instante da urgência divina.

## Bibliografia

### *BIBLIOGRAFIA ATIVA*

- Pessoa, Fernando (1966). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1973). *Páginas de estética e de teoria e crítica literárias*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. 2.ed. Lisboa: Edições Ática.
- Pessoa, Fernando (1979a). *Da República (1910 - 1935)*. Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão. Introdução e organização de Joel Serrão. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1979b). *Sobre Portugal - Introdução ao Problema Nacional*. Recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução organizada por Joel Serrão. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1980a). *Textos de Crítica e de Intervenção. Fernando Pessoa*. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1980b). *Ultimatum e Páginas Páginas de Sociologia Política*, Lisboa, Ed. Ática.
- Pessoa, Fernando (1982). *Livro do Desassossego por Bernardo Soares. Vol. II*. Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1985a). *Cartas a Armando Cortes-Rodrigues*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Pessoa, Fernando (1985b). *Poemas*. Organização de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Pessoa, Fernando (1986a). *Obras de Fernando Pessoa. Vol I*. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros. Porto: Lello & Irmão Editores.
- Pessoa, Fernando (1986b). *Obras de Fernando Pessoa. Vol II*. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros. Porto: Lello & Irmão Editores.
- Pessoa, Fernando (1986c). *Obras de Fernando Pessoa. Vol III*. Introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros. Porto: Lello & Irmão Editores.
- Pessoa, Fernando (1988a). *Correspondência 1905-1922*, Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (1988b). *Fausto - Tragédia Subjectiva*. Texto estabelecido por Teresa Sobral Cunha. Prefácio de Eduardo Lourenço. Lisboa: Presença.
- Pessoa, Fernando (1989a). *A Procura da Verdade Oculta - Textos filosóficos e esotéricos*. Prefácio, organização e notas de António Quadros. 2ª ed. Mem Martins: Publ. Europa-América.
- Pessoa, Fernando (1989b). *Rosea Cruz*. Edição, Pedro Teixeira da Mota. Lisboa: Edições Manuel Lencastre
- Pessoa, Fernando (1990a) *Editar Pessoa*. Edição de Ivo Castro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- Pessoa, Fernando (1990b). *Pessoa por Conhecer – Textos para um Novo Mapa*. Lisboa: Ed. Estampa.
- Pessoa, Fernando (1990c). *Poesias Inéditas 1930-1935*. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1991). *Pessoa por Conhecer II – Textos para um Novo Mapa*. Lisboa: Ed. Estampa.
- Pessoa, Fernando (1992). *Poemas de Álvaro de Campos*. Edição de Cleonice Berardinelli. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1993a). *Mensagem. Poemas Esotéricos*. Edição Crítica coordenada por José Augusto Seabra Espanha: Archivos / CSIC.
- Pessoa, Fernando (1993b). *Novas Poesias Inéditas*. De Fernando Pessoa. 4ª Ed. Lisboa: Ática (Direção, recolha e notas de Adelaide Maria Monteiro Sereno e Maria do Rosário Marques Sabino).
- Pessoa, Fernando (1993c). *Pessoa Inédito*. Lisboa: Ed. Livros Horizonte.
- Pessoa, Fernando (1993d). *Poemas Ingleses. Volume V, Tomo I*. Edição e introdução de João Dionísio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1993e). *Textos Filosóficos*, Vol. I e II. Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (1994a). *Poemas de Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1994b). *Poemas de Ricardo Reis*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, (Edição Crítica organizada por Luís Fagundes Duarte, V. III).
- Pessoa, Fernando (1995a). *Obras em prosa*. Organização de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Pessoa, Fernando (1995b). *Poesias*. 15ª ed. Lisboa: Ática [1942] (Nota explicativa de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor).
- Pessoa, Fernando (1996). *Correspondência Inédita*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Livros Horizonte.
- Pessoa, Fernando (1997a). *Álvaro de Campos. Livro de versos*. 3.ed. Lisboa: Editorial Estampa (Edição crítica organizada por Teresa Rita Lopes: introdução, transcrição, organização e notas).
- Pessoa, Fernando (1997b). *Quadras*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1997c). *Poemas de Fernando Pessoa – Quadras. Volume II*. Edição de Luís Prista. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1997d). *Poemas Ingleses - Poemas de Alexander Search. Volume V, Tomo II*. Edição de João Dionísio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1998). *Cartas entre Fernando Pessoa e os Directores da Presença*. Edição e estudo de Enrico Martines. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1999a). *Correspondência 1905-1922*. Edição Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim

- Pessoa, Fernando (1999b). *Poemas Ingleses - The Mad Fiddler. Volume V, Tomo III*. Edição de Marcus Angioni e de Fernando Gomes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (1999c). *Poesia – Alexander Search*. Edição e Tradução de Luísa Freire. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2000). *Poemas de Fernando Pessoa (1934-1935). Vol I, Tomo V*. Edição e introdução de Luís Prista. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2001a). *A educação do estoico*, Lisboa, Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2001b) *Poemas de Fernando Pessoa (1921-1930). Vol. I, Tomo III*. Edição de Ivo Castro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2002a). *Obras de António Mora*. Edição de Luís Filipe B. Teixeira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2002b). *Obras de António Mora. Vol. V*. Edição e estudo de Luís Filipe B. Teixeira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2003). *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2004). *Poemas de Fernando Pessoa (1931-1933). Vol. I, Tomo IV*. Edição de Ivo Castro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2005a). *Poemas de Fernando Pessoa (1915-1920). Vol. I, Tomo II*. Edição e introdução de João Dionísio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2005b). *Poesia, 1902–1917*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2005c). *Poesia, 1918–1930*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2005d). *Poesia, 1931–1935*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2006a). *Escritos sobre Génio e Loucura, Tomo I*. Org. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2006b). *Escritos sobre Génio e Loucura, Tomo II*. Org. Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2006c). *Obras de Jean Seul de Méuret. Vol. VIII*. Edição e estudo de Rita Patrício e de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2006d). *Prosa publicada em vida. Coleção Obra Essencial de Fernando Pessoa, volume 3*. Org. Richard Zenith. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Pessoa, Fernando (2007a). *Mensagem / Fernando Pessoa* (Conforme a 1ª ed. da obra; Prólogo e anotações Pedro Sinde). Porto: Porto Editora.
- Pessoa, Fernando (2007b). *Prosa íntima e de autoconhecimento*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2009a) *Rubaiyat - Poemas de Fernando Pessoa. Volume I*. Edição de Maria Aliete Galhoz. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2009b) *Sensacionismo e Outros Ismos. Volume X*. Apresentação e edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- Pessoa, Fernando (2009c). *Cadernos - Vol. XI, Tomo I*. Apresentação e edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2010). *Livro do Desasosiego - Vol. XII, Tomo I e II*. Apresentação e edição de Jerónimo Pizarro. Coordenação de Ivo Castro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2011a). *Livro do Desassossego*. Org. Richard Zenith. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2011b). *Sebastianismo e Quinto Império*. Edição, introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (2012a). *Teoria da Heteronímia*. Edição de Richard Zenith e Fernando Cabral Martins. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2012b). *Prosa de Álvaro de Campos*. Edição de Jerónimo Pizarro e Antonio Cardiello; colaboração de Jorge Uribe. Lisboa: Ática.
- Pessoa, Fernando (2013a). *Apreciações literárias de Fernando Pessoa*. Edição Pauly Ellen Bothe. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2013b). *Forever Someone Else, Selected Poems*. Richard Zenith (Translator). Lisboa: Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2013c). *O regresso dos Deuses e outros escritos de António Mora*. Edição Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2014a). *Cartas, Visões e outros textos do Sr. Pantaleão*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2014b). *Fernando Pessoa em Espanha*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. (Apresentação Antonio Sáez Delgado; Jerónimo Pizarro)
- Pessoa, Fernando (2015a). *Obra Completa de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ed. Tinta da China.
- Pessoa, Fernando (2015b). *Poemas de Alberto Caeiro*. Coordenação de Ivo de Castro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2017a). *A Educação do Stoico*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2017b). *A Porta e outras ficções*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2018a). *Do caos Redivivo. Ensaios de Crítica Textual sobre Fernando Pessoa*. Apresentação e edição de Luiz Fagundes Duarte: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2018b). *Mensagem e Poemas Publicados em Vida - Vol. I*. Apresentação e edição de Luiz Fagundes Duarte. Coordenação de Ivo Castro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2019). *Textos ateístas, antirreligiosos e anticatólicos*. Lisboa: Edições Colibri. (Organização, Prefácio e anotações de Victor Correia).

## **BIBLIOGRAFIA PASSIVA**

- Abreu, L. M. de (2004). *Ensaio Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora.
- Agostinho, Santo (1948). *Confissões*. 3ª edição. Tradução do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Almeida, Onésimo Teotónio (2006). Modernidade, pós-modernidade e outras nublosidades. *Revista de História e Teoria das Ideias*, 22, pp.49-69. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cultura/2147>> (último acesso: 5 de abril de 2020)
- Almeida, Onésimo Teotónio (2013). Fernando Pessoa: Ironia, mas não só. Coletânea *O Direito ao futuro/El Dret al Futur*, 1ª ed., pp.47-52. Organização de Gabriel Magalhães e Fátima Fernandes da Silva. Centro de Estudos Comparatistas/Instituto Ramon Lluli. V. N. Famalicão: Edições Húmus, Lda.
- Almeida, Onésimo Teotónio (2014). *Pessoa, Portugal e o Futuro*. Lisboa: Gradiva.
- Anes, José Manuel (2004). *Fernando Pessoa e os Mundos Esotéricos*. Lisboa: Ésquilo.
- Antiseri, Dario (1970). *Foi sans Métaphysique ni Théologie*. Paris: Cerf.
- Aranguren, José Luís (1971). *A Crise do Catolicismo*. Coimbra: Almedina.
- Augé, Marc (1999). *O Sentido dos outros: Atualidade da antropologia*. Petropópolis/Rio de Janeiro: Vozes.
- Augé, Marc (2005). *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas/São Paulo: Papirus.
- Bachelard, Gaston (1978). *A poética do espaço*. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os pensadores).
- Bachelard, Gaston (1985). *O direito de sonhar*. Tradução de José Américo Pessanha. São Paulo: Difel.
- Bacot, Jean-Pierre (2013). *Une Europe sans Religion dans Un Monde Religieux*. Paris: Cerf.
- Bakhtin, Mikhail (1997). *Problemas da poética de Dostoiévski*. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Barros, Diana Luz Pessoa; Fiorin, José Luiz [Org.] (1999) *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. 2.ed. São Paulo: EDUSP.
- Barrote, Susana de Brito; Pedro de Freitas (2010). A Vida e a obra de um Escritor e Musicógrafo Nacionalista, pp. 110-111. Universidad de Salamanca.
- Berg, Michael (2004). *Becoming Like God: Kabbalah and Our Ultimate Destiny*. Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Berg, Michael (2008). *The Secret History of the Zohar*. Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Berg, Michael (2010). *O Caminho - Usando a sabedoria da Cabala para a transformação e plenitude espiritual*. Rio de Janeiro: Imago.
- Berg, Rav (2001). *Astrologia cabalística e o sentido de nossas vidas*. Trad. Shmuel Lemle. Rio de Janeiro: Imago.
- Berg, Rav. (1985, 1987, 1988). *Kabbalah for the Layman, vol. I, II, III*. New York: Kabbalah Publishing.

- Berg, Rav. (2004). *The Essential Zohar: The Source of Kabbalistic Wisdom*. Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2003). *The Kabbalistic Bible: Genesis: Technology for the Soul* (Bilingual edition: Hebrew and English). Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2004a). *The Kabbalistic Bible: Deuteronomy: Technology for the Soul* (Bilingual edition: Hebrew and English). Los Angeles. Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2004b). *The Kabbalistic Bible: Exodus: Technology for the Soul* (Bilingual edition: Hebrew and English). Los Angeles. Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2004c). *The Kabbalistic Bible: Leviticus: Technology for the Soul* (Bilingual edition: Hebrew and English). Los Angeles. Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2004d). *The Kabbalistic Bible: Numbers: Technology for the Soul* (Bilingual edition: Hebrew and English). Los Angeles. Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2006). *The Kabbalah Book of Sex: And Other Mysteries of the Universe*. 1<sup>st</sup> Edition. Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2007). *The Prayer of the Kabbalist: The 42-Letter Name of God*. Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Berg, Yehuda (2011). *Prayer of the Poor* (Hebrew / English Edition) Los Angeles: Kabbalah Publishing.
- Besselaar, José Van Den (1987). *O Sebastianismo: história sumária*. Lisboa: ICALP.
- Biblioteca Nacional de Portugal / Catálogo BPL (2015). *Os caminhos de Orpheu*. Richard Zenith (Comissário). Organização de Richard Zenith, Fátima Lopes e Manuela Rêgo. Lisboa: Babel.
- Blavatsky, Helena P. (2015). *A Voz do Silêncio*. Tradução e notas, Fernando Pessoa; Prefácio, José Manuel Anes. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Vega.
- Blavatsky, Helena P. (2020). *Los Escritos Esotéricos*. 1er edición. Valencia: Editorial Dagón.
- Bosi, Alfredo (1977). *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix. (Caps. 1, 2, 3, pp.11-107).
- Bosi, Alfredo. (1988) *Céu, inferno; ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Ática. (Cap.: A máquina do mundo: entre o símbolo e a alegoria, pp. 80-95).
- Botton, Alain de (2013). *Religion for Atheists: A Non-believer's Guide to the Uses of Religion*. London: Vintage International.
- Bras, Gérard. *Hegel e a arte: uma apresentação à Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. 149p.
- Campbell, Joseph (1960). *The Masks of God: Primitive Mythology*. London: Secker & Warburg.
- Cardoso, Paulo (1991). *Mar Portuguez e a simbólica da Torre de Belém*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Cardoso, Paulo (2011). *Cartas Astrológicas de Fernando Pessoa*. (Introdução de Jerónimo Pizarro). Lisboa: Bertrand Editora.

- Castells, F. de P. (1932). *Our ancient brethren the originators of Freemasonry*. London: A. Lewis.
- Centeno, Yvette (1985). *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*. Lisboa: Presença.
- Certeau, Michel de (2015). *The Mystic Fable* vol. II – The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Chicago: University of Chicago Press.
- Certeau, Michel de. (1995). *The Mystic Fable* vol. I, Ed. 1 – The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Chicago: University of Chicago Press.
- Cimadon, Giordano (2012a). Os novos teístas e o naturalismo religioso. Sociedade Gnóstica Internacional. (16 de junho de 2020). Disponível em <<https://sgiorg.wpengine.com/religoes/os-novos-teistas-e-o-naturalismo-religioso/>> (último acesso: 5 de setembro de 2021).
- Cimadon, Giordano (2012b). Os quatro cavaleiros do novo ateísmo. Sociedade Gnóstica Internacional. (20 de junho de 2020). Disponível em <<http://www.sgi.org.br/religoes/os-quatro-cavaleiros-do-novo-ateismo/>> (último acesso: 5 de setembro de 2021).
- Coelho, António Pina (1971). *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Coelho, Jacinto do Prado (1977). *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*. 5.ed. rev. e atualizada. São Paulo: Verbo/ Edusp.
- Comte-Sponville, André (2009). *The Book of Atheist Spirituality, An Elegant Argument for Spirituality Without God*. New York: Bantam.
- Côrtes-Rodrigues, Armando (1945). *Cartas de Fernando Pessoa a Côrtes-Rodrigues*. Lisboa: Confluência.
- Costa, Dalila P. da (1978). *O esoterismo em Fernando Pessoa*. 2ª ed. Porto: Ed. Lello & Irmão.
- Crevel, René (2014). *O Meu Corpo e Eu*. Lisboa: Editora Sistema Solar.
- Cruz, João da; Moore, Thomas (2007) *A Noite Escura da Alma*. Lisboa: Planeta Editora.
- Cunha, Diogo Silva da (2015). Positividade, Transparência e Controlo. A Sociedade da Transparência. *Comunicação Pública, Recensões, Varia*, vol. 10, nº17, pp. 1-7. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cp/913>> (último acesso: 5 de abril de 2020).
- Curado, Manuel (2018). *Primeiro tratado de cabala*. 1ª edição. Direção de Carlos Fiolhais e José Eduardo Franco Manuel Curado Séc. XVIII (Coordenação), Vol24, da coletânea *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. New York: Bantam Books.
- Dawkins, Richard (2017). *Science in the Soul: Selected Writings of a Passionate Rationalist*. New York: Bantam Books.
- Dawkins, Richard (2019). *Outgrowing God: A Beginner's Guide*. New York: Random House.
- Dawkins, Richard. (2007). *A Desilusão de Deus*. Lisboa: Casa das Letras.

- Dennett, Daniel (1996). *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*. New York: Simon & Schuster
- Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Descartes, René (1973). *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural.
- Dufrenne, Mikel (1981). *Estética e filosofia*. São Paulo: Perspectiva.
- Dufrenne, Mikel (1982). *A estética e as ciências da arte: o estudo actual dos principais problemas estéticos e das diferentes artes*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Duque, João (2003). *Dizer Deus Na Pós-modernidade*. Lisboa: Editora Alcalá.
- Duque, João (2004). *Cultura Contemporânea e Cristianismo*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Eckhart, Mestre (2009). *Tratados e Sermões*. Lisboa: Paulinas Editora.
- Eliade, Mircea (1957). *Mythes, rêves et mystères*. França: Gallimard.
- Eliade, Mircea (1977). *Tratado de História das Religiões*. Tradução N. Nunes & F. Tomaz. Lisboa: Cosmos.
- Eliade, Mircea (1987). *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Eliot, Thomas Stearns (1998). *Ensaio de Doutrina Crítica*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Fernandes, Paulo Jorge; Mariano Cirilo de Carvalho (2010). O “poder oculto” do liberalismo progressista (1876-1892), pp. 321-322. Lisboa: Leya.
- Ferreira, Vergílio (1986). *Contra-Corrente 4*. Lisboa: Bertrand.
- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel (2004). *Le Religieux après la Religion*, Paris: Grasset.
- Field, G. C. Field (1949). *The Philosophy of Plato*. London: (Home University Library) Oxford University Press.
- Finazzi-Agrò, Ettore (1987). *O Alibi Infinito – O Projecto e a Prática na Poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Fonseca, Manuel S. (2018a). *Absinto, ópio, tabaco e outros fumos: um livro de vícios: antologia / Fernando Pessoa*. Org. Manuel S. Fonseca. Lisboa: Guerra & Paz.
- Fonseca, Manuel S. (2018b). *Conselhos às malcasadas: as mal casadas são todas as mulheres casadas, e algumas solteiras / Fernando Pessoa*. Antologia org. Manuel S. Fonseca. 1ª ed. Lisboa: Guerra & Paz.
- Fonseca, Manuel S. (2018c). *Não a ti, Cristo, odeio ou menos prezo: um deus a mais, talvez um que faltava / Fernando Pessoa & Apóstolos*. Antologia org. Manuel S. Fonseca. 1ª ed. Lisboa: Guerra & Paz.
- Fonseca, Manuel S. (2018d). *Tenho medo de partir: um livro de viagens / Fernando Pessoa*. Antologia Org. Manuel S. Fonseca. 1ª ed. Lisboa: Guerra & Paz.
- Fonseca, Manuel S. (2021). *Que Salazar era o Salazar de Fernando Pessoa?* 1ªed. Lisboa: Guerra & Paz.

- Franco, José Eduardo (2018a). *Dicionário dos Antis - A cultura Portuguesa em negativo*. Vol. 1 – A—C. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Franco, José Eduardo (2018b). *Dicionário dos Antis - A cultura Portuguesa em negativo*. Vol. 2. Lisboa: D—G. Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Franco, José Eduardo (2018c). *Dicionário dos Antis - A cultura Portuguesa em negativo*. Vol. 3. H—P Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Franco, José Eduardo (2018d). *Dicionário dos Antis - A cultura Portuguesa em negativo*. Vol. 4. R—X. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Franco, José Eduardo (2018e). *Dicionário dos Antis - A cultura Portuguesa em negativo. Elucidário*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Friedrich, Hugo (1978). *Estrutura da lírica moderna: da metade do século XIX a meados do século XX*. São Paulo: Duas Cidades.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método; fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garcez, Maria Helena Nery (1985). *Alberto Caeiro: “descobridor da natureza”?* Porto: Centro de Estudos Pessoaanos.
- Garcez, Maria Helena Nery (1988). Do desconcerto e do concerto do mundo em Mensagem. *Estudos portugueses e africanos*, 12, pp.1-14. Disponível em <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/epa/article/view/5570/6283>> (último acesso: 5 de abril de 2020)
- Garcez, Maria Helena Nery (1995). Mensagem: profissão de fé poética. *Estudos portugueses e africanos*. Campinas, 25/26, jul./dez, pp.159-169.
- Gil Filho, S. F. (2009). O sagrado e a religião. *Revista de História das Religiões*, 6, pp.1-14. Disponível em: <[http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio\\_turra/GEOGRAFIA%20SOCIAL%20E%20CULTURAL/TEXTOS%20SEMINARIOS%20GSC/Geografia%20e%20Religi%203o/5-por\\_uma\\_geografia\\_do\\_sagrado.pdf](http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/GEOGRAFIA%20SOCIAL%20E%20CULTURAL/TEXTOS%20SEMINARIOS%20GSC/Geografia%20e%20Religi%203o/5-por_uma_geografia_do_sagrado.pdf)> (último acesso em novembro de 2020)
- Gil, José (1987). *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Ginsburgh, Rabbi Yitzchak (2006). *What You Need to Know about Kabbalah*. New York: Gal Einai.
- Givone, Sérgio (1990). *Historia de la estética*. Madrid: Tecnos.
- Gnanarama, Pategama (1998). *Aspects of Early Buddhist Sociological Thought*. Singapore: Ti-Sarana Buddhist Assn.
- Goldstein, Norma. (1999). *Versos, sons, ritmos*. 11ª. ed. São Paulo: Ática.
- Gomes, Álvaro Cardoso (1985). *A estética simbolista*. São Paulo: Cultrix.
- Gori, Barbara (2018). The Florentine Vanguard of Lacerba and Portugal Futurista: Affinities and Differences. *Revista Bakhtiniana*, 13 (1), Jan./April, pp. 57-75.
- Guyau, Jean-Marie (1980). *L'Irréligion de l'Avenir. Étude Sociologique*. Paris: Félix Alcan.

- H.G. Wells, (1939). *The Holy Terror*. New York: Simon & Schuster.
- Han, Byung-Chul (2014). *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Harris, John Andrews (1883). *Principles of Agnosticism Applied to Evidences of Christianity. Nine Sermons to Which Is Added a Tenth, on the Christian Doctrine of the Trinity*. New York: Thomas Whittaker Bible House.
- Harris, Sam (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company.
- Harris, Sam (2006). *Letter to a Christian Nation*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Hazra, Kanai Lal (1995). *The Rise and Decline of Buddhism in India*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Henriques, Mendo Castro (2008). Dossier regicídio: o processo desaparecido - Coleção História e actualidade. Disponível em: <[152](https://books.google.com/books/about/Dossier_regic%C3%ADdio.html?id=5nUvAQ>AAMAAJ</a> (último acesso: 2 de junho 2021).</p>
<p>Hirakawa, Akira (1990). <i>A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana</i>. Trans. Groner, Paul. Honolulu: University of Hawaii.</p>
<p>Hitchens, Christopher (2007). <i>God Is Not Great</i>. New York: Hachette Book Group (HBG).</p>
<p>Hollis, James (1995). <i>Tracking the Gods: The Place of Myth in Modern Life (Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts)</i>. Canada: Inner City Books.</p>
<p>Jakobson, Roman (1978). <i>Os oxímoros dialéticos de Fernando Pessoa</i>. In Roman Jakobson <i>et al. Textos seleccionados</i> (119-139). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural.</p>
<p>Jennings, Hargrave (1903). <i>The rosicrucians: Their rites and mysteries</i>. Fourth edition, revised. London: George Routledge and Sons / New York, E. P. Dutton and Co [1907] (CFP, 0-12).</p>
<p>Kaplan, Aryeh (1993). <i>Immortality, Resurrection and the Age of the Universe: A Kabbalistic View</i>. New York: Ktav Publishing House.</p>
<p>Kitov, Eliyahu (1999). <i>The Book of our heritage</i>. Three volume pocket-sized edition. Jerusalem/New York: Feldheim Publishers</p>
<p>Kristeva, Julia (1974). <i>Introdução à semântica</i>. Tradução Lúcia Helena França Ferraz. São. Paulo: Perspectiva.</p>
<p>Lagrée, Jacqueline (1991). <i>La Religion Naturelle</i>. Paris: PUF.</p>
<p>Laitman, Michael (2011). <i>Unlocking the Zohar</i>. Canada: Bnei Baruch, Laitman Kabbalah.</p>
<p>Lilly, John Cunningham (1975). <i>Simulations of God: The Science of Belief</i>. New York: Simon & Schuster.</p>
<p>Lind, Georg Rudolf (1970). <i>Teoria poética de Fernando Pessoa</i>. Porto: Editorial Inova.</p>
<p>Lindberg, Carter (2008). <i>Love: A Brief History Through Western Cristianity</i>. Oxford: Blackwell Publishing.</p>
</div>
<div data-bbox=)

- Linhares Filho, José (1982). *A “outra coisa” na poesia de Fernando Pessoa*. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará/ PROEDI.
- Lopes, Teresa Rita (1977). *Fernando Pessoa et le Drame Symboliste: Héritage et création*. Paris: F. C. Gulbenkian.
- Lourenço, Eduardo (1973). *Fernando Pessoa revisitado; leitura estruturante do drama em gente*. Porto: Editorial Inova.
- Lourenço, Eduardo (1989). *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. 2.<sup>a</sup> edição. São Paulo: Publicações Dom Quixote.
- Lourenço, Eduardo (1994). *O canto do signo - existência e literatura (1957-1993)*. Lisboa: Presença.
- Lourenço, Eduardo (2003). *Pessoa Revisitado*. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Gradiva.
- Malinowitz, Chaim; Kleinkaufman, Avrohom; Weiss, Yoseif. A. (2012). *Midrash Rabbah* (The Kleiman edition/Artscroll series; 12 volumes). New York: Mesorah Publications, Ltd.
- Martines, Enrico (2018). Raul Leal e o segundo modernismo: Relações epistolares com Simões e outros afins. *Revista Plural - A Journal of Fernando Pessoa Studies*. N.º. 13, primavera de 2018, pp.143-236. Brown University. Disponível em: <[https://www.academia.edu/36836460/Raul\\_Leal\\_e\\_o\\_segundo\\_modernismo\\_relações\\_epistolares\\_com\\_Simões\\_e\\_outros\\_afins?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/36836460/Raul_Leal_e_o_segundo_modernismo_relações_epistolares_com_Simões_e_outros_afins?auto=download&email_work_card=download-paper)> (último acesso: 1 de outubro de 2021).
- Martins, Fernando Cabral (2014). *Introdução ao estudo de Fernando Pessoa*. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim.
- Martins, Fernando Cabral; Zenith, Richard (2012). *Teoria da heteronímia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Mckim, Donald K. (1996). *Westminster Dictionary of Theological Terms*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Medeiros, Paulo de (2021). No magic, no madness [Nem magia, nem loucura]: Recensão do livro *Pessoa: An Experimental Life* (Richard Zenith, 2021). *Revista Plural, A Journal of Fernando Pessoa Studies*, Brown University; University of Warwick; Universidad de los Andes n.º 20, pp. 447-552. Disponível em: <[https://www.academia.edu/65123812/Pessoa\\_Plural\\_A\\_Journal\\_of\\_Fernando\\_Pessoa\\_Studies\\_No\\_20?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/65123812/Pessoa_Plural_A_Journal_of_Fernando_Pessoa_Studies_No_20?email_work_card=title)> (último acesso: 19 de dezembro de 2021).
- Medina, João (1978). *Salazar e os Fascistas*, Lisboa, Bertrand.
- Mendonça, José Tolentino (2003), *As Estratégias do Desejo*. 2<sup>a</sup> ed. Acrescida. Lisboa: Cotovia.
- Mendonça, José Tolentino (2013). O que resta de Deus. *Didaskalia XLIII*, (1.2), pp.285-293. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/20897/1/V04301e02-285-293.pdf>> (último acesso: 5 de abril de 2020).
- Mendonça, José Tolentino (2014). *A mística do Instante: O tempo e a promessa*. Prior Velho: Paulinas Editora.
- Mendonça, José Tolentino (2015). *Que Coisa São As Nuvens (Crónicas)* 1<sup>a</sup> ed. Paço de Arcos: Jornal Expresso, Impresa Publishing.

- Merleau-Ponty, Maurice (2003). *Conversas – 1948*. Lisboa. Edições 70.
- Merton, Thomas (1999). *Seven Storey Mountain, An autobiography of faith*. Anv. Edition. Boston: Mariner Books.
- Mesquita, André (1996). *Fernando Pessoa: o ocultismo na ótica poética*. Rio de Janeiro: Uapê.
- Miranda, Paulo José (2020). *Aaron Klein*. Lisboa: Abysmo.
- Moisés, Carlos Felipe (1996). *Roteiro de leitura: Mensagem*. São Paulo: Ática.
- Moisés, Carlos Felipe (1999). *O poema e as máscaras; introdução à poesia de Fernando Pessoa*. 2.ed. rev. atua. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Moisés, Carlos Felipe (2005). *Fernando Pessoa: almoxarifado de mitos*. São Paulo: Escrituras Editora.
- Moisés, Massaud (1998). *Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge*. 2.ed. rev. aum. São Paulo: Cultrix.
- Monteiro, Adolfo Casais (1985). *A poesia de Fernando Pessoa*. Organização de José Blanco. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Monteiro, Thaïs Campos (2006). *Mais Além do Drama Poético de Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Nersessian, Anahid (2021). Pessoa: The Escape Artist. *The New Yorker Review of Books*. October 7, 2021 issue. Vol. LXVIII, Number 15, pp. 8–12. (print edition). Artigo disponível online em: <https://www.nybooks.com/articles/2021/10/07/fernandopessoa-escape-artist/> (último acesso: 7 de outubro de 2021).
- Nunes, Benedito (1969). *O dorso do tigre, ensaios*. São Paulo: Perspectiva.
- Oliveira, Lopes de (1947). *História da República Portuguesa*. Lisboa: Inquérito.
- Onfray, Michel (2005). *Traité d’Athéologie*. Paris: Grasset.
- Ordoñez, Andrés (2000). *Fernando Pessoa, um místico sem fé*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Padrão, Maria da Glória (1973). *A metáfora em Fernando Pessoa*. Porto: Editorial Inova.
- Pascal (1963). *Oeuvres complètes*. Organização de Louis Lafuma. Paris: Seuil.
- Patrício, Rita (2012). *Episódios Da Teorização Estética em Fernando Pessoa*. Braga/Famalicão: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho/Edições Húmus.
- Paz, Octavio (1971). *Los Signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Paz, Octavio (1992). *Fernando Pessoa: Desconhecido de Si Mesmo*. Lisboa: Veja.
- Pereira, Shlomo; Rosenfeld, Eli (2021). *Jewish Ethics from Portugal: Commentaries on Pirkei Avot / Ética Judaica de Portugal: Comentários sobre Pirkei Avot*. Edição bilingue (Revisão e tradução de José da Cunha Rodrigues). Lisboa: Chabad Press Portugal.
- Pereira, Shlomo; Rosenfeld, Eli (2018). *Jewish Voices from Portugal: Commentaries on the Torah / Vozes Judaicas de Portugal: Comentários sobre a Torá*. Edição bilingue. Lisboa: Chabad Press Portugal.

- Perrone-Moisés, Leyla (1990). *Fernando Pessoa: alguém do eu, além do outro*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Piedade, Ana Nascimento (1994). *A questão estética em Mário de Sá-Carneiro*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Piedade, Ana Nascimento (2008). Geração de 70 e Geração de Orpheu: afinidades e contrastes estético-culturais. *Outra Margem- Estudos de Literatura e Cultura Portuguesas* (133-172). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pittella, Carlos (2018). *Fausto, de Fernando Pessoa*. Lisboa: Tinta-da-china.
- Pittella, Carlos; Pizarro, Jerónimo (2017). *Como Fernando Pessoa Pode Mudar a Sua Vida*. Lisboa: Tinta-da-china.
- Pizarro, Jerónimo; Ferrari, Patrício (2016). *Eu sou uma Antologia - 136 autores fictícios*. Lisboa: Tinta da China.
- Platão, *O Mito Da Caverna de Platão* (2015). São Paulo: Lebooks Editora.
- Ponce de Leão, Isabel (2004). Sebastanismo / Sebastianismos? (em torno do mito sebástico). *Revista ANTROPOLógicas*, n°8, pp.43-52. Artigo disponível online em <<https://revistas.rcaap.pt/antropologicas>> (último acesso: 7 de abril de 2021).
- Rahner, Karl. (2004). *Spiritual writings*. New York: Orbis Books USA.
- Ramalho, Maria Irene (1995), Um imperialismo de poetas. Fernando Pessoa e o imaginário do Império. *O Imaginário do Império. N° 15*. Faculdade de Letras de Coimbra. pp. 53-77. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2685272.pdf>>. (último acesso: 5 de abril de 2021).
- Ramos, Isaac Newton Almeida, (2010). O sagrado e o profano em Alberto Caeiro. *Revista da FFLCH-USP*, pp.1-13. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/desassossego/article/view/47418/51149>> (último acesso: 5 de abril de 2020).
- Ramos, Rui (1994). História de Portugal: A Segunda Fundação (1890-1926), pp. 252. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation; essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1969). *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Robinson, J. M. (1981). *The Rediscovery of Gnosticism*, Vol.2, Sethian Gnosticism. Yale New Haven, Connecticut: E.J. Brill.
- Rodrigues, José da Cunha (2008). *À Luz da Kabbalah*. (Notas e Prefácio de Valter Hugo Mãe). Lisboa: Guerra e Paz.
- Rubim, Gustavo (2014). Os Episódios De Rita Patrício – Episódios: da teorização estética em Fernando Pessoa. *Boletim de pesquisa Nelic, Florianópolis*. v. 14, N.º 22, pp. 115-126. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/287863507\\_Os\\_Episodios\\_de\\_Rita\\_Patricio](https://www.researchgate.net/publication/287863507_Os_Episodios_de_Rita_Patricio)> (último acesso: 7 de abril de 2020).
- Russell, Bertrand (1967). *Porque não Sou Cristão e Outros Temas Afins*. Porto: Brasília Editora.

- Sá-Carneiro, Mário de (2004a). *Correspondência com Fernando Pessoa – Vol. I*. Lisboa: Círculo de Leitores,
- Sá-Carneiro, Mário de (2004b). *Correspondência com Fernando Pessoa – Vol. II*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Sacramento, Mário (1970). *Fernando Pessoa: poeta da hora absurda*. 2.ed. Porto: Editorial Inova.
- Sahlins, Marshall (1997). O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. Parte I e II. *Mana* 3 (1): 41-73 e *Mana* 3 (2): 103-150. Disponíveis em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/4xFgqqMPbXLHGc8xkfXBCVH/?format=pdf&lang=pt>> e <<https://www.scielo.br/j/mana/a/LNRkjYm6krSRbSfSFW49NLL/?lang=pt>> (último acesso em novembro de 2021).
- Saraiva, A. J.; Lopes, O. (1996). *História da literatura portuguesa*. 17ª.ed. Porto: Porto Editora.
- Saraiva, Arnaldo (1996). *Fernando Pessoa, Poeta - Tradutor de Poetas*. Porto: Lello Editores.
- Saraiva, Arnaldo (2004). *Modernismo brasileiro e Modernismo português – subsídios para o seu estudo e para a história das suas relações*. São Paulo: Editora da Unicamp.
- Saraiva, Mário (1992). *Pessoa – ele próprio*. Lisboa: Clássica Editora.
- Sardica, José Miguel (1994). A dupla face do franquismo na crise da monarquia portuguesa, “Volume 6 de História (Cosmos)”. Lisboa: Edições Cosmos.
- Scherman, Nosson (2020). *Tanach The Torah / Prophets / Writings* (The stone edition; The 24 books of the bible newly translated and annotated; Third edition). New Jersey: Artsroll.
- Scherman, Nosson; Zlotowitz, Meir (2020). *The Mishnah Elucidated*. (The Schottestein edition; 23 books newly translated and annotated; First edition). New Jersey: Artsroll.
- Scholem, Gershom G. (1961). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken.
- Scholem, Gershom G. (1974). *The Kabbalah*. New York: Quadrangle. translated and annotated). New York: Artsroll.
- Seabra, José Augusto (1974). *Fernando Pessoa ou o poetodrama*. São Paulo: Perspectiva.
- Seabra, José Augusto (1988b). *O heterotexto pessoano*. São Paulo: Perspectiva.
- Sena, Jorge de (2000). *Fernando Pessoa & Ca Heterónima*. Lisboa: Edições 70.
- Sepúlveda, Pedro; Uribe, Jorge (2006). *O Planeamento Editorial de Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Serrão, Joel; Oliveira Marques, António (1991). *Nova História de Portugal – Portugal para a República*. Vol.XI, Lisboa: Ed. Presença.
- Silberberg, Naftali (s/d). Star of David: The Mystical Significance. <[https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/788679/jewish/Star-of-David-The-Mystical-Significance.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788679/jewish/Star-of-David-The-Mystical-Significance.htm)> (último acesso em março de 2021)
- Silva, Agostinho. da. (1990). *Do Agostinho em Fernando Pessoa*. Lisboa: Livraria e Distribuidora Ulmeiro LTDA.

- Silva, Anaxsuell Fernando da (2008). Literatura e religião na poética de Fernando Pessoa. *Revista Agora Filosófica*, 1 (1), jan/jun: pp.1-16. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/64>> (último acesso: 5 de abril de 2020)
- Silva, Anaxsuell Fernando da (2009). Fernando Pessoa: religiosidade na poesia. *Interações – Cultura e Comunidade*. vol. 4 n.5: pp. 201-226. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/3130/313027312014.pdf>> (último acesso: 13 de setembro de 2020).
- Simões, João Gaspar (1987). *Vida e obra de Fernando Pessoa: história de uma geração*. 5.ed. rev. e aum. Lisboa: Publicações Don Quixote.
- Sloterdijk, Peter (2009). *A Loucura de Deus. Do Combate dos Três Monoteísmos*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Sontag, Susan (1986). A Estética do Silêncio. *A vontade radical: estilos*. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Nobel.
- Sosnowski, Saúl (1991). *Borges e a Kabbalah*. São Paulo: Perspectiva.
- Squeff, Maria Ozomar Ramos (1980). *A filosofia na poesia de Fernando Pessoa*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Tabucchi, Antonio (1984). *Pessoana Mínima*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Thagard, Paul R. (1978). Why Astrology is a Pseudoscience. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1*. (223–234). Chicago: The University of Chicago Press.
- Trousseau, Raymond (1988). *Temas e Mitos. Questões de método*. Tradução de Teresa Castro Rodrigues. Lisboa: Livros Horizontes.
- Vattimo, Gianni (1985). *Poesia e ontologia*. Milão: Mursia
- Vattimo, Gianni (1992). *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Viegas, Sônia Maria de Andrade (1979). A experiência do absoluto em Fernando Pessoa. *Boletim do Centro de Estudos Portugueses da Faculdade de Letras da UFMG*. Belo Horizonte, ano 1, n.1, pp.21-47.
- Vieira, Nelson H. (1991). *Brasil e Portugal, A Imagem Recíproca: O Mito e a Realidade na Expressão Literária*. Lisboa: ICALP.
- Vieira, Nelson H. (1994). *Construindo a Imagem do Judeu: Algumas Abordagens Teóricas, Editor with Introduction to theoretical essays on Jewish Culture*. Rio de Janeiro: Imago.
- Vieira, Nelson H. (1998). *The Prophet and Other Stories by Samuel Rawet*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Vieira, Nelson H. (1995). *Jewish Voices in Brazilian Literature: A Prophetic Discourse of Alterity*. Gainesville: University Press of Florida [Distribution, March 1996].
- Vieira, Nelson H. (2001). The Jewish Diaspora of Latin America. *Special Issue Guest Editor for Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* (Spring) Vol.19. No. 3, pp.1-5.

- Vieira, Nelson H. (2004). *A Experiência Cultural Judaica no Brasil: Recepção, Inclusão e Ambivalência*. Eds. Grin, Monica and Nelson H. Vieira. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Vieira, Padre António (1997). *Sermão de Sto. António aos Peixes*. Lisboa: Parque EXPO 98.
- Vila Maior, Dionísio (1994). *Fernando Pessoa: heteronímia e dialogismo: o contributo de Mikhail Bakhtine*. Coimbra: Almedina.
- Vila Maior, Dionísio (1996). *Introdução ao Modernismo*. Coimbra: Almedina.
- Vila Maior, Dionísio (2003). *O Sujeito Modernista — Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros e António Ferro: Crise e Superação do Sujeito*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Vila Maior, Dionísio (2007). Fernando Pessoa: a mitificação do gênio. *Cadernos CESPUC de Pesquisa*. Nº15, 45-59.
- Vila Maior, Dionísio (2012). O ‘instinto’ modernista”. *Carnets - Revue Electronique d’Etudes Françaises*, 4, janvier, 167-189. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/8147>> (último acesso: 20 de agosto de 2021)
- Vila Maior, Dionísio (2015). Os modernistas e a audácia da plenitude. In Paulo Samuel [Org.]. *Orpheu e o Modernismo Português – Livro do Colóquio*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, pp.65-78. Disponível em <[https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/8310/1/VILA%20MAIOR%2c%20Dion%C3%ADsio\\_2015\\_Os%20modernistas%20e%20a%20aud%C3%A1cia%20da%20plenitude\\_65-78.pdf](https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/8310/1/VILA%20MAIOR%2c%20Dion%C3%ADsio_2015_Os%20modernistas%20e%20a%20aud%C3%A1cia%20da%20plenitude_65-78.pdf)> (último acesso: 5 de abril de 2021)
- Vila Maior, Dionísio (2018a). Fernando Pessoa, Alberto Caeiro e a terna perversidade poética. In Isabel Ponce de Leão; Maria do Carmo Mendes; Sérgio Lira [Eds.]. *Ecocriticism 2018 – Proceedings of The International Conference on Literature, Arts and Ecological Environment*. Porto: Green Lines Instituto para o Desenvolvimento Sustentável, pp.203-212.
- Vila Maior, Dionísio (2018b). Língua portuguesa, Identidade e ‘Mística Coletiva’. In Dionísio Vila Maior [Org.], *Viagens pela Identidade e Utopia* (1-33). Lisboa: Clepul.
- Vila Maior, Dionísio (2020). *Orfeu sem mim*. 1ª. Edição. Coleção *Versus*, nº. 52. Lisboa/Porto/Viseu/Aveiro: Edições Esgotadas.
- Vila Maior, Dionísio (2021a). *Futurismo - 1. Das Origens ao ‘Dinamismo’*. Lisboa: Universidade Aberta (Licença Creative Commons Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações 4.0 Internacional). Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/10582>> (último acesso: 7 de junho de 2021)
- Vila Maior, Dionísio (2021b). *Futurismo - 2. Crise da Modernidade e Carnavalização*. Lisboa: Universidade Aberta (Licença Creative Commons Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações 4.0 Internacional). Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/10595>> (último acesso: 7 de junho de 2021)
- Vila Maior, Dionísio (2021c). *Futurismo - 3. Desumanização e Pluridiscursividade*. Lisboa: Universidade Aberta (Licença Creative Commons Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações 4.0 Internacional). Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/10596>> (último acesso: 7 de junho de 2021)

- Vila Maior, Dionísio (2021d). *Futurismo - 4. Subversão e Recomposição*. Lisboa: Universidade Aberta (Licença Creative Commons Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações 4.0 Internacional). Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/10597>> (último acesso: 10 de junho de 2021)
- Vila Maior, Dionísio (2021e). A *Mensagem*, de Fernando Pessoa, e o sentido do tangível. *Nau Literária*, Porto Alegre, V.17, N.2, pp.95-113). Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/120630/65431>> (último acesso: 19 de dezembro de 2021)
- Vila Maior, Dionísio; Rita, Annabela [Orgs.] (1998). *Entre Molduras: da metamorfose nas artes, nas letras, nas ciências*. Coimbra: Esfera do Caos.
- Visão – Biografia (2021), Fernando Pessoa: o génio que era muitos. *Revista Visão - agosto/outubro 2021*, n.º 8, 130 páginas. Paço de Arcos: Trust in News, Unipessoal, Lda.
- Wizniewsky, Larry Antônio (s/d). Kabbalah e heteronímia em Fernando Pessoa: os caminhos do Sefer Temuná”, Disponível em <[http://www.geocities.ws/ail\\_br/cabalaeheronimia.html](http://www.geocities.ws/ail_br/cabalaeheronimia.html)> (último acesso: 30 de março de 2021)
- Wuensche, Carlos Alexandre (2009). Astronomia versus Astrologia. *Ciência hoje*. (ed. em papel. n.º 43, Junho de 1988; ed. digital, n.º 256). Campinas: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, pp.24-29. Disponível em <<https://cienciahoje.org.br/edicao/43/>> (último acesso: 30 de abril de 2021)
- Yochai, Rav Shimon Bar. (2013). *The Zohar, Volumes 1-23 - From the Book of Avraham: With the Sulam Commentary by Rav Yehuda Ashlag* (English and Hebrew Edition). 2<sup>nd</sup> edition – by Shimon bar Yochai (Author), Rav Yehuda Ashlag (Contributor), Rabbi Michael Berg (Editor). Los Angeles: Kabbalah Publishing
- Zenith, Richard. (2021). *Pessoa, A Biography*. New York: Liveright Publishing Corporation.

## WEBGRAFIA

*Arquivo Pessoa*: <<http://arquivopessoa.net>>

*Biblioteca Particular dFernando Pessoa*:

<<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/index.htm>>

*Buddhism (University of Buffalo/University Libraries)*:

<https://research.lib.buffalo.edu/buddhism/home>

*Catecismo da Igreja Católica*:

<[https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/prima-pagina-cic\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html)>

*Espólio Fernando Pessoa*: <<https://purl.pt/1000/1/alberto-caeiro/index.html>>

*Jewish encyclopedia (2013). Wandering Jew* (Verbetes).

<<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=33&letter=W>>

*Jewish Virtual Library*: <<https://www.jewishvirtuallibrary.org>>

*Revista Desassossego*: <<http://www.revistas.usp.br/desassossego>>

*Pessoa Plural*: Revista Internacional de Estudos Pessoaanos (editada pelo Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros da Brown University, pelo Departamento de Estudos Literários Comparativos da Universidade de Warwick e pelo Departamento de Humanidades e Literatura da Universidad de los Andes: <[http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/pessoaplural](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/pessoaplural)>

*Revista Expresso (Jornal Expresso)*: <<https://24.sapo.pt/jornais/nacional/4098/arquivo>>

*The Sefaria Library*: <<https://www.sefaria.org/texts>>