

PARTES SEM UM TODO: ELEMENTOS PARA UMA FILOSOFIA TRÁGICA EM FERNANDO PESSOA

Gabriel Cid de Garcia

UERJ

RESUMO

A partir da suspeita de que o pensamento e sua expressão não se limitam a uma única forma, o presente trabalho investiga de que modo podemos pensar, a partir de Fernando Pessoa, uma relação possível entre filosofia e literatura. Quais os pressupostos que permitem considerar o fenômeno heteronímico pessoano como um expediente trágico que diz respeito ao próprio pensamento, ou ainda, como entrever, no projeto pessoano, o lugar de embate – trágico, por excelência – entre aquilo que somos, enquanto sujeitos, e os processos que franqueiam à escrita a constituição de uma subjetividade outra? Desdobrada em heterônimos, a obra de Pessoa comportaria em si a justaposição de formas diversas de ver e compreender o mundo, mas o processo pelo qual este desdobramento se dá poderia ser tomado como anterior às formas constituídas das personalidades particulares, apresentando-se como uma disposição antidialética do pensamento. Privilegiando como ponto de partida os escritos do heterônimo louco e filósofo de Fernando Pessoa, António Mora, nosso intuito é analisar de que modo sua crítica à tradição metafísica ocidental, em ressonância com a filosofia francesa contemporânea de inspiração nietzschiana, pode se constituir como um intercessor capaz de dar a ver uma potência impessoal atuando entre a filosofia e a literatura, representada pelo verso de Alberto Caeiro: “a natureza é partes sem um todo”.

PALAVRAS-CHAVE:

Fernando Pessoa; Filosofia Contemporânea; Literatura Portuguesa; trágico; heteronímia.

ABSTRACT

Based on the suspicion that thought and its expression are not bound by a unique form, the present work makes use of Fernando Pessoa's writings to investigate by which way we could come to terms with a possible relation between philosophy and literature. What are the presuppositions that allow us to consider the heteronymical pessoan phenomenon as a tragic procedure of thought, or yet, how to detect, in the pessoan project, the place of a tragic clash between the condition that we embody, as a subject, and the processes that unveil, through writing, the constitution of an alternative subjectivity? Spread through different heteronyms, Pessoa's oeuvre could admit in itself the juxtaposition of diverse ways of seeing and comprehending the world, although the process by which this movement is activated could be taken as anterior to the finished forms of particular personalities, appearing as an anti-dialectical disposition of thought. Privileging as a starting point the writings of António Mora, the mad and philosopher heteronym of Fernando Pessoa, our aim is to analyze by which way its critique on the metaphysical Western tradition – through the resonance with contemporary French

philosophy inspired by Nietzsche – can constitute itself as a powerful intercessor that is able to foresee an impersonal power flowing through philosophy and literature, and which can be apprehended by Alberto Caeiro's verse: "nature is parts without a whole."

KEYWORDS:

Fernando Pessoa; Contemporary philosophy; Portuguese Literature; tragic; heteronymical.

A metafísica pareceu-me sempre uma forma prolongada da loucura latente.
(Bernardo Soares, *Livro do desassossego*)

Ao investigar elementos que colocam em tensão o filosófico e o literário em Fernando Pessoa, algumas coordenadas se apresentaram como incontornáveis. Tendo em vista sua despersonalização em diversos heterônimos que se apresentam como personalidades distintas de si mesmo, diferentes do autor que as criou, o poeta se permite analisar segundo a poética própria de cada heterônimo particular, levando em consideração o estilo de cada autor. Interessam-nos, no entanto, menos as características específicas a cada heterônimo do que aquelas que podem ser entrevistas quando se busca a ressonância entre eles, capazes de suscitar questões que dizem respeito tanto ao domínio da literatura como da filosofia.

A partir da suspeita de que o pensamento e sua expressão não se limitam a uma única forma, convém analisar, por meio de um recorte específico, de que modo podemos falar em uma filosofia trágica em Fernando Pessoa, enquanto um discurso que atesta a impossibilidade de se acerrar de um sentido último para a existência. Quais os pressupostos que permitem considerar o fenômeno heteronímico pessoano como um expediente trágico que diz respeito ao próprio pensamento, ou ainda, como entrever, no projeto pessoano, o lugar de embate – trágico, por excelência – entre aquilo que somos, enquanto sujeitos, e os processos que franqueiam à escrita a constituição de uma (ou várias) subjetividade(s)?

Inúmeras vias de entrada se fazem possíveis para esta análise. Privilegiamos, porém, as ideias de seu heterônimo filósofo, António Mora. Este curioso heterônimo só faria parte de um lugar marginal da obra de Pessoa, se levássemos a sério apenas seus escritos mais difundidos e circulados. Além de ter tido sua assinatura vinculada à direção de publicação nos planos para a edição da revista *Athena – Cadernos de reconstrução paga*, que conteria o núcleo da produção heteronímica de Pessoa, é interessante notar que Mora figurou pela primeira vez no universo pessoano como um personagem, um louco em um manicômio, no pequeno texto ficcional, que não se encontra datado no espólio, intitulado *Na Casa de Saúde de Cascaes*. Na condição de heterônimo, Mora

se posiciona como um pensador que busca explicitar racionalmente (i.é, por meio de um estilo proposicional e silogístico) toda a filosofia expressa de forma poética por Alberto Caeiro, heterônimo que, por sua vez, é considerado o mestre de todos os outros. Talvez não seja fastidioso lembrar uma menção feita pelo heterônimo Álvaro de Campos a António Mora, justamente em um texto dedicado a Caeiro. Neste relato, a que também nos voltaremos na conclusão do trabalho, Campos narra um encontro com aqueles heterônimos de Pessoa associados, cada um à sua maneira, com a continuidade ou renovação do paganismo, a saber, Alberto Caeiro, Ricardo Reis e António Mora. A passagem que destacamos nos interessa especialmente por se tratar de um momento em que Campos procura definir o filósofo entre eles:

O Antonio Mora era uma sombra com veleidades especulativas. Passava a vida a mastigar Kant e tentar ver com o pensamento se a vida tinha sentido. Indeciso, como todos os fortes, não tinha encontrado a verdade, ou o que para elle fosse a verdade, o que para mim é o mesmo. Encontrou Caeiro e encontrou a verdade. O meu mestre Caeiro deu-lhe a alma que elle não tinha; poz dentro do Mora peripherico, que elle sempre tinha apenas sido, um Mora central. E o resultado foi a redução a systema e a verdade lógica dos pensamentos instinctivos de Caeiro. (Pessoa, 2002, p. 119)

Apenas a descrição de Campos, definindo Mora como “sombra com veleidades especulativas”, já nos permitiria associar sua figura com a referência trágica, e com a propriedade do trágico de se oferecer ao pensamento enquanto categoria filosófica, especulativa. O ponto de partida de Mora será, portanto, a partir da obra de Caeiro, construir seu sistema filosófico, e por isso nos interessarão, em ressonância com elementos da filosofia contemporânea, algumas teses em que o filósofo explicita o cerne de seus estudos sobre a metafísica, diferenciando-se da tradição do pensamento ocidental. Mas o que existiria de tão potente em Caeiro para justificar sua mestria, e este ímpeto assumido por Mora de traduzir em sistema sua mensagem poética?

O filósofo português José Gil (1994, p. 15-32) analisou possíveis dificuldades deixadas em aberto por interpretações que buscaram encontrar em Pessoa um núcleo trágico fundamental¹. Uma delas residiria no caso Caeiro: em se tratando do heterônimo que não apresenta contradições, ou antes, que apresenta a resolução de todas as contradições, ele se aproximaria menos de um enquadramento trágico do que da própria negação da tragédia, que se realiza plenamente nos seus versos, onde a visão do homem

¹ Ainda que reconheça o grande número de estudos que procuram dar conta de vertentes trágicas na obra de Pessoa, Gil alerta para a pouquíssima frequência com que os termos “trágico” e “tragédia” aparecem em seus escritos, o que faz com que o filósofo português considere esta ausência como deliberada, como uma amostra de repugnância ou indiferença à questão que eles suscitam.

e a de Deus podem, enfim, se igualar,² ao não admitir separação entre pensamento e vida. Caeiro, com sua visão imediata da realidade, com suas sensações todas equiparadas ao pensamento, não apresentaria antagonismo de princípios. Se aceitarmos não haver propriamente momento trágico em Caeiro, ou seja, se não há, em Caeiro, um embate entre a *pessoa* que acreditamos ser e a *impessoalidade* que nos perpassa, o mesmo não pode ser dito de outros heterônimos, de modo que talvez seja possível analisar o fenômeno estético Fernando Pessoa como lugar onde se evidencia uma tragicidade imanente à linguagem e ao pensamento, denominada *heteronímia*: a possibilidade de cindir o Eu, dando vozes à potência impessoal expressiva e autônoma que subjaz às formas de representação, à dimensão a que Caeiro já teria acesso.

Desdobrando-se em heterônimos, Pessoa comportaria em si a justaposição de formas de ver e compreender o mundo. Mas o processo pelo qual este desdobramento se dá poderia ser tomado como anterior às formas constituídas das personalidades particulares, apresentando-se como uma disposição – trágica – do próprio pensamento. Não teria sido gratuita, portanto, a mestria atribuída a Caeiro, único heterônimo que teria conseguido se acercar da impessoalidade com a qual os outros dialogaram de forma indireta.

Será António Mora o sistematizador desta relação com uma dimensão impessoal, substrato da heteronímia, a que ele chamará de *Exterior*. Analisando, por meio da síntese desta potência entrevista em Caeiro, o mundo ocidental, Mora anseia pelo retorno da dimensão pagã, entendida como um atestado de saúde da humanidade, após um longo período de afastamento entre as sensações e o pensamento. Teórico de um suposto paganismo renovado, António Mora afirmou ser um verso de Caeiro a enunciação poética perfeita da substância absoluta deste novo modo de se relacionar com o mundo e as coisas:

Para nos dar a substância absoluta do paganismo, tinha Caeiro que ser mais grego que os gregos, mais puramente objectivista que elles. É-o. Nenhum pagão poderia ter escripto aquelle verso culminante de Caeiro, e, para mim, o verso culminante de toda literatura:

A Natureza é partes sem um todo. (Pessoa, 2002, p. 224)³

Esta observação, retirada de um livro de Mora destinado a ser uma introdução à obra de Alberto Caeiro⁴, traduz e enfatiza a admiração que, não só ele, mas também outros heterônimos como Campos e Reis, nutrem pelo mestre. O verso citado por Mora,

2 É possível enveredar por um estudo que coloque em tensão *O guardador de rebanhos* e a ontologia espinosana, na qual tudo que existe pode ser considerado uma modificação imanente de uma substância única (chamada por Espinosa de *Deus*), buscando investigar de que forma elementos dos dois modos de expressão, poético e filosófico, se aproximam, e dizem, ao fim, a mesma coisa.

3 Todas as citações retiradas desta obra foram reproduzidas mantendo a grafia original.

4 O livro, nunca publicado por Pessoa em vida, teve como título geral “Regresso dos Deuses”, e pode ser encontrado na íntegra na edição crítica, 2002, p. 175-246.

pertencente à obra magna de Caeiro, *O guardador de rebanhos* (Pessoa, 2005), encarna a constatação e a crítica de uma disposição detectável na história do pensamento ocidental, de subsumir as singularidades existentes no mundo, em seu estado aórgico, a uma totalidade ilusória que passa a ser legitimadora, detentora de ordem, além de se configurar como ontologicamente superior àquelas. Este verso e esta ideia nos permitem introduzir a temática do trágico e sua relação com o pensamento, circunscrevendo o problema que nos propomos a analisar em Pessoa.

Foi o filósofo contemporâneo Clément Rosset quem escreveu que “a história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desapareição das noções de acaso, de desordem, de caos.” (Rosset, 1989, p. 13). Trata-se de um luto de que, anacronicamente, as palavras de Anaxágoras seriam testemunhas: “No começo era o caos; depois vem a inteligência, que arruma tudo” (apud Rosset, 1989, p. 13). Estaria inaugurada, com Sócrates, Platão e todos os pensadores posteriores tidos como sérios e reputáveis, a história da metafísica ocidental, com a associação da atividade do pensamento à revelação de uma certa ordem, ao desvelamento de uma inteligibilidade presente nas relações que se pode destacar e nomear a partir da desordem, dos aspectos casuais da realidade.

O mundo exterior, tal como se percebe, em suas partes que se oferecem à sensibilidade, estaria destarte condenado a ser percebido à luz de um conjunto, ignorando estas mesmas partes ao integrá-las em uma unidade inteligível, ilusória, destacada de sua realidade imediata, possibilitando ao homem se acreditar independente dos processos que o constituem, ao levar em conta como instância primária uma abstração construída sobre o caos. A consciência, o mundo interior do sujeito, é tomada como ponto de partida do conhecimento, no momento exato em que marca sua diferença em relação ao objeto – exterior –, a ser conhecido.

A dimensão sensível, entendida como um duplo do real, seria considerada insatisfatória justamente por não poder jamais ser considerada superior, já que seus elementos se apresentam como incapazes de reproduzir a dimensão interior, inteligível, metafísica ou suprassensível, que os ordena e subjuga. Este movimento pode ser entendido como a passagem da percepção das multiplicidades presentes no mundo para a nomeação de uma unidade que as engloba e que passa a ter, na hierarquia ontológica, um estatuto de superioridade.

Em *O nascimento da tragédia*, Friedrich Nietzsche já discernira os pródromos deste percurso do pensamento ocidental, quando referiu a Sócrates o pioneirismo na instalação de uma representação ilusória, que se caracteriza por “aquela inabalável fê de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser” (Nietzsche, 1999, p. 93), com o intuito não só de conhecê-lo, mas também de corrigi-lo. A “tendência mundial” (Nietzsche, 1999, p. 93) à racionalidade, inaugurada com Sócrates, além de marcar a morte da tragédia, ignora a multiplicidade do real, entendida

como aparência, para erigir suas construções universais, tornando-se propriedade do homem socrático a fé na scrutabilidade da natureza. De acordo com Nietzsche, o homem socrático, protótipo do otimista teórico,

[...] atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões. (Nietzsche, 1999, p. 95)

Deste modo, a ilusão proporcionada pela metafísica tinha como meta a assunção de uma realidade perfeita, gratificante, em detrimento das imperfeições que podem, então – e só então –, ser percebidas no mundo. A história da filosofia só provaria “abundantemente que toda fabricação metafísica foi empreendida para aí alojar o objeto de um desejo, mesmo se ela não chegava a definir nem a pensar esse objeto” (Rosset, 1989, p. 43), tornado pensável graças à “relativa permanência de uma certa ordem”, que assegura, por sua vez, “a ilusória fixidez de um certo ser” (Rosset, 1989, p. 27). O niilismo, enquanto desejo de negar a vida em nome de um além, aparece, em Nietzsche, como pressuposto da metafísica, assim como Álvaro de Campos posteriormente expressará, em verso, algumas décadas à frente, quando afirmará ser a metafísica uma consequência de estar maldisposto (Pessoa, 1951, p. 257).

O embate entre o estágio anterior à compreensão socrática, lugar do caótico e do informe, e sua progressiva obliteração, pode ser pensado à luz dos dois princípios da tragédia trazidos por Nietzsche, a saber, o *dionisíaco* e o *apolíneo*. A partir das imagens de Apolo e Dioniso, Nietzsche pensa, em linhas gerais, o apolíneo como impulso voltado à individuação, à forma, à criação de aparências tendo em vista a medida, e o dionisíaco designando o acesso ao informe, à diluição da medida, possibilitando a (re)união com o todo da natureza, ao que ele chama de Uno-primordial. Por trás das formas (enganadoras) apolíneas, se estende o manancial dionisíaco que as perpassa.

Estes princípios pensados por Nietzsche nos ajudam a estabelecer a relação entre o trágico e o pensamento. Há que se notar que, quando falamos em trágico, estamos aludindo à interpretação filosófica, iniciada por Friedrich Schelling, de aspectos da tragédia, sobretudo daqueles elementos que dizem respeito ao mundo e aos homens de forma generalizante, como um tema que se descola dos aspectos poéticos, literários.⁵ À medida que considera a arte trágica como expressão apolínea do dionisíaco, o texto nietzschiano transfigura a investigação acerca da tragédia em uma ontologia trágica, a qual diz respeito à tensão que o mundo da ordem – apolíneo – sofre quando constata

5 O estudo de Roberto Machado (2006) detalha as questões próprias a cada pensador dedicado a pensar o trágico na modernidade.

seu não sentido, sua arbitrariedade, permitindo a irrupção do êxtase dionisíaco – que ensejamos entender aqui como a tensão impessoal do exterior –, que tanto pode levar, no mesmo movimento, à morte como à alegria, sendo esta última trazida pela consciência do retorno ao indiferenciado do mundo⁶.

Antônio Mora pensa que toda filosofia incorre em dois grandes erros, responsáveis por torná-la, de saída, um antropomorfismo: o erro de se atribuírem às coisas qualidades que provêm da nossa consciência, ou seja, de se analisar o exterior com categorias do nosso interior; e o erro – segundo ele, mais grave – que consiste em atribuir à consciência (como consciência absoluta, universal) qualidades particulares que seriam desdobradas de nossos corpos e psiquismos individuais, o que significa dizer: o erro de erigir o interior particular de cada um em uma ideia universal de interioridade.

Estas ideias são elencadas em um texto chamado *Introdução ao estudo da metaphysica* (Pessoa, 2002, p. 321-331), no qual ele busca apresentar quais seriam os seus princípios basilares. Interessa-nos, neste texto, a teorização do Exterior, que tornará possível, em relação com os pressupostos teóricos já traçados, pensar conceitualmente a relação que se estabelece na transposição do acaso, da sabedoria dionisíaca, silenciosa, impessoal, à ordem, à aparência, apolínea, pessoalizante.

Na argumentação de Mora, a suspensão de aspectos sensíveis associados ao conhecimento levaria a uma compreensão equivocada da Natureza. O equívoco residiria no fato de se operar uma redução na realidade, com a ilusão de querer encontrar, desta forma, seu funcionamento interno, a decifração de seu mistério. Sintetizando a ideia de uma tragicidade própria ao pensamento, Mora pode afirmar que “querer encontrar às cousas um intimo sentido, uma ‘explicacao’ qualqué é, no fundo, querer simplifical-as, querer pol-as n’um nível em que caiam sob um sentido só.” (Pessoa, 2002, p. 322). Esta parece ser, em linhas alheias ao verso, o cerne da intuição de Alberto Caeiro.

O antropomorfismo que ele destacara como erro da filosofia tem relação direta com esta presunção de projetar uma totalidade particular – como aquela que nos acreditamos ser, enquanto indivíduos –, no mundo exterior e na realidade, passando a entendê-los como uma totalidade real, mas que não passaria, no fundo, de uma idealização. De acordo com Nietzsche, que já havia denunciado certos antropomorfismos no homem, o caráter geral do mundo “é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (Nietzsche, 2004, p. 136). Também para Mora, “o mundo-

6 Embora ainda utilize a noção de indiferenciado para designar uma fusão mística ou ascética ao Uno-Primordial, comparável à Vontade schopenhaueriana, no desenvolvimento posterior de suas ideias, Nietzsche se afastará desta ideia para pensá-la enquanto relações imanentes de forças. De acordo com Nabais (1997, p. 104), “no universo da força existe uma continuidade essencial entre todas as suas formas, que permite que elas se possam metamorfosear continuamente umas nas outras. No entanto, esse contínuo não pode ser um todo indiferenciado”, já que apresenta modificações e diferenças de intensidade.

exterior é real como nos é dado. As diferenças que há entre minha visão do mundo e a dos outros é uma diferença de *systemas nervosos*. Os *systemas nervosos* são parte d'essa realidade exterior [...]". (Pessoa, 2002, p. 321). A materialidade do real que Mora analisa não admite resquícios de quaisquer idealismo ou espiritualismo que venham a legitimá-la.

É desta forma que Mora se mostra em total consonância com os elementos do trágico pensados por Nietzsche, chegando até a afirmar que “a tendência espiritualista ou idealista é uma incapacidade de arcar de frente com a complexidade da Natureza. Querer simplificar a Natureza é querer ter d'ella uma opinião de invertebrado” (Pessoa, 2002, p. 322). Ou seja, tais tendências se mostram como sintomas de uma incapacidade de aceitação do real, de aprovação da vida, gerando toda sorte de ressentimento.

Se a ideia de um conjunto abstraído da matéria, do Exterior, pode ser considerada como projeção de uma característica da consciência, do Interior, então a tensão instaurada entre o Exterior e o Interior nas investigações metafísicas de Mora culminaria em uma antinomia que levaria a metafísica ao seu equívoco. De acordo com Mora, o Exterior “só podia ser dado como Exterior se alguma coisa o desse como tal” (Pessoa, 2002, p. 326), de modo que, sem o Interior, não poderia haver qualquer ideia do Exterior. De acordo com ele, a consciência, ao se desenvolver, afasta-se de suas formas impessoais, presentes na criança e no instinto, para se tornar cada vez mais interiorizada, individualizada, capaz de criar pensamento do tipo especulativo que, por sua vez, possibilita a metafísica, e com ela a distinção entre conhecimento e vida.

Só é possível estabelecer, portanto, a distinção entre os termos em jogo, quando se opera um afastamento daquilo que nos é imediato, quando cultivamos o Interior. Esta fórmula da anterioridade da relação diante dos termos se mostra como saída afirmativa à negação da concepção dialética, na qual só se é possível considerar um termo como contraditório quando se reconhece o outro enquanto negação do primeiro. Na concepção dialética, parte-se da negação, e não da afirmação da particularidade, da diferença que subsiste independentemente de qualquer conjunto que venha a aglomerar termos e definir seus critérios de oposição.

Antes de apontarmos a possível solução trágica de António Mora, que nos reenviaria ao problema da heteronímia, convém analisar ainda um último aspecto da relação entre o trágico e o pensamento, a partir da relação entre aquilo que Mora pensa como elemento irreduzível do pensamento, com o que Rosset define como o caráter impensável do trágico.

De acordo com Clément Rosset, o trágico se define pelo

[...] caráter impensável – em última instância – do que existe, quaisquer que sejam a estrutura e a organização. O trágico é isso que não se pensa (não há “leis do trágico”), mas também isso a partir do que todos os pensamentos são – a um certo nível – revogados. (Rosset, 1989, p. 121)

Esta definição, que desdobra em um sentido próprio a ideia do trágico, é o resultado de uma investigação (a que ele denomina *lógica do pior*⁷) acerca de seu escape à racionalização, que tem como base principal o vínculo do trágico à ideia de acaso, destituindo o pensamento de qualquer pretensão metafísica. Segundo ele, desde os gregos até hoje, o que se exprime na tragédia são variações do tema do acaso, onde em cada expressão particular diversos papéis e desdobramentos são efetuados⁸.

O papel destinado àquilo que se propõe como filosofia trágica, em Rosset, seria o da recusa à ideia de sistema, que por sua vez caracterizaria as filosofias não trágicas, preocupadas em constituir-se de forma consistente, almejando um sucesso na tarefa de descrever a ordem do mundo e das coisas. Os pensadores trágicos, afeitos ao fracasso, seriam aqueles que desconfiariam do pretenso sucesso da metafísica, por se apresentar como uma ordenação sistemática instaurada *a posteriori* ao estado primeiro do mundo e, portanto, passível de ser considerada inútil e empobrecedora, já que queimaria a potência do acaso presente no estado anterior à ordem, anterior ao acréscimo redutor.

Se, antes das tentativas de se entender o mundo por meio de sistemas que o ordenam ao esquadrihar o escopo do pensamento e da ação, nos deparamos com o disperso, o caótico, um estado caracterizado pela descontinuidade, o que marcaria a tarefa filosófica seria a passagem deste estado descontínuo ao contínuo. Tal passagem, portanto, pode ser entendida como uma intervenção artificial que se opera na dispersão casual das coisas, fazendo com que estas se combinem em conjuntos que serão posteriormente tomados como o estado primeiro, e que, como vimos, ao apresentar o acaso já trabalhado, modificado, permaneceriam em *déficit* com ele.

O filósofo trágico, para Rosset, renunciaria a este inútil empobrecimento que teria levado ao sucesso almejado pelos sistemas da filosofia tradicional. Sendo uma espécie de *terrorista da filosofia*, ele apostaria em um lugar em que o acaso não fosse substituído em decorrência de uma ordem qualquer, mas onde ele pudesse se conservar em estado puro. Equiparada a um ato destruidor e catastrófico, a filosofia teria por propósito dissolver a ordem aparente com o intuito de “privar o homem de tudo aquilo de que este se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça” (Rosset, 1989, p. 14). Desse modo, os filósofos trágicos, no lugar de estabelecerem algum tipo de caminho ideal rumo à salvação, teriam por alvo a tarefa de pensar o pior, aquilo que retira toda segurança de base ilusória.

7 O uso do termo “lógica” tem como objetivo a designação do caráter filosófico do trágico, voltado àquilo que existe enquanto saber silencioso, e que deve, portanto, ser trazido ao discurso, enquanto o termo “pior” designa o trágico mesmo, enquanto incapacidade do pensamento para pensar em termos universais. Ver Rosset, 1989, p. 20 e 30.

8 Logo em seu primeiro livro, em 1960, Clément Rosset recusa associar seu projeto a uma interpretação do trágico, já que, para ele, o trágico seria, por definição, uma súbita recusa a toda ideia de interpretação. (Rosset, 2003, p. 7).

Tendo em vista essa concepção da atividade filosófica em sua vertente trágica, António Mora se enquadra adequadamente como um de seus praticantes, ao colocar em jogo uma certa definição de pensamento que desestabiliza a ordem com a qual se acreditava trabalhar ao longo da história da filosofia, admitindo ainda seu assentamento em erros que demonstram o caráter isolado, particular – antropomórfico – da atividade filosófica não trágica. Para que qualquer tipo de certeza possa advir, faz-se necessário que o pensamento se assente em sólidos fundamentos, já que, para Mora,

O pensamento deve partir d'aquillo que encontre irreductivel. Ora o irreductivel será aquillo que elle seja incapaz de pensar, de analysar. Incapaz de analysar mesmo falsamente, incapaz de por um lado ou por outro, com mãos, alavanca ou tenaz, levantar-o ou mover-o. (Pessoa, 2002, p. 327)

Estas reflexões preliminares levam o filósofo a apostar no “fenômeno da individualidade” como o elemento irreduzível do pensamento. Diríamos que neste ponto é possível enveredar na investigação sobre esse elemento irreduzível a partir da ideia de acaso, já que Mora parece perceber como impasse, na própria definição do pensamento, a singularidade do indivíduo, que o impossibilita de construir ou buscar um princípio geral que sirva como ponto de apoio para definir ou pensar sua natureza.

De acordo com Clément Rosset, existe um tipo especial de acaso que se relaciona diretamente ao pensamento, por se associar com a totalidade do que existe, anterior às definições e construções racionais, totalizantes. Este acaso, chamado por ele de *acaso original*, ou *constituente*, define todo o campo do pensável, pois não admite uma natureza prévia sobre a qual se desenrolariam acontecimentos imprevisíveis (característica de outro tipo de acaso, denominado *acontecimentual*). O acaso constituinte designa antes o caráter produtivo que pode gerar qualquer natureza posterior, mantendo-se como fiel daquilo que posteriormente poderá ser reconhecido como natureza (Rosset, 1989, p. 94-95). Para que uma ideia de natureza fosse reconhecida, seria preciso fixar, previamente às singularidades de que a realidade é feita, o acaso em algum ponto de apoio, para que este atuasse de forma limitada a partir de alguma realidade ou instância que garantiria às supostas naturezas algum princípio que transcendesse os elementos de que, na realidade, elas são feitas, como nos explica Rosset:

Ora, o pensador do acaso afirma que “o que existe” é exclusivamente constituído de circunstâncias; que os conjuntos relativamente estáveis que trazem, por exemplo, o nome de homem, de pedra ou de planta representam certas sedimentações de circunstâncias que têm por acaso, por um feliz (ou infeliz) concurso, resultado na organização de generalidades casuais e instáveis (tão casuais e instáveis quanto cada uma das singularidades das quais são constituídas); sedimentações que somente a brevidade – em todos os sentidos da palavra – de uma perspectiva humana permite encarar como generalidades, conjuntos, naturezas. (Rosset, 1989, p. 100)

Cabe destacar que a ideia de natureza é substituída, no pensamento trágico trazido por Rosset, pela noção de convenção, sendo tudo que existe não de ordem natural, mas convencional. A rejeição da ideia de natureza, portanto, implicaria a rejeição da noção de ser, pois, se a realidade não oculta qualquer natureza, “como definir aquilo que existe e que não é, em nenhum caso, natureza?” (Rosset, 1989, p. 102). Ecoando os escritos de Mora, Rosset considera que a resposta teria que ser, por definição, o *indefinível*. A dupla rejeição é ainda valorizada se aproximada da reflexão operada por Nietzsche, remontando à noção de *ser* para denunciar a pretensão de poder que existe na naturalização da função predicativa da linguagem, afirmando que, “de fato, nada até agora teve mais ingênua força persuasiva do que o erro do ser, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós falamos!”. (Nietzsche, 1974, p. 339)

A tarefa dos pensadores trágicos torna-se, portanto, a recusa em atribuir existência ao que é passível de definição, ou, se quisermos, de nomeação. Devem ser recusados todos os produtos do ato de nomear, visto que ele se configura como o ato mesmo de definição de uma natureza, uma vez que se provou que nenhuma natureza, de fato, existe, ou ainda, que o que existe é precisamente *nada que se possa definir*⁹.

É por associar o acaso à ontologia, por pensá-lo como original, como elemento irreduzível a partir do qual o pensamento e a realidade podem se dar, que a ideia de natureza logra, enfim, se dissolver. É também assim que Rosset nos fornece a teoria que envolve a tentativa teórica de António Mora de traduzir, por sua vez, o pensamento poético de Alberto Caeiro, resumida no verso “a natureza é partes sem um todo” (Pessoa, 2005, p. 74), em uma obra que pretendeu ser, como o título literalmente o afirma, uma introdução ao estudo da metafísica.

Ora, a metafísica comporta uma distinção, se seguirmos seu sistema à risca: a distinção entre o conhecimento e a vida, que buscamos analisar, à luz de elementos do pensamento de Nietzsche e de Rosset acerca da relação entre trágico e pensamento. Voltando-se à especulação, ao seu interior, percebe-se que o homem desloca suas próprias características para compreender aquilo que o rodeia, agregando a diversidade do real em conjuntos, totalidades que passam a ser detentoras da essência de cada singularidade contida no todo.

Ainda de acordo com Mora, ressoando o verso de Caeiro,

9 A filosofia sofista é considerada por Rosset como a primeira filosofia trágica, na figura de Górgias, que escreveu o *Tratado do não-ser ou da natureza*. Vale lembrar, no entanto, a anterioridade literária do pensamento trágico, trazida por Rosset na bela referência a Homero, considerando Ulisses como aquele herói épico que teria simbolizado anacronicamente o filósofo sofista, precisamente pelo fato de recusar portar um nome, uma definição, na passagem da *Odisseia* em que ele astuciosamente afirma que seu nome é “Ninguém” ao Ciclope Polifemo.

*Não há mundo no seu conjuncto. Não há systema do Universo. Há objectos exteriores apenas, a somma dos quaes nunca constitue um todo, porque a idéa de todo (1) ou é a d'um todo vago e indefinido, e nesse caso é transposta do nosso espirito – que assim forçosamente se concebe a si – para o exterior, (2) ou é a d'um todo intuido, e isso é o todo de qualquer objecto material, e essa idéa não se pode aplicar ao universo sem que o universo fique ipso facto dado por *um objecto*, visivelmente tal, e elle não o é na sua (supposta) totalidade. A abstracção é uma operação psychica que cria, para nossa análise, falsas entidades a que chamamos pensamentos abstractos. Dar ás cousas exteriores os attributos dos pensamentos abstractos é applicar falsamente uma cousa já de si falsa. (Pessoa, 2002, p. 292)*

O que seria, de fato, a heteronímia, se nos autorizarmos a ampliar esta teoria ao procedimento pessoano?

Já vimos que a heteronímia designa uma multiplicidade de nomes, de definições. Mas não se caracteriza somente por esta propriedade. Ao referir-se ao uso de nomes para designar produções marcadas por diferenças próprias a cada um deles, o procedimento, como investigamos, perde suas características notadamente voltadas à teoria da literatura para se oferecer à compreensão filosófica e conceitual, no mesmo percurso e da mesma forma que a teoria da tragédia pôde admitir em relação ao trágico. Ainda neste paralelismo, talvez possamos afirmar que a heteronímia se coloca do lado do acaso, apresentando esta dimensão, da tensão dionisiaca, como anterior em relação às construções apolíneas que possibilitarão, no entanto, sua expressão própria, sem uma ideia de separação de instâncias.

O infinito, o informe, o dionisiaco, expressa-se pela tensão imposta ao finito, ao formal, ao apolíneo. Neste sentido, compreender a heteronímia a partir daquilo que ela não é, ou seja, em oposição à identidade do autor que teria domínio sobre este procedimento, seria manter-se no jogo dialético ao qual ela se furta. O antagonismo “eu x outro” é substituído pela dimensão que antecede e condiciona qualquer oposição, pela pura e exclusiva impessoalidade, ou enfim, pela própria heteronímia, considerada já como anterior e copartícipe ao aparecimento dos nomes, e não apenas dos nomes daqueles heterônimos vinculados ao poeta, mas permitindo um pensamento acerca do próprio ato de nomear em geral.

Regulando as diferenças em uma totalidade representativa, admitindo como definível uma identidade específica, geral, a nomeação é capaz de definir uma natureza e, portanto, ignorar o acaso, a dimensão impessoal que é indefinível e constitui aquilo que se tem por definido. É desta forma que Pessoa pode se colocar como um artista trágico, pois, no lugar de perceber-se como alguém que se desdobra em outros, percebe de fato, por meio do desdobramento, o caráter convencional de sua própria identidade. É por isso que ele mesmo, Fernando Pessoa, pôde considerar Alberto Caeiro como o mestre, pois o próprio Pessoa já se confunde com os caracteres daquele que o teria como súdito.

Se a “natureza é partes sem um todo”, isso ocorre porque o próprio nome (ou o nome próprio) atribuído ao fenômeno estético Fernando Pessoa é, nos termos do trágico

analisados por Rosset, uma generalidade, uma convenção, separada da dimensão impessoal – e cruel – do real, com vias a se adequar ao mundo que possui suas regras e ordenações. Se compreendêssemos o mundo em seu caráter inapelável, não submetido a instâncias exteriores, cada heterônimo encarnaria, portanto, um modo diverso de senti-lo e expressá-lo.

REFERÊNCIAS:

- GIL, José. *O espaço interior*. Lisboa: Presença, 1994.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.
- NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: _____. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores.)
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PESSOA, Fernando. *Obras de António Mora*. Edição crítica de Fernando Pessoa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002. (Série Maior, v. VI.)
- _____. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 1951.
- _____. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Trad. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- _____. *La philosophie tragique*. Paris: PUF, 2003.

MINICURRÍCULO:

Doutor em Literatura Comparada pela UERJ, mestre em Literatura Portuguesa pela UERJ, bacharel e licenciado em Filosofia (UFRJ). Produtor cultural da Casa da Ciência da UFRJ e professor substituto do Departamento de Teoria e História da Arte do Instituto de Artes da UERJ. Organizador do livro *Ciência em foco: o olhar pelo cinema* (Garamond, 2008). Atua na interface entre a filosofia, a arte e a literatura, com ênfase em autores modernos e contemporâneos.