

PESSOA E PLATÃO: ALGUNS CONTATOS

PESSOA AND PLATO: SOME CONNECTIONS

Bernardo Nascimento de AMORIM¹

RESUMO: O texto que ora se publica é o resultado da vontade de aproximação entre dois autores de campos diferentes, um poeta e um filósofo, separados por mais de dois milênios de história. Em Platão, o fundador da Academia, vislumbra-se o nascimento da filosofia ocidental, ou, pelo menos, como muito se tem dito, da metafísica do Ocidente. Em Fernando Pessoa, a metafísica, como muitas outras ideias e posições, será objeto de fundo e dramático questionamento, envolvendo a experiência subjetiva, a perspectiva do poeta lírico, em tempos modernos. O artigo focaliza alguns dos pontos de contato entre os dois autores, ressaltando atritos e afinidades, com a crença de que tal procedimento possa jogar luz à compreensão de questões que permanecem prementes no presente.

PALAVRAS-CHAVE: Fernando Pessoa. Platão. Poesia. Filosofia.

ABSTRACT: The text herein published is the result of the wish to bring closer two authors from different fields, a poet and a philosopher, separated by over two thousand years of

¹ Professor do Departamento de Letras do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

history. In Plato, the founder of the Academy, one witnesses the birth of western philosophy or at least, as it has often been said, of the western metaphysics. In Fernando Pessoa, the metaphysics, as several other ideas and positions, will be object of deep and dramatic questioning, involving the subjective experience – the perspective of the lyric poet – in modern times. The article intends to focus on some of the connections between the two authors, emphasizing frictions and affinities, believing that by doing so it may throw some light on the understanding of some issues that remain distressing in the present.

KEY-WORDS: Fernando Pessoa. Plato. Poetry. Philosophy.

I

O primeiro momento do artigo, que logo revela o seu caráter fragmentário, o qual se fará acompanhar de movimentos de idas e vindas, como se verá, é apenas para se apresentar algo dito por Bernardo Soares, semi-heterônimo de Fernando Pessoa, que, nos escritos hoje reunidos no *Livro do desassossego*, significa de maneira singular palavras e expressões como “permanência” e “nunca mudar”. É esta maneira que me servirá como indício de um posicionamento central, a partir do qual se desdobrarão as reflexões que aqui terão lugar. Diz Soares: “Não compreendo senão como uma espécie de falta de asseio esta inerte permanência em que jazo da minha mesma e igual vida, ficada como pó ou porcaria na superfície de nunca mudar.” (PESSOA, 1999, p. 76).

II

Quando Platão (429-347 a. C.) concebeu *A república*, por volta do século IV antes de Cristo (375 ou 374 a. C.), Atenas tinha atravessado um momento culminante de crise, decorrente, segundo Benedito Nunes, de um processo de laicização de suas instituições, o qual

teria como resultado a diminuição do prestígio daqueles que antes eram vistos como quem detinha o saber, sustentado pelo domínio de uma “palavra mágico-religiosa” (NUNES, 1999, p. 81). O tempo era o de uma transição que colocava em lados opostos um “pensamento reflexivo condicionado pela apreciação dialógica” (NUNES, 1999, p. 82), de que Sócrates e Platão seriam representantes, e um tipo mais antigo de conhecimento, embasado na “potência reveladora ambígua” (NUNES, 1999, p. 82) que as palavras alcançariam no mito e na poesia. Não mais seriam os adivinhos ou os poetas quem se imagina poder ter um acesso privilegiado à verdade, sendo capazes de ensiná-la aos outros, mas os filósofos, que, na república que se concebe, tornam-se, também, os legisladores.

O que se encena, em *A república*, seria uma persistente querela, incidindo sobre quem poderiam ser, em determinada comunidade, nas palavras de Maria da Penha Vilella-Petit, “os portadores de palavras essenciais” (VILELLA-PETIT, 2003, p. 53). Sócrates submete os dizeres dos poetas a questionamento com vistas a apontar e a esclarecer suas supostas deturpações, o seu afastamento tanto da verdade quanto da virtude. As interrogações, evidenciando quais seriam “os dois campos em confronto” (NUNES, 2010, p. 1), visariam a destronar os poetas da posição que ocupavam, em especial, no âmbito do magistério. A tal ponto chega a disputa que o filósofo, procurando consagrar “a superioridade hierárquica do filosófico sobre o poético” (NUNES, 1999, p. 2), afirma como a mais alta das artes das musas, justamente, “a arte do filósofo” (VILELLA-PETIT, 2003, p. 61).

III

Nos momentos em que Fernando Pessoa procurou sistematizar uma espécie de hierarquia entre as artes, conforme o apontado por Georg Rudolf Lind (1970), filosofia e literatura, somadas à música, ocupam o lugar mais alto, pois seriam as artes que, além

de exercer uma influência duradoura, libertariam o homem do domínio das sensações, da sensibilidade, contribuindo para o seu aperfeiçoamento, para uma “evolução do cérebro humano” (LIND, 1970, p. 246). Tais artes, chamadas de “artes abstratas” (LIND, 1970, p. 245), em oposição às “artes concretas” (LIND, 1970, p. 245), dentre as quais se contariam a dança, o teatro, a escultura, a pintura e a arquitetura, seriam destinadas a poucos, preenchendo e exigindo pré-requisitos raros, nomeadamente, a capacidade de “análise psicológica” (LIND, 1970, p. 248), a de “especulação metafísica” (LIND, 1970, p. 248) e a de “emoção abstrata” (LIND, 1970, p. 248). Aproximam-se, deste modo, no pensamento do autor, filosofia e poesia, artes igualmente capazes de abstração, operação racional que elevaria o indivíduo sobre os seus pares, afastando-o de certo “plebeísmo intelectual” (LIND, 1970, p. 249), e às quais se atribui uma forma de “missão civilizadora” (LIND, 1970, p. 249).

IV

Se Pessoa, todavia, chegou a realizar esta aproximação, dizendo-se mesmo “um poeta animado pela filosofia” (PESSOA apud LIND, 1970, p. 245), será preciso perceber as tensões que ela implica. Em primeiro lugar, será necessário chamar a atenção para as contradições inerentes ao pensamento do autor, as quais vão de encontro a certos princípios de uma filosofia como a de Platão. De início, basta lembrar que a tal “missão civilizadora” imaginada pelo poeta, remetendo à função que se atribui ao filósofo, em *A república*, será muitas vezes repudiada, na obra de Pessoa. Se o autor, em alguns momentos, fala efetivamente em trabalhar “para o progresso da civilização e o alargamento da consciência da humanidade” (PESSOA apud PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 53), acreditando na “terrível e religiosa missão que todo homem de gênio recebe de Deus com o seu gênio” (PESSOA apud PERRONE-MOISÉS, 2001, p. 53), em outros será a postura cética,

feita de dúvida e abdicação, senão de puro desdém aristocrata, o que se anuncia, como no *Livro do desassossego*: “... e um profundo e tédio desdém por todos quantos trabalham para a humanidade, por todos quantos se batem pela pátria e dão a sua vida para que a civilização continue...” (PESSOA, 1999, p. 70). Do mesmo modo contraditório, serão repudiadas, em muitas passagens de sua obra, a “análise psicológica”, a “especulação metafísica” e a “emoção abstrata”, mencionadas acima, bem como a própria ideia de coerência, seja no plano das ações do sujeito, ou da “conduta do indivíduo, e portanto da moral, em sentido estrito” (NUNES, 2010, p. 86), seja no do discurso, seja no dos fenômenos do mundo.

V

Com relação a esta posição diante dos fenômenos do mundo, e tendo em vista a proximidade entre as noções de coerência e harmonia, identidade, regularidade, ausência de variedade, de diversidade, de multiplicidade, vale a pena lembrar o poema em que o heterônimo Alberto Caeiro, criado para ser o mestre do próprio Pessoa, fala de uma suposta unidade da natureza, em *O guardador de rebanhos*:

Num dia excessivamente nítido,
[...]²
Entrevi, como uma estrada por entre as árvores,
O que talvez seja o Grande Segredo,
Aquele Grande Mistério de que os poetas falsos falam.

2 Suprimi apenas dois versos do poema, o segundo e o terceiro da primeira estrofe. Inteira, ela é assim: “Num dia excessivamente nítido, / Dia em que dava a vontade de ter trabalhado muito / Para nele não trabalhar nada, / Entrevi, como uma estrada por entre as árvores, / O que talvez seja o Grande Segredo, / Aquele Grande Mistério de que os poetas falsos falam.” (PESSOA, 2003, p. 226-227).

Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas ideias.

A Natureza é partes sem um todo.
Isto é talvez o tal mistério de que falam.

Foi isto o que sem pensar nem parar,
Acertei que devia ser a verdade
Que todos andam a achar e que não acham,
E que só eu, porque a não fui achar, achei. (PESSOA, 2003,
p. 226-227).

VI

No poema, que repete características centrais da poética de Caeiro, incide-se deliberadamente sobre questão filosófica matricial, qual seja, a do conhecimento ou busca do princípio (*arkhē*) da Natureza (*phýsis*), atribuindo-se falsidade à crença em um tipo de mistério (“o Grande Segredo” ou “aquele Grande Mistério”) que estaria para além das aparências do mundo concreto, onde se veem “montes, vales, planícies”, “árvores, flores, ervas”, “rios e pedras”, mas não se vê a natureza, simplesmente, como coisa mais geral, espécie de totalidade. Para Caeiro, com efeito, apenas em uma região abstrata, marcada pela invisibilidade, como em um mundo de ideias, poder-se-ia conceber a natureza como um universo ordenado, de maneira regular e integrada, como se fosse a unidade última de uma multiplicidade.

Recusa-se, assim, no poema, tanto o mistério dos místicos, sugeridos com a menção aos “poetas falsos”, que falam em um “grande segredo”, quanto a verdade dos filósofos. Ambas as figuras, poetas místicos e filósofos, são aproximadas em sua dimensão

metafísica ou visionária, pois crentes em ideias como a de totalidade, conjunto abstrato, transcendente em relação às partes de que se forma, tomando como realidade o que não seria senão produto de uma fantasia. Ambos os tipos acreditariam poder recuperar o contato com uma forma de origem ou verdade superior, seja através da revelação, seja através da especulação. No primeiro caso, a verdade, ou um princípio, como a explicação do ser da natureza, seriam manifestados através de um modo de conhecimento excepcional, levando à essência das coisas. No segundo, seria através da razão, tornada o instrumento privilegiado, quando não exclusivo, de uma existência superior, que se poderia chegar ao verdadeiro conhecimento, no seio do qual, segundo uma filosofia como a de Platão, teriam lugar o imutável e o ser, em oposição ao mutável e ao devir.

Note-se, para além disso, ainda tendo em vista a questão da tensão entre coerência e incoerência a que o poema dá ensejo, a forma em si mesma contraditória que o discurso de Caeiro assume, paradoxal, primeiro, porque se trata de encenar a revelação em que se diz não acreditar (“Entrevi, como uma estrada por entre as árvores / O que talvez seja o Grande Segredo”), e, segundo, porque tal se dá através do próprio pensamento, que recusa o pensar. Negando-se a ideia de totalidade, de unidade, com referência à natureza, toca-se, ademais, em um ponto central da poética de Pessoa, o qual, com o jogo heteronímico, fruto, segundo ele próprio, de sua “tendência [...] para a despersonalização e para a simulação” (PESSOA apud LIND, 1970, p. 242), questiona, também no plano do sujeito, o “conjunto real e verdadeiro” que o poema associa a uma “doença das nossas ideias”.

VII

No final do Livro II de *A república*, Sócrates, procurando levar o seu interlocutor a concluir o que ele deseja que conclua, pergunta-

lhe o seguinte, remetendo às ideias de unidade e integridade que se vislumbrou acima:

Mas as coisas melhores não são as menos sujeitas a metamorfoses e alterações por influência alheia? Por exemplo, o corpo mais saudável e mais forte não é o que menos se altera pela ação da comida, da bebida e do esforço, bem como qualquer planta sujeita ao calor do sol, ao vento ou a qualquer acidente dessa espécie? (PLATÃO, 2001, p. 94).

Ao falar de como são as melhores coisas, pensando, inclusive, na ideia de saúde, fica evidente que Sócrates considera a alteração algo pernicioso, sobretudo, quando se trata de uma alteração decorrente do que chama de “influência alheia”. O trecho revela um valor que ele e Platão compartilham, qual seja, o valor daquilo que permanece, manifestando estabilidade e continuidade. Neste primeiro trecho, o exemplo é o do corpo, “coisa”, como diz Sócrates, que teria menos valor do que aquilo que vem em seguida, na continuação do diálogo, pois se fala da alma, que se acredita ter uma origem superior: “E quanto à alma, não será a mais corajosa e mais sensata a que é menos abalada e alternada por qualquer acidente externo?” (PLATÃO, 2001, p. 94). Novamente, então, aparecem os valores que a filosofia de Platão defende, agora, na associação entre o abalo e a alternância, por um lado, e a coragem e a sensatez, por outro. Sendo *A república* um diálogo que visa fornecer as bases ou um programa para a formação dos cidadãos, em particular, dos soldados ou guardiães de uma nova cidade, é natural que a coragem mereça destaque.

De todo modo, o que importa notar, neste passo, é que o programa pedagógico do filósofo, centrado em duas disciplinas fundamentais, a ginástica para o corpo e a música para a alma, teria como um dos seus valores primaciais a ideia de integridade, mesmo em um sentido simples, destes que se encontram em dicionários, como “estado ou característica daquilo que está inteiro, que não sofreu qualquer diminuição” (HOUAISS, 2007), que não sofreu, portanto, abalo ou alteração.

VIII

É com a preocupação com a formação dos íntegros cidadãos da república ideal que Sócrates condena o que chama de “fábulas falsas” (PLATÃO, 2001, p. 87), ainda entre os livros II e III de *A república*. Falsas, neste caso, seriam aquelas tramas próprias dos poetas, os quais as contariam fugindo da verdade, mesmo os mais respeitados, como Hesíodo e Homero, até então referências maiores para a preservação da memória da comunidade. Os enganos aconteceriam, com muita frequência, afirma o personagem de Platão, sendo bastante específico, quando se trata de delinear “a maneira de ser de deuses e heróis” (PLATÃO, 2001, p. 88). Para Sócrates, com relação aos primeiros, seria verdade que “cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível, permanece sempre e de uma só maneira com a forma que lhe é própria” (PLATÃO, 2001, p. 95). Destarte, não se poderia, pois seria mentiroso, falso, pernicioso, dizer, como se vê na *Odisseia*, que os deuses assumem “aspectos variados” (HOMERO apud PLATÃO, 2001, p. 95). Ao final do Livro II, afirma-se que os deuses não podem mesmo ser representados como “feiticeiros que mudam de forma nem [como] seres que nos iludem com mentiras em palavras e atos” (PLATÃO, 2001, p. 98), como os representam os poetas, mentindo, eles também, e, assim, iludindo-nos.

IX

Já no Livro III da obra de Platão, Sócrates apresenta a imagem de um “homem honesto” (PLATÃO, 2001, p. 104), o qual se concebe como aquele que “se basta perfeitamente a si mesmo para viver feliz e que, diferentemente dos outros, precisa muito pouco de outrem” (PLATÃO, 2001, p. 104). Trata-se, muito simplesmente, de um homem autossuficiente, senhor de si, que não se abala, mais uma vez, pois que mantém a sua integridade, independentemente da

“influência alheia”. É tendo isto em vista que se critica, em seguida, a representação de Aquiles por Homero, porquanto o herói da *Ilíada* teria sido composto como “um espírito desordenado” (PLATÃO, 2001, p. 112), que alberga “em seu íntimo dois males contrários um ao outro” (PLATÃO, 2001, p. 112), quais sejam, “uma grosseira ambição” (PLATÃO, 2001, p. 112) e “um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens” (PLATÃO, 2001, p. 113). Aquiles, como um herói, não poderia ser representado de tal forma, segundo Platão, pois não se deve acreditar que ele seja contrário ao que se imagina que seja o herói, como ideia ou verdade a que se chega através do uso da razão, em acordo com o modelo de integridade e virtude, a ser seguido por aqueles que se quer educar.

Por fim, ainda no terceiro livro de *A república*, na mesma altura em que passam a ser prescritas regras para o que se deve ou não imitar, já que as imitações podem se transformar “em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência” (PLATÃO, 2001, p. 120), acaba por ser proscrito da cidade o artista capaz de “tomar todas as formas e imitar todas as coisas” (PLATÃO, 2001, p. 124), o qual, ainda que “maravilhoso, encantador” (PLATÃO, 2001, p. 125), teria que dar lugar a uma figura mais austera “e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade” (PLATÃO, 2001, p. 125). Esta, para além de relacionada ao caráter didático que se imagina inerente à poesia, como parte da música, disciplina da alma, associa-se a uma divisão social do trabalho, das tarefas que caberia a cada homem desempenhar para exercer uma função junto à comunidade. Nas palavras de Sócrates, não deve existir, na imaginada república, “homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa uma só tarefa” (PLATÃO, 2001, p. 124).

X

No *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*, há um verbete dedicado a Platão, no qual se fala que o poeta “tomou

muito cedo conhecimento” (DIX, 2010, p. 659) do filósofo, lendo, não apenas *A república*, mas também outros diálogos, como o *Protágoras* e o *Fédon*. Entretanto, a relação estabelecida por Pessoa com o discípulo de Sócrates teria sido marcada mais pela rejeição do que pela assimilação. Em especial, manifestar-se-ia, na poesia de Alberto Caieiro, um “quase programa antiplatônico” (DIX, 2010, p. 660), repudiando-se o privilégio do mundo das ideias, com o seu pressuposto metafísico, em prol da experiência concreta do mundo sensível, sem mistério e sem transcendência, como se viu no poema mais acima transcrito. São também de Caieiro, aquele que disse que “pensar é estar doente dos olhos” (PESSOA, 2003, p. 205), os versos a seguir:

Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

[...]³
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz. (PESSOA, 2003, p. 212-123).

XI

No texto em questão, não seria a virtude da integridade, decantada por Platão, o que estaria em jogo, mas ainda uma noção de verdade,

³ Desta vez, suprimi os dois primeiros versos da última estrofe do poema, que transcrevo aqui, com a estrofe completa: “Por isso quando num dia de calor / Me sinto triste de gozá-lo tanto. / E me deito ao comprido da erva, / E fecho os olhos quentes, / Sinto todo o meu corpo deitado na realidade, / Sei a verdade e sou feliz.” (PESSOA, 2003, p. 212-123).

a qual também vai de encontro ao pensamento do fundador da Academia. Para o filósofo, como se sabe, a experiência sensível ocultaria a natureza das coisas, sendo “a visão intelectual das ideias” (NUNES, 2010, p. 94) o que fundamentaria “o conhecimento verdadeiro” (NUNES, 2010, p. 94), já que as ideias seriam imutáveis, mas aquilo que se dá à percepção sensível não. Aí estariam as bases, nas palavras de Benedito Nunes, mais uma vez, do “perfil metafísico” (NUNES, 2010, p. 105) do pensamento do autor, assentado na relação da verdade “com o que é eterno e imutável” (NUNES, 2010, p. 105) e na “dominância do suprassensível” (NUNES, 2010, p. 105).

O poema de Pessoa, entretanto, vai em sentido contrário ao que pensava o filósofo grego, manifestando o que se poderia chamar de um “credo sensacionista” (MARTINS, 2010, p. 881), próprio de Caeiro, o qual conceberia como fundamento de toda a verdade possível, não a razão dos filósofos, não a fantasia dos “poetas místicos”, tipos metafísicos, mas a sensação, aquela que emana do corpo, dos cinco sentidos, dando forma e significado às coisas. Se existe critério para a determinação da verdade, ele estaria, neste caso, como para os epicuristas, na sensação.

XII

Pessoa, todavia, sabia não ser possível realizar, na prática, a lição do mestre, no que diria respeito tanto à sua experiência particular quanto à experiência do sujeito de seu tempo. Incapaz de estancar o impulso de interrogação sobre si e sobre o mundo, subordinando-o “à exigência de garantir a tranquilidade do espírito” (ABBAGNANO, 2000, p. 337), como fariam os epicuristas, o poeta se reconhece como um “raciocinador minucioso e analítico” (PESSOA apud FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 204) “um [obsessivo] analisador que busca, quanto em si cabe, descobrir a verdade” (PESSOA apud FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 204). Neste passo, aproxima-se, então, novamente, do filósofo, ainda que de um filósofo que pensa para chegar à

conclusão sobre o caráter vão do pensamento, ao menos, no que diz respeito à busca da verdade. Agora, é de ceticismo que se tinge o olhar do autor. Como se lê no *Primeiro Fausto*, acredita-se que “o erro é a condição da nossa vida, / a única certeza da existência” (PESSOA, 2003, p. 464). Restaria ao filósofo, assim, admitir-se apenas como um artista do pensamento, que teria, distanciando-se de Platão, “tanto mais êxito quanto mais mentir a si mesmo e se compenetrar da verdade da mentira que criou” (PESSOA apud MARTINS, 2010, p. 881). Se a verdade idealmente se encontra na sensação, como quer Caeiro, tratar-se-ia, portanto, de uma das vias possíveis, a qual, no final das contas, mostra-se apenas como mais uma, embora, talvez, a mais desejável, já que aparece como a via daquele que se julga o mestre.

XIII

Se o problema, contudo, passa a ser encontrar a verdade da personalidade, tema central na poesia do autor, o cenário se torna ainda mais complexo, remetendo, mais uma vez, naturalmente, para o problema da integridade, agora visto sob a luz de uma tendência tipicamente moderna para a busca do que se poderia chamar de um eu autêntico, supostamente mais profundo e mais verdadeiro do que aquilo que se parece ser. A questão da integridade volta aqui à tona, sobretudo, porque, em meio à destacada percepção de que se pode travar apenas contato, no plano existencial, com “fragmentos do ‘ser’” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 205), não se exclui, em Pessoa, como diz Ettore Finazzi-Agrò, a busca por um “*Si* orgânico e perdido” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 206) uma vontade de “regeneração do indivíduo” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 235). O poeta não deixa de buscar, com efeito, o que imagina poder ser um “‘centro’ egótico” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 210), o qual lhe permitiria, hipoteticamente, ser restituído a si próprio. Como se lê no *Primeiro Fausto*, trata-se de uma “pretensão a ser” (PESSOA,

2003, p. 472). Ao mesmo tempo, todavia, experimenta-se, tanto no plano existencial quanto no intelectual, especialmente conjugados, um “incômodo de *ter de* ser idêntico a si mesmo” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 238), de onde se tornar a heteronímia, como processo por excelência de multiplicação, um caminho de aproximação de uma verdade, a “verdade egótica” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 205), que não poderia senão ter um caráter multívoco.

XIV

Com a metamorfose heteronímica, projeto que tem em vista a expansão de uma personalidade, Pessoa, por outro lado, aproxima-se do mito, retomado como prática que, sem se afastar de todo do pensamento racional, desloca-se para além de seu círculo restrito. Reconhecendo que, de todo modo, é apenas a fabulação mítica que poderia dar forma a uma espécie de “identidade original, ‘natural’ e integral” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 226), o poeta será, então, como imagina ser o filósofo, um artista do pensamento, fazendo um uso mitológico de sua “faculdade de abstração” (PESSOA, 1999, p. 106). Tendo-se em vista a experiência com “pedaços de uma verdade desmontada e dificilmente repetível na sua integridade” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 206), mas se procurando “vencer a fragmentação do *eu*” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 211), ainda que através da percepção racionada do caráter irrevogável da fragmentação, é que se institui aquilo que o próprio poeta chamou de “drama em gente” (PESSOA apud FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 211), objeto em que investe o seu poder de criação.

XV

Pessoa assume, assim, deliberada e conscientemente, o papel de um “criador de mitos” (PESSOA apud FINNAZI-AGRÒ, 1987, p. 228),

atividade por meio da qual imagina poder se experimentar como um sujeito em expansão, vislumbrando, ainda que ao longe, em uma dimensão projetiva, alguma plenitude, ressonância fantástica de “uma vida total à qual é impossível renunciar” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 239). Se a verdade, a integridade, a totalidade, do mundo e do indivíduo, necessariamente subjetivadas, não são abarcáveis pela visão limitada que é dada a um único sujeito ter, restaria trilhar o caminho da multiplicação, tornando-se o vazio, a ausência, o ponto de partida para a fabricação, como diria Bernardo Soares, de um “mundo de imagens sonhadas” (PESSOA, 1999, p. 56), correspondentes a um “ser [que se quer] infinito” (PESSOA, 1999, p. 56). No plano da personalidade, considera-se, como se diz em “Tabacaria”, que é por não ser nada, por não poder querer ser nada, que se pode, paradoxalmente, ter “todos os sonhos do mundo”: “Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso querer ser nada. / À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” (PESSOA, 2003, p. 362). Seria nesta posição que o poeta se revestiria de um poder específico, o de um contraditório “*poder ser*” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 239). Conforme aponta ainda Finazzi-Agrò, lembrando algo que remete às condenações de Platão, em *A república*, aí estaria o “sentido da metamorfose heteronímica” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 239) de Pessoa, cujo movimento obrigaria o sujeito “a passar de uma identidade para outra, sempre estranho a si mesmo” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 239), mas “sempre na pista de um *Si* orgânico e perdido” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 239), tornando-se a sua poesia “experimentação de existências alternativas na convicção [...] [de] que o *ser* se pode e deve resolver em *existir*, ou seja, em *poder ser*” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 239).

XVI

Se é pertinente afirmar que Pessoa procura “encontrar alternativas em relação ao domínio da razão” (FINAZZI-AGRÒ, 1987,

p. 235), questionando a “hegemonia da racionalidade unificante” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 233), conforme as palavras de Finazzi-Agrò, é também necessário notar que tal não se dá sem que a tradição ou a história de que ele quer se afastar marque nele mesmo a sua presença, ocasionando tensões que não apresentam solução. Neste sentido é que se há de destacar a insistência na tentativa de recuperar “a si mesmo na sua plenitude” (FINAZZI-AGRÒ, 1987, p. 235), conforme o visto acima, pois que se trata da sobrevivência de uma ideia de integridade, cara a Platão, como se notou, no imaginário do poeta. De forma análoga, estaria longe de ser um mero acaso a sobrevivência de uma certa postura aristocrata do autor, remetendo à importância que se dá ao intelecto, à capacidade de pensar e de contemplar, a qual, em alguns momentos, associa-se à própria metafísica, como dimensão a que só homens superiores aspirariam.

Quando Álvaro de Campos, em “Tabacaria”, refere-se ao “Esteves sem metafísica” (PESSOA, 2003, p. 366), ele o faz marcando, precisamente, a sua diferença em relação a quem não é tocado pelo impulso especulativo. O poeta reconhece que pensar pode ser um mau, aproximando-se muito de Caeiro, neste ponto, quando afirma ter a “consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto” (PESSOA, 2003, p. 366), mas indica, ao mesmo tempo, que se trata de um elemento distintivo de seres superiores. Em outro poema, também de Campos, o poeta deixa claro que acredita ser “a capacidade de pensar” (PESSOA, 2003, p. 402) o que sente, ou seja, a tendência a fazer dos próprios sentimentos objeto de reflexão, aquilo que o distinguiria “do homem vulgar” (PESSOA, 2003, p. 402). No *Livro do desassossego*, pululam frases de desprezo pela “humanidade vulgar” (PESSOA, 1999, p. 95), pelos “pobres diabos homens” (PESSOA, 1999, p. 102), cuja “horrorosa ignorância da inimportância do que são” (PESSOA, 1999, p. 96) não pode deixar de causar um enorme asco àquele que se considera o “único consciente” (PESSOA, 1999, p. 102), sujeito singular, justamente, por ter sido dotado de um intelecto privilegiado, o que equivaleria,

em seu raciocínio, de fundo e vocabulário metafísicos, a ter uma alma.

XVII

Sendo um homem não vulgar, a tendência do poeta, no universo de Pessoa, seria o isolamento, o mesmo para o qual, significativamente, tenderia o filósofo, nos termos de Platão. De acordo com este último, com efeito, o filósofo, em seu caminho em direção ao aperfeiçoamento, deveria optar por “uma forma de vida autônoma, isolada e ascética” (NUNES, 2010, p. 91), bastante distinta da vida do homem comum. No projeto da República, de viés marcadamente aristocrático, os dirigentes seriam também filósofos, habilitados a comandar classes julgadas inferiores, como a dos artesãos, lavradores e comerciantes, vistos como simplesmente ignorantes ou apenas capazes de um “conhecimento de opinião” (NUNES, 2010, p. 94), limitado ao “domínio do sensível” (NUNES, 2010, p. 95). Os indivíduos das classes mais baixas, diferentemente dos filósofos, tomados como os novos mestres da verdade, terapeutas e censores, não seriam aptos a contemplar, a adotar uma “atitude constante e firme da alma, distanciada do imediato” (NUNES, 2010, p. 94), com a qual se veria, nas palavras de Benedito Nunes, “de longe e de cima as próprias ideias imutáveis que escapam à visão próxima e rasa da experiência sensível” (NUNES, 2010, p. 94).

XVIII

Em Pessoa, de modo expressivo, a contemplação também aparece como algo que merece destaque, lembrando uma tradição que não seria apenas de Platão, mas também de Aristóteles, para quem a vida contemplativa, em detrimento da vida voltada para a prática, seria a mais elevada (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 198-199). No *Livro*

do desassossego, por exemplo, afastando o indivíduo dos negócios e sucessos do mundo, ela surge como “destino” (PESSOA, 1999, p. 45), em específico, agora, como uma “contemplação estética” (PESSOA, 1999, p. 45). Diferentemente da referida tradição, contudo, agora se trata de uma capacidade de reflexão voltada para a vida interior do sujeito, de que não se excluem as próprias sensações, “grandes países desconhecidos” (PESSOA, 1999, p. 46), cujos “modos e resultados” (PESSOA, 1999, p. 46) interessa ao poeta explorar e expressar. Não se poderia tratar, do mesmo modo, como em Platão, de uma “atitude constante e firme da alma”, pois, nesta, o que vigora, para Pessoa, é um “desalinho triste” (PESSOA, 1999, p. 81), são “emoções confusas” (PESSOA, 1999, p. 81).

Para o poeta, de fato, o que se contempla são formas equívocas, incongruentes. Daí que a contemplação, como atividade daquela espécie de ser de exceção que é o poeta, também se revele como veneno, mais do que como remédio. É com a banalidade da vida comum, da vida sem contemplação, sem metafísica, que se associa a felicidade, não por acaso, também relacionada ao que Pessoa pensa serem as “artes inferiores e médias” (LIND, 1970, p. 248), que “proporcionam alegria” (LIND, 1970, p. 248), enquanto as “superiores” (LIND, 1970, p. 248), marcadas pela capacidade de abstração, seriam “profundamente tristes” (PESSOA apud LIND, 1970, p. 248).

XIX

Relacionado a esta importância que ambos os autores, Pessoa e Platão, dão à postura contemplativa, que os aproxima, ainda que com as nuances apontadas, há um último ponto, um desdobramento dos parágrafos acima, que valeria a pena destacar. O que acontece é que ambos os autores, de fato, fazem de uma dimensão suprassensível da existência, espaço localizado para além da realidade concreta, um objeto de fundo interesse. Naturalmente, como tentei demonstrar,

em Pessoa, as posições, com relação a esta questão, não são estanques, comportando contradições, idas e vindas, movimentos de afirmação e de negação, ao contrário do que parece acontecer com Platão, em particular, em *A república*, onde se identificaria o percurso em direção ao mundo das ideias como “um só trânsito, que vai do ilusório ao real, do aparente ao verdadeiro” (NUNES, 1999, p. 93).

Quando ressalta, entretanto, a insatisfação do poeta português com a realidade, vista como limitada, irreal, ilusória, seria também para um mundo outro que tenderia o sujeito, um universo de coisas impalpáveis, não visíveis com os olhos do corpo, mas apenas com os da alma, os quais seriam virtualmente capazes de estabelecer uma relação mais essencial com os objetos contemplados. Se esta relação, em Pessoa, dá-se, em especial, por força de uma faculdade como a imaginação, que seria própria da alma, de modo a se criar o que se vê, isto não escamoteia o fato de que se trata, também, como em Platão, de uma partida para outra dimensão. Nos primeiros versos de “Visão”, soneto ortonímico, lê-se: “Há um país imenso mais real / do que a vida que o mundo mostra ter” (PESSOA, 2003, p. 106). Como diz Bernardo Soares, a realidade superior não seria a do mundo mesmo, em seu aspecto exterior, julgado “frívolo e trivial” (PESSOA, 1999, p. 71), mas a da alma, lugar de gestação dos sonhos, a que se atribui uma “soberana e pura grandeza” (PESSOA, 1999, p. 71).

XX

É mesmo para outro plano, então, que se direciona o poeta, assim como é para outro plano que se dirige Platão, quando concebe o caminho de ascensão do filósofo. Este, para Pessoa, como se viu, não deixaria de ser, também, um criador de mitos, e, portanto, necessariamente, um poeta-filósofo. Que Platão tenha sido, malgrado ele mesmo, um poeta-filósofo, inventor de uma forma

dramática, é o que não se pode negar. Da outra parte, igualmente, não se pode negar que o procedimento de quem, indispondo-se com as limitações das ideias de integridade e coerência, metamorfoseou-se deliberadamente para ir ao encontro dos múltiplos fragmentos de seu potencial de ser, tenha algo a ensinar ainda hoje aos cidadãos, poetas, filósofos ou quem quer que seja interessado em ir para além da opinião não refletida, abrindo-se à música das musas, aquelas que, apesar dos pesares, sobrevivem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DIX, S. Platão. In: MARTINS, F. C. (Coord.). *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*. São Paulo: Leya, 2010. p. 659-660.

FINAZZI-AGRÒ, E. Utopia e verdade. In: _____. *O álibi infinito: o projeto e a prática na poesia de Fernando Pessoa*. [Lisboa]: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987. p. 201-284.

INTEGRIDADE. In: DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. Versão monousuário 2.0. 1 CD Rom.

LIND, G. R. A hierarquia dos poetas e das artes. In: _____. *Teoria poética de Fernando Pessoa*. Porto: Editorial Nova, 1970. p. 229-252.

MARTINS, F. C. Verdade. In: ____ (Coord.). *Dicionário de Fernando Pessoa e do modernismo português*. São Paulo: Leya, 2010. p. 880-881.

NUNES, B. Poesia e filosofia: uma transa; Introdução à *República* de Platão. In: _____. *Ensaios filosóficos*. Organização e apresentação de Victor Sales Pinheiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 1-19; 75-117.

PERRONE-MOISÉS, L. O gênio desqualificado. In: _____. *Fernando Pessoa: alguém do eu, além do outro*. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 45-92.

PESSOA, F. *Livro do desassossego*: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. Organização de Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Obra poética*. Organização, introdução e notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

VILLELA-PETIT, M. da P. Platão e a poesia na *República*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, jun. 2003, p. 51-71.

