

ADOLFO CASAIS MONTEIRO E A FILOSOFIA LATENTE DA NOVA POESIA PORTUGUESA: COMO SITUAR FERNANDO PESSOA ENTRE SEUS PARES?*

ADOLFO CASAIS MONTEIRO AND THE LATENT PHILOSOPHY OF THE NEW PORTUGUESE POETRY: HOW TO PLACE FERNANDO PESSOA AMONG HIS PEERS?

Wanderley Dias da Silva**

RESUMO

Este artigo busca refletir sobre o ‘problema da unidade’ elaborado por Adolfo Casais Monteiro na sua tarefa, propedêutica, de situar Fernando Pessoa entre seus pares – Antero de Quental e Teixeira de Pascoaes – e junto à nova dimensão da poesia portuguesa. Para tanto, insiste Monteiro, primeiro precisamos demonstrar que existe uma *filosofia latente*, um *nexo comum*, que permeia os pensamentos desses autores – e nisso consiste o ‘problema da unidade’. A reflexão é, todavia, suscitada pela declaração de um outro pensador, igualmente arrebatado pela genial obra de Fernando Pessoa, a saber, Eduardo Lourenço, que, certa feita, afirmou que custava-lhe imaginar que alguém poderia um dia falar melhor de Pessoa do que ele mesmo. Em suma, provocado pela argúcia de Lourenço, a investigação busca, no próprio Fernando Pessoa, uma resposta para o problema da unidade colocado por Casais Monteiro.

PALAVRAS-CHAVE: Casais Monteiro; Fernando Pessoa; Hegel; poesia portuguesa.

ABSTRACT

The article seeks to reflect on the ‘problem of unity’ elaborated by Adolfo Casais Monteiro in his propaedeutic task of placing Fernando Pessoa among his peers – Antero de Quental and Teixeira de Pascoaes – and within the new dimension of Portuguese poetry. To accomplish that, though, insists Monteiro, we first need to demonstrate that there is a *latent philosophy*, a *common nexus*, which permeates the writings of these authors – and this is what the ‘problem of unity’ consists of. The reflection is, however, prompted by the statement of another thinker, equally enthralled by the brilliant work of Fernando Pessoa, namely Eduardo Lourenço; who, on one occasion, stated that it was hard for him to imagine that someone could one day speak better of Pessoa than himself. In short, provoked by Lourenço’s astuteness, the investigation seeks, in Fernando Pessoa himself, an answer to the problem of unity posed by Casais Monteiro.

KEYWORDS: Casais Monteiro; Fernando Pessoa; Hegel; portuguese poetry.

* Projeto financiado por fundos nacionais portugueses por meio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Instituto Público (FCT – IP). Artigo recebido em 05/03/2023 e aprovado para publicação em 01/06/2023.

** Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Leuven (KUL). Investigador Doutoral na Universidade do Porto, Portugal. ORCID: 0000-0002-2246-9948 (Portugal). E-mail: wanderley.diasdasilva.teacher@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O nome de Adolfo Casais Monteiro torna-se incontornável perante uma referência aos estudos sobre a obra de Fernando Pessoa. E seus textos¹ dedicados ao Poeta têm como sinal distintivo não somente a eleição de Pessoa como figura suprema e mestre, mas, sobretudo, a preocupação de situá-lo ao lado dos seus pares – Antero de Quental e Teixeira de Pascoaes, designadamente – na mais alta linha de cumes da nova poesia portuguesa.

Contudo, para isto, insiste Monteiro, primeiro precisamos demonstrar que existe, de fato, um “nexo particular entre a poética” desses autores. Só assim, estaria, enfim, “aberto o caminho para se poder tentar uma determinação dos valores fundamentais” da nova poesia portuguesa, a determinação de uma “unidade que ligue entre si” essas “mais altas expressões atingidas pela nossa poesia, [e] duma unidade que defina essa poesia, já não só em termos de grandeza individual [desses] poetas, mas [sim] como afirmação dum fundo comum, duma filosofia latente, dum sentido coerente” (MONTEIRO, 1985, p. 51f).

Vemos aqui como Casais Monteiro põe em relevo o que podemos chamar de *problema da unidade*. E só a resolução, ou ao menos alguma consideração, desse problema pode levar-nos a uma melhor noção da nova dimensão da poesia portuguesa e, portanto, do lugar de Pessoa nessa dimensão. Então, em síntese, a dificuldade fundamental colocada por Casais Monteiro é esta: Qual o ‘sentido coerente’, o ‘nexo particular’, o ‘fundo comum’, ou ainda, a ‘filosofia latente’² que permeia e trespassa as obras poéticas de Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, e Fernando Pessoa?

Todo esse contexto representa a principal das razões que estimulou a ousadia de se abordar o problema da unidade nesta presente reflexão. Essa ousadia é, todavia, suscitada por uma declaração de outro pensador igualmente arrebatado pela genial obra de Fernando Pessoa, a saber, Eduardo Lourenço (1993, p. 9), que afirma que custava-lhe “imaginar que alguém possa um dia falar melhor de Fernando Pessoa do que ele mesmo”. Logo, provocado pela percepção de Lourenço, busco uma resposta, no próprio Pessoa, para o problema da unidade elaborado por Monteiro. Para tal propósito, o presente texto divide-se em duas partes. Primeiro, apresento o

¹ Dentre os quais se destacam *Fernando Pessoa e a crítica* (1952), *Fernando Pessoa, o insincero verídico* (1954), e *Estudos sobre a poesia de Fernando Pessoa* (1958/1985).

² Todos termos congruentes empregados por Monteiro para designar o mesmo fenômeno.

objeto de estudo: o problema da unidade. Segundo, exponho a resposta direta de Pessoa à questão.

1 CASAIS MONTEIRO E O PROBLEMA DA UNIDADE

No ensaio “Uma nova dimensão da poesia” – primeira parte da obra *A Poesia de Fernando Pessoa* (MONTEIRO, 1985, p. 49-58), uma espécie de propedêutica ao problema da unidade – lemos, de início, a seguinte afirmação de Monteiro (1985, p. 51):

Nas mais altas linhas dos cumes de nossa poesia, as altitudes assinaladas por quatro poetas formam entre si uma cadeia distinta e, com as figuras subsidiárias que as prolongam, se lhes poderia chamar, usando ainda o vocabulário geográfico, um verdadeiro sistema orográfico. E tal “sistema”, com maior relevo o revemos recortar-se sobre a paisagem geral da nossa literatura se atendermos a que esses quatro dos maiores que têm nascido entre nós: Camões, Antero, Pascoaes e Fernando Pessoa.

Sublinho, antes de mais nada, a preocupação de Monteiro de articular uma lista que, sem embargo das diferenças individuais, supõe, pelo menos, o acordo geral quanto ao lugar de Luís de Camões numa lista dos maiores poetas da língua portuguesa de todos os tempos. Mas essa convicção vai redundar não apenas no reconhecimento da investigação sobre os valores da nova poesia portuguesa, como de qualquer consequente afirmação do “nexo particular”, da “filosofia latente” – quer dizer, duma unidade – “que ligue entre si as mais altas expressões atingidas pela nossa poesia”. Ou seja, apesar da referência a Camões, o objetivo de Monteiro é, explicitamente, afirmar o “fundo comum” da *nova* dimensão da poesia portuguesa, designadamente das poesias de Quental, Pascoaes e Pessoa. Essa nova poesia, afinal, revela-se “naquela região em que se poderia chamar talvez de ‘transumano’ – essa região em que a poesia, sem, todavia, abandonar a expressão do propriamente humano, lhe busca, contudo, um prolongamento para além da vida imediata, e a cada momento anseia por um *mais* transcendente” (MONTEIRO, 1985, p. 52).

Difícil imaginar Monteiro interpretar o ‘classicismo’, o ‘idealismo do amor’ e o ‘antropocentrismo’ do autor d’*Os Lusíadas* como uma ‘expressão de uma transcendência na imanência’ – característica fundamental, como ressalta acima, da nova dimensão da poesia portuguesa. Portanto, do exposto, reitero: a presença de Camões na lista é uma questão de lógica temporal: Camões foi o ‘primeiro maior’ poeta da língua portuguesa, ponto. Mas que, ao procurar “uma determinação dos valores fundamentais da poesia portuguesa” e a “afirmação de um fundo

comum” – que não é senão a característica fundamental de ser poesia que se revela no transumano, “sem, todavia, abandonar a expressão do propriamente humano” (1985, p. 52) – Monteiro está a referir-se exclusivamente às poesias dos ‘novos’ poetas portugueses: Quental, Pascoaes e Pessoa.

Sabendo isso, resta-nos o problema de “enfim tentar uma determinação da filosofia latente da (nova) poesia portuguesa, já que não se baseia apenas sobre vagas afinidades, sobre vagas constantes que deixam, todavia, intacto o mistério duma possível unidade”. Unidade essa que ligue entre si três das mais cultas expressões atingidas pela poesia portuguesa, e defina essa poesia “não mais em termos da grandeza individual de cada um desses poetas”, mas como a afirmação de algum laço supratemporal (MONTEIRO, 1985, p. 52).

Mas, ressalto, é tão-só no nível propedêutico que Monteiro esboça esse problema da unidade. O crítico e poeta português não soluciona o problema, e justifica-se afirmando que a análise “reclamaria grande desenvolvimento e, em primeiro lugar, provas.” E admite que seu objetivo não era “provar nada, mas, ao falar de Fernando Pessoa, começar por o situar, coisa que ainda não foi tentado, ao lado dos seus pares” (1985, p. 53).

Como a resposta – tal como aliás a pergunta – não é de fácil recorte especulativo, e exige desenvolvimento e provas, recorro, por questão metodológica, ao próprio Fernando Pessoa que, inúmeras vezes, pretendeu reconhecer o elemento dessa união. Resta-nos, portanto, começar a decifrar o que, segundo Pessoa, seria o conúbio entre ele próprio, Quental e Pascoaes.

Contudo, devo advertir que Monteiro não foi alheio ao fato de que tanto Pessoa quanto Pascoaes pretenderam “reconhecer-se como participantes dum fundo comum”. Não obstante, insiste o crítico, ambos os poetas “[...] ao procurarem um fundo comum da poesia portuguesa, foram levados, como era aliás natural, a acentuar mais o que lhes era peculiar a eles próprios e aos seus contemporâneos do que tais laços supratemporais”³. O crítico ainda ressalta um outro problema. Situar Pessoa entre seus pares torna-se particularmente difícil, sobretudo por causa das várias vozes, da heteronímia, o *problema da despersonalização* e, portanto, o problema da totalidade de sua obra. E reclama que, a partir desses rótulos, que comumente atribuía-se a Pessoa, acreditava-se que o poeta era “de facto tão particularmente diverso que até hoje quase só

³ Para não alargar, no momento, a análise do problema da unidade, não pretendo tratar da visão de Pascoaes quanto a esse fundo comum. Convoco apenas as referências do próprio Fernando Pessoa ao tema.

se tem falado do que o diferencia, como se nada o pudesse aproximar de quaisquer outros poetas” (MONTEIRO, 1985, p. 53).

Qual é, então, o segredo de Fernando Pessoa? Eis a pergunta derradeira que delinea o restante da análise de Monteiro (1985, p. 56), focada, a partir daqui, na genialidade estética, “profundeza de inteligência”, e “ímpiedosa lucidez” do Poeta.

Alguns dos (tantos) segredos de Pessoa, diz-nos Monteiro, foi ter transformado seu pensamento em emoções, ter sensibilizado o cérebro, ter dado raízes de existência ao absoluto. E, portanto, “que importa quanto se contradigam os vários heterônimos, se ao fim nos resta uma impressão de totalidade?” Totalidade essa que resume-se no fato de que “toda a obra de Fernando Pessoa é uma busca da realidade para lá das formas passageiras da aparência”. É verdade, nessa incessante busca pela *transcendência na imanência*, “de facto como que resumindo em si todos os caminhos, Fernando Pessoa se nos apresenta ao mesmo tempo como clássico e como moderno, ora é um céptico ora um místico, [ora] cabem dentro dele um materialista, um espiritualista e um panteísta”. Todavia, ainda assim, Fernando Pessoa nos deixou “ao fim uma impressão de totalidade. Logo, o que nos importam as contradições aparentes?” (MONTEIRO, 1985, p. 57).

Onde estará, então, essa unidade? Monteiro insiste que “por certo não está na conciliação das várias atitudes manifestas declaradamente por ele [Pessoa] e por cada um dos seus heterônimos que irei buscar essa unidade.” Também não pode estar por certo nas afirmações do Poeta, ou sequer em uma das várias filosofias que poderíamos extrair de cada um desses “compartimentos” de sua obra. Mas “num mais íntimo recesso, não confessado expressamente, não traduzido em seus versos e poemas.” De fato, essa “unidade está na própria estrutura de qualquer dos sentidos da sua obra”, como uma “cadeia ininterrupta de esforços para estabelecer o contato do homem com o universo” (MONTEIRO, 1985, p. 57). E mais, numa defesa da superioridade (filosófica) da ‘interpretação’ em lugar da ‘explicação’, Monteiro (1985, p. 51) recusa qualquer “procura de ‘causa exteriores’ e de explicações de fora para dentro”, que serviria “unicamente para aumentar as zonas de ignorância, e fornecer ilusórias satisfações ao nosso desejo humano de ver claro”.

Posto tudo isto, o que me interessa a seguir é saber o que Pessoa por ele mesmo fez questão de ressaltar sobre a filosofia latente que admite colocar, como queria Monteiro, Pessoa ao lado, senão de Camões (coisa que Pessoa mesmo não fazia questão), ao menos ao lado de Quental e de Pascoaes.

2 FERNANDO PESSOA E O PROBLEMA DA UNIDADE

Sem delongas, segundo o próprio Fernando Pessoa, a ‘filosofia latente’, o ‘nexo particular’, o ‘fundo comum’, enfim, que torna possível a determinação da unidade da nova dimensão da poesia portuguesa – sobretudo as poesias de Quental, Pascoaes e do próprio Pessoa – nada mais é que uma certa *orientação metafísica* peculiar que o próprio Pessoa batizou de *transcendentalismo panteísta*, ou, ainda, *panteísmo transcendentalizado*. Essa orientação filosófica seria, de fato, a prova última de toda “anti-tradicionalidade” e da “absoluta originalidade” da nova poesia portuguesa (PESSOA, 1980, p. 45).

Contudo, deve-se notar que, embora o panteísmo transcendentalizado fosse marca basal das poesias de Quental e Pascoaes – de fato, o fenômeno metafísico definia, segundo Pessoa, a marca essencial de uma nova dimensão da poesia europeia que surgia, e tinha raízes lusitanas –, o fenômeno metafísico somente revelar-se-ia em sua forma completa, ‘muito em breve’, na obra do próprio Fernando Pessoa.

E mais, não havia nada de misterioso quanto à natureza e à origem da filosofia latente que, ainda segundo Pessoa (1980, p. 45), alimentava o ‘transcendentalismo panteísta’ da nova poesia portuguesa; pois já havia “um exemplo único e eterno” desse panteísmo transcendentalizado no campo filosófico, especificamente, naquela “catedral do pensamento – a filosofia de Hegel”.

Então, a filosofia latente que unia as obras dos maiores poetas da nova poesia portuguesa era uma certa orientação metafísica (*panteísmo transcendentalizado*); e cuja origem filosófica encontrava-se na filosofia de Hegel.

Eis, portanto, de maneira sucinta, a resposta de Fernando Pessoa ao problema da unidade colocado por Monteiro. São esses pontos, à vista disso, que precisamos analisar. Porém, antes de considerar os elementos hegelianos, carece primeiro entender o que Pessoa quer dizer com panteísmo transcendentalizado; e, segundo, de que forma ele chega a todas essas conclusões, por vezes controversas.

Para a análise do percurso de Pessoa ao panteísmo transcendentalizado e, conseqüentemente, a Hegel (como *filosofia latente* da nova poesia portuguesa), tomo como principal universo textual o artigo *A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico*. Nesse texto Pessoa retoma uma tese já articulada, todavia parcialmente, em outro ensaio crítico,

intitulado *A nova poesia portuguesa sociologicamente considerada*. E eis a tese inicial de Pessoa (1980, p. 45): “Qualquer fenômeno literário – corrente, ou grupo, ou individualidade – é susceptível de ser considerado sob três aspectos e sob três aspectos tem de ser considerado para ser completamente compreendido. Esses três pontos de vista são os psicológicos, os literários e os sociológicos.”

Então, segundo Pessoa, se quisermos evitar a redução crítica, um fenômeno literário deve ser considerado sob uma perspectiva triangular. Essa tríplice análise deve ainda ter em consideração que “a alma de uma época está em todos os seus poetas e filósofos, e em nenhum; é por isso que é em todos e em nenhum que a nossa análise se encontra obrigada a procurá-la” (PESSOA, 1980, p. 45).

Curiosamente, na primeira análise (sociológica), Pessoa não expõe essa tese e, se comparada à segunda análise (psicológica), logo se nota que, no primeiro artigo, Pessoa tampouco desenvolve seus argumentos de forma elaborada. E mais, um suposto terceiro artigo – possivelmente intitulado *A nova poesia portuguesa sob seu aspecto literário* – parece nunca ter sido publicado. Mas para o escopo deste trabalho, nada disso importa; já que a análise psicológica de Pessoa é compreensiva, e perpassa as questões sociológicas e literárias. Ou seja, o ensaio que é foco aqui já nos oferece a tal tríplice análise completa; evitando-se assim, como queria Pessoa, uma redução crítica.

E segundo, e talvez mais importante, o ponto fundamental de Pessoa não é a tese inicial supracitada; mas sim a ideia de que, mesmo perfazendo uma tríplice análise, seguindo a linha evolutiva da poesia *qua* poesia, continuamos perplexos quanto à verdadeira dimensão e característica fundamental da nova poesia portuguesa; e que, no final:

[...] a única imediata constatação que [essa tríplice] análise pode sem custo fazer é que a poesia dos nossos novos poetas é 1 – panteísta, 2 – não-materialista, 3 – diversa de qualquer poesia propriamente espiritualista, mas contendo elementos característicos do espiritualismo. (PESSOA, 1980, p. 45).

E o Poeta complementa: “Para além desta quase visual constatação, o problema toma uma complexidade que desconcerta e perturba.” Essa dificuldade surge porque a análise foi conduzida de forma ‘direta’, seguindo a linha evolutiva da poesia europeia, que incide “directa sobre as obras dos poetas”, e conclui que “com mais probabilidade de segurança, só a poderemos fazer diferentemente” (1980, p. 45). Como? Indiretamente:

[...] Seguindo a linha evolutiva da poesia europeia no que metafísica, destacando os períodos culminantes dessa poesia, fixando a direção metafísica dessa evolução e os característicos metafísicos do último grande período e depois, comparando a nossa nova poesia a essa, perante a qual se deve mostrar fatalmente ou uma decadência, ou uma reação, ou uma continuação superior, um novo estado evolutivo (PESSOA, 1980, p. 45).

Pessoa seguirá, portanto, o que ele supõe ser a linha evolutiva da direção metafísica da poesia de Homero a Shakespeare, “as duas culminâncias da literatura”, ou “os dois maiores e mais criadores na vida da humanidade”, e que, obviamente, antecedem a orientação metafísica da nova poesia portuguesa.

A nomeação de Homero e Shakespeare como as “duas culminâncias da literatura” de todos os tempos desempenha uma função metodológica específica. Para Pessoa, “a altura e poder criador a que foi capaz de se elevar nas almas mede-se evidentemente pela altura e poder criador da alma que mais alto se elevar.” E, sendo assim, para efetuar a tríplice análise da nova poesia portuguesa, e a se determinar que se trata de uma decadência, uma reação, ou uma continuação superior das orientações metafísicas anteriores: “Não temos, portanto, que medir o valor criador de um período literário com outra coisa que não seja o valor do seu máximo literato – isto é, geralmente, porque a poesia é a mais alta manifestação do espírito, do seu máximo poeta.” (PESSOA, 1980, p. 45).

Então, a partir de uma análise (no mínimo controversa) do que Pessoa chama de ‘história evolutiva da poesia europeia *qua* metafísica’, ele afirmará que uma vez determinadas as maiores conquistas sociais e políticas dentro dessa história, e que estão diretamente ligadas à grandeza de seus maiores poetas, o que se segue – e é importante frisar isto – deve ser ou uma elevação da alma a um patamar mais espiritualizado, ou uma continuação do mesmo, ou, como mais comumente é o caso, uma decadência. Até aquele momento histórico (1912), Pessoa persiste, podia-se afirmar, sem maiores problemas, que havia apenas duas ‘elevações’ reais e fundamentais da cultura e, portanto, da civilização, ou da ‘raça humana’, a saber: os gregos antigos, cuja grandeza fora personificada por seu maior poeta, Homero; e a Renascença, esteticamente sintetizada na grandeza de Shakespeare. Todo o resto entre um e outro se mostrou ser ou uma continuação do mesmo ou uma decadência. E, como já mencionado, para Pessoa, a qualidade estética da Poesia de uma determinada era está diretamente relacionada não apenas ao desenvolvimento cultural e sócio-político daquela civilização, mas também, fundamentalmente,

ao seu desenvolvimento espiritual – que se manifesta na própria orientação metafísica de tal poesia.

É assim, sob essa luz, que devemos entender, por exemplo, a seguinte afirmação de Pessoa (1980, p. 45): “A inferioridade de Vergílio a Homero mostra que da Grécia para Roma a humanidade não avançou, que nenhum novo elemento espiritual lhe nasceu – o que nos indica nitidamente que Roma constitui, não uma civilização, mas o prolongamento inferior e decadente da civilização grega”. E, completando a sua análise dessa linha evolutiva da poesia europeia, Pessoa (1980, p. 45) reafirma: “Só na Renascença nos aparece uma figura culminante, Shakespeare, que acusa sobre Homero alguma – não importa quanta – superioridade. Isso indica que a Renascença marca uma evolução real do espírito humano, o atingir de um grau já supergrego de poder criador”. A Renascença apresenta-se como uma evolução real do espírito humano porque, para Pessoa, ela traz um novo elemento espiritual à raça humana. E é com essa razão progressiva da história que Pessoa (1980, p. 45) desenvolve a seguinte especulação, de fundo hegeliano:

[...] 1º – um período literário é sociologicamente importante quando nele se notam figuras importantes de literatos, e, especialmente de poetas; 2º – que a importância sociológica de um período literário se mede pela *máxima* figura [literária daquele período]; e 3º – que, portanto, a humanidade só mostra, em certo período, um *verdadeiro* avanço espiritual, isto é, um aumento de poder criador, quando o maior poeta desse período é superior aos máximos poetas de *todos* os períodos anteriores.

Baseando-se na afirmação do lugar histórico dos dois maiores poetas europeus, Homero e Shakespeare, Pessoa (1980, p. 45) busca estabelecer “o valor relativo da Renascença e do período consequente, o Romantismo”. E, de imediato, e seguindo seu critério – de avaliar a grandeza dos períodos literários medindo a grandeza da “máxima figura literária daquele período” – poderia dizer “sem hesitação que a Renascença” foi “superior ao Romantismo”. O Romantismo teria sido inferior porque não produziu nenhum poeta que se igualasse a Shakespeare.

A questão, no entanto, torna-se esta: “Visto que o valor [do Romantismo] é inferior, ele só pode ser uma de três coisas: ou uma decadência..., ou uma reação..., ou o princípio de uma Nova Renascença.” Enfim, encurtando uma longa estória, Pessoa está ansioso para concluir o seguinte: o Romantismo “é, não já uma época, mas o princípio de uma [nova] época” literária. E a hipótese baseia-se nas seguintes premissas: ao considerar a orientação metafísica do Romantismo, vê-se que se trata de uma metafísica espiritualista; logo, não pode ser uma reação à Renascença, que também tem orientação espiritualista. Seria, então, uma decadência? Também não; já que o

espiritualismo romântico não é uma decadência do espiritualismo renascentista. Por que não? Porque traz um novo elemento espiritual: o *panteísmo*. Ou seja, na leitura *histórica* de Pessoa (1980, p. 45), o Romantismo teria inaugurado uma nova era, uma “Nova Renascença”, ao estabelecer uma nova orientação metafísica: *o panteísmo espiritualista*.

Dito de outra forma – e correndo mesmo o risco de me antecipar à minha conclusão –, assim como Hegel (2001, p. 477) acreditava que a Filosofia da História é capaz de capturar os momentos de “glória da Ideia que se espelha na História do Mundo”, Pessoa acredita que a poesia, sobretudo a poesia do maior poeta de um determinado período, revela o estado da alma daquele período, ou civilização. Não só isso. Para Pessoa (1980, p. 45), podemos mesmo determinar “um *verdadeiro* avanço espiritual, isto é, um aumento de poder criador de uma civilização, quando se prova que o maior poeta desse período é superior aos máximos poetas de *todos* os períodos anteriores”. Voltarei a estes pontos mais abaixo. Importa-nos aqui considerar o que exatamente revela-se no maior poeta de um período.

Já dissemos: para Pessoa o que se revela é um verdadeiro avanço espiritual. E é isto que, segundo Pessoa, permeia e movimenta a orientação metafísica da história. E, assim, “seguindo a linha evolutiva da poesia [...] no que metafísica, destacando os períodos culminantes dessa poesia, fixando a direção metafísica do último grande período” [...], etc., pode-se, acredita Pessoa (1980, p. 45), determinar se aquele período representa uma continuação, uma elevação, ou uma decadência espiritual em relação ao período anterior. Resta-nos entender o que, na visão de Fernando Pessoa, denota uma elevação espiritual, para, enfim, entendermos a ideia de panteísmo transcendentalizado.

Como todo sistema filosófico é, para Pessoa (1980, p. 45), uma “tentativa para reduzir a um monismo o dualismo essencial do nosso espírito [mente-corpo, espírito-matéria, divino e terreno, Forma e fenômeno, etc.], é de subentender que essa redução monista tomará a forma básica ou de ‘materialismo’ ou de ‘espiritualismo’, se “consonante para o filósofo o espírito ou a matéria se apresenta como realidade essencial”. Portanto, a redução monista dá-se na seguinte forma:

Para o materialista a forma essencial de realidade, seja ela especialmente qual for no seu especial sistema, é sempre uma realidade de que forma parte inalienavelmente um elemento ou espacial, ou, pelo menos, de *inconsciência*. Para o espiritualista, através de várias formas que pode tomar o espiritualismo, há sempre de central e essencial um elemento, o elemento da *consciência*, que é o que o espírito imediatamente concebe como sua base própria. (PESSOA, 1980, p. 45, grifos nossos).

Essas, claro, são formas radicais de monismo. Mas nem tudo é, necessariamente, preto no branco. Para Pessoa, “não há, é certo, outros elementos da Experiência que não a matéria e o espírito; mas o pensamento, de certo modo, tenta [sempre] suprimir este dualismo.” Primeiro, já vimos: o pensamento tenta negar “*toda* a realidade objectiva a um dos elementos da Experiência” – e, daí, surge ou o materialismo ou o espiritualismo absolutos (PESSOA, 1980, p. 45).

Há, todavia, outras duas orientações metafísicas derivadas dessas formas básicas. Primeiro, pode-se tentar afirmar “a realidade igual a ambos os elementos”. Isso, todavia, insiste o Poeta, “resulta num absurdo sistema – dado que a existência de *duas, iguais*, realidades é impensável.” Mas, reitera, ainda assim existe: e esta é a compreensão que Pessoa mantém do *panteísmo*: um sistema ‘absurdo’ que afirma a existência igual de duas realidades. E, dada essa contradição, pela lógica estabelecida, o panteísmo deve desdobrar-se ou em *panteísmo materialista* ou *panteísmo espiritualista*. Para ambas as formas de panteísmo “matéria e espírito são manifestações *reais* de Deus, exista [Deus] (panteísmo espiritualista) ou não (panteísmo materialista) como Deus além das suas duas manifestações” (PESSOA, 1980, p. 45).

Há, ainda, uma quarta orientação: nega-se “a realidade de ambos os elementos da Experiência, considerando-os apenas como a manifestação, não *real* mas *ilusória*, de uma transcendente e verdadeira e só realidade”. É isto que Pessoa chama de transcendentalismo. E ele próprio explica: “Para o transcendentalista, matéria e espírito são manifestações *irreais* de Deus, ou, antes, para não errarmos, do Transcendente, o Transcendente manifestando-se como a ilusão, o sonho de si próprio.” Mas também aqui não há escapatória: mesmo o transcendentalismo terá que se desdobrar, invariavelmente, em um dualismo básico: materialista ou espiritualista. Para ilustrar o primeiro tipo, transcendentalismo materialista, Pessoa cita Schopenhauer, para quem a essência da realidade é a Vontade – ou seja, “a essência real... é qualquer coisa vaga cujo carácter essencial é ser *inconsciente*”. Posto isto, Pessoa não nos oferece um exemplo do transcendentalismo espiritualista, pois argumenta, “representa a hipótese contrária”. Ora, a hipótese contrária levar-nos-ia, parece-me, de volta a alguma forma básica de espiritualismo absoluto. Mas isso não vem ao caso. Importa é que, para Pessoa, “um outro sistema pode, porém, surgir” – o *panteísmo transcendentalizado* – que Pessoa (1980, p. 45) descreve como “limite e cúpula da metafísica”. Ou seja, a expressão espiritual na sua forma metafísica mais elevada é o panteísmo transcendentalizado. E explica o tema da seguinte – e claramente hegeliana – forma:

Suponha-se que a um transcendentalista qualquer esta objecção se faz: O Aparente (matéria e espírito) é para vós *irreal* – é uma manifestação irreal do Real. Como, porém, pode o Real manifestar-se irrealmente? Para que o irreal seja irreal é preciso que seja real: portanto o Aparente é uma *realidade irreal*, ou uma *realidade real* — uma contradição realizada. O Transcendente, pois, é e não é ao mesmo tempo, existe à parte e não à parte da sua manifestação, é real e não real nessa manifestação. (PESSOA, 1980, p. 45).

Pessoa reconhece que tal sistema metafísico seria “não o materialismo nem o espiritualismo, mas sim o panteísmo transcendentalizado”. E para Pessoa, “há [deste sistema] um exemplo único e eterno. É essa catedral do pensamento — a filosofia de Hegel”. E explica que, em suma, essa orientação “envolve e transcende todos os [outros] sistemas: matéria e espírito são para [o transcendentalista panteísta] reais e irreais ao mesmo tempo, Deus e não-Deus essencialmente.” Portanto, para um transcendentalista panteísta, “tão verdade é dizer que a matéria e o espírito existem como que não existem, porque existem e não existem ao mesmo tempo. A suprema verdade de que se pode dizer de uma coisa é que ela é e não é ao mesmo tempo”. Por isso, pois, que, para Pessoa (1980, p. 45, grifo nosso), “*a essência do universo é a contradição* – a irrealização do Real, que é a mesma coisa que a realização do Irreal –, [e, portanto,] uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve”.

Para ilustrar a lógica pessoana (de fundo hegeliano) acima, basta lembrar, de passagem, a declaração de Joaquim Moura Costa⁴ sobre a limitação (filosófica) contida na revelação de Deus a Moisés:

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
Hegeliana [...] (PESSOA, 1990, p. 179).

Não carece de saber aqui se a interpretação que Pessoa faz de Hegel – i.e., que Hegel foi um panteísta transcendentalista – é correta ou não. Interessa que i) a genialidade filosófica de Hegel, como Pessoa o entendeu, consiste na sua absorção do princípio da contradição como axioma universal, ii) o transcendentalismo panteísta representava um verdadeiro avanço espiritual

⁴ O heterônimo pessoano tido como ‘seta demolidora da podre monarquia portuguesa e da igreja católica’; e cuja iconoclastia e linguagem assustavam até mesmo o seu criador. Conferir Manuela Parreira da Silva, “Joaquim Moura Costa”, em *Modernismo: Arquivo virtual da geração de Orpheu*. Disponível em: Joaquim Moura Costa (modernismo.pt).

na história do mundo, iii) que teria se manifestado na filosofia hegeliana, e iv) que tratava-se da (explícita) orientação metafísica da nova poesia portuguesa, a saber, as poesias de Quental, Pascoaes e do próprio Pessoa. E mais, como essa nova orientação metafísica ainda não havia se desenvolvido plenamente na sua forma poética, poder-se-ia tirar algumas conclusões que, fundamentalmente, se resume no seguinte.

“Se a alma portuguesa, representada pelos seus poetas, encarna neste momento a alma recém-nada da futura civilização europeia, é que essa futura civilização europeia seria uma civilização lusitana.” Isso significa que a “alma portuguesa atingiria em poesia o grau correspondente à altura a que em filosofia já está erguida [em Hegel].” Portanto, a hipótese óbvia: “Deve estar para muito breve [...] o aparecimento do poeta supremo da nossa raça, e, ousando tirar a verdadeira conclusão que se nos impõe, pelos argumentos que já o leitor viu, o poeta supremo da Europa, de todos os tempos. É um arrojo dizer isto? Mas o raciocínio assim o quer.” (PESSOA, 1980, p. 45). Para muitos, isto tudo poderá soar, de fato, arrogante; mas deixo a cara leitora (o caro leitor) tirar suas próprias conclusões.

Que fique evidente, todavia, o que nos interessa aqui: a resposta de Pessoa ao problema da unidade, i.e., o fundo comum, o nexos particular, a filosofia latente que, segundo o próprio Pessoa, determinava os valores fundamentais da nova poesia portuguesa: tratava-se de *a*) uma certa orientação metafísica, a saber, *panteísmo transcendentalizado*, e *b*) tinha raízes hegelianas profundas.

Nesse caso, antes de ensaiar uma conclusão, devemos retornar à ‘proibição’ de Monteiro, de que a tal unidade “por certo não está em uma das várias filosofias que poderíamos extrair” dos diferentes “compartimentos” da obra de Pessoa. Devemos concordar com Monteiro (1985, p. 57), tal “unidade está na própria estrutura de qualquer dos sentidos da sua obra”, como uma “cadeia ininterrupta de esforços para estabelecer o contato do homem com o universo”.

Contudo, se a afirmação de Eduardo Lourenço (1993, p. 9) procede – que ninguém “pode [...] falar melhor de Pessoa do que ele mesmo” – devemos reconhecer que, para Pessoa, a unidade não apenas de sua obra, mas de toda a poesia nova portuguesa, e da nova dimensão da poesia europeia, era fundamentada em uma filosofia específica, de cunho essencialmente hegeliano. Logo, e já contestando a hipótese de Monteiro, essa declaração do Poeta não deve ser facilmente descartada, uma vez que foi – confessadamente – em Hegel (e no ‘seu’ *panteísmo transcendentalizado*) que Pessoa encontrou inspiração metafísica para estabelecer aquilo que

Monteiro (1985, p. 57) aponta como uma das marcas mais fundamentais de sua obra: “o contato do homem com o universo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Curiosamente, o hegelianismo autoproclamado de Pessoa nunca parece ter sido levado muito a sério pelos seus críticos. De certo foi notado desde cedo, mas foi, em geral, interpretado de forma negativa. O caso mais notório foi – talvez – o do lisboeta e historiador da literatura portuguesa João Gaspar Simões, que dizia que o hegelianismo transformara Fernando Pessoa num “idealista que teimava em não renunciar a uma concepção materialista fundamental do mundo”. E que assim, invariavelmente, o poeta passaria “a compor os seus versos fiel à estética enunciada” por tal idealismo-materialista, em um “palco impessoal, intemporal e abstrato, onde começa a representar-se [através dos heterônimos] o estranho drama da sua criação poética”. Ou seja, para Simões, a influência de Hegel em Pessoa trata-se, afinal, de uma abstração, uma artificialidade, um materialismo frio, “sem fendas na razão” que “permitisse o poeta sentir o mistério independente de *o pensar*” (SIMÕES, 1950 *apud* LOURENÇO, 2020, p. 363ff).

Creio não ser necessário defender Fernando Pessoa da crítica rugosa e *ad hominem* de Gaspar Simões: isto é façanha que Eduardo Lourenço já realizou soberanamente. O que se torna imprescindível é investigar qual tenha sido de fato a influência hegeliana autoproclamada de Fernando Pessoa, bem como o que conheceria realmente Pessoa dos escritos de Hegel (ou até que informações de primeira ou de segunda mão teria nosso poeta obtido do filósofo suábio). Tudo isso consistiria em uma tentativa de oferecer um maior desenvolvimento do tema e, mais importante, as provas preliminares reclamadas por Casais Monteiro rumo à solução (talvez definitiva) do problema da unidade.

Nesse caso, a missão consistiria em entender, antes de mais nada, onde encontrar Hegel na estrutura do pensamento de Pessoa. Nessa direção, previamente, há uma orientação hegeliana na obra poética de Fernando Pessoa que não pode mais ser ignorada: a saber, a própria concepção da evolução (metafísica) da história de Pessoa que, a meu ver, é alimentada pela noção hegeliana do desdobramento dialético (e histórico) do Espírito. E ainda, e mais especificamente, na leitura dialética que Pessoa faz da evolução cultural (e da alma de uma raça), que começa com os Gregos, passa pelos Romanos, e culmina no Cristianismo: os três pilares da cultura Ocidental,

segundo Pessoa – visão esta que espelha claramente a leitura hegeliana da História. Embora Hegel diga que a primeira fase da ideia de liberdade pode ser encontrada no Oriente, a sua filosofia histórica pode (deve?), todavia, ser lida como um relato da experiência do Espírito do ponto de vista do desenvolvimento intelectual do Ocidente exclusivamente – e não da humanidade como um todo. Afinal, para Hegel (2001, p. 123), “na vida política do oriente [apenas] encontramos uma liberdade racional realizada desenvolvendo-se sem promover a liberdade subjetiva”. Ou seja, antes da Grécia, *apenas o imperador conhecia a liberdade*. O resto da história da liberdade do Espírito aconteceria apenas no Ocidente, começando pelos gregos e pelos romanos, passando pelo Cristianismo e, conseqüentemente, pela Reforma.

Adiantando também uma diferença basal entre os dois pensadores. Para Hegel (2001, p. 477), a única tarefa de uma Filosofia da História é “ocupar-se com a glória da Ideia que se espelha na História do Mundo”. Portanto, para o filósofo suábio, a Filosofia é capaz de investigar a atividade do desenvolvimento do Espírito na História. Mas só pode fazer isso retrospectivamente. Por isso sua afirmação de que o pássaro de Minerva só alça voo “quando as sombras da noite começaram a cair” (HEGEL, 1997, p. XXXIX).

Pessoa certamente não impõe o mesmo limite *visionário* à poesia. Por isso diz que, uma vez concluído o “esboço psicológico da nossa actual poesia”, pode-se “concluir aproximadamente qual deva ser o resultante *social* das forças da Raça cujo primeiro assomo à tona da realidade ora e apenas se está fazendo nessa, citada, poesia.” Quer dizer, a partir de uma análise psicológica da poesia dos grandes novos poetas portugueses, pode-se, insiste Pessoa (1980, p. 45), prever “qual será a criação social a que vai chegar a alma da Raça, por enquanto no seu início de despertar e revelada apenas, por isso, na forma directamente espiritual, a literatura”.

Dito de outra forma, se para Hegel é só no crepúsculo que o ‘pássaro de Minerva’ torna-se ativo e relevante, para Pessoa a ‘lira dourada de Orfeu’ ecoa na aurora, às vésperas da projeção temporal do Espírito. É, afinal, baseado na crença desse poder revelador da poesia que Pessoa identificou não somente a filosofia latente da nova dimensão da poesia portuguesa, mas atreveu-se também a profetizar o início de uma nova era literária, de raízes lusitanas. E que assim, por meio da literatura, Portugal, enfim, realizaria, divinamente, “o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante arremedo” (PESSOA, 1980, p. 45).

Tendo em vista não somente o hegelianismo autoproclamado de Fernando Pessoa, mas, sobretudo, a sua crença de que sua própria obra poética deveria realizar na literatura o grau de

espiritualidade (metafísico) que Hegel já havia manifestado na filosofia, os pontos supracitados mostram-se importantes para uma investigação mais detalhada dos fundamentos hegelianos no pensamento e na obra de Fernando Pessoa.

REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G.W.F. **The philosophy of history**. J. Sibree (trans.). Kitchener, Canada: Batoche Books, 2001.

LOURENÇO, E. **Fernando, rei da nossa Baviera**. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 1993.

LOURENÇO, E. Pessoa revisitado. *In*: LOURENÇO, E. **Obras Completas IX**. Coordenado por Pedro Sepúlveda. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2020.

MONTEIRO, A. C. **A poesia de Fernando Pessoa**. José Blanco (ed.). Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 1985.

PESSOA. **Pessoa por conhecer – textos para um novo mapa**. Teresa R. Lopes (ed.). Lisboa: Estampa, 1990. Disponível em:<http://arquivopessoa.net/textos/315>

PESSOA, F. A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico. *In*: PESSOA, F. **Textos de crítica e de intervenção**. Lisboa: Ática, 1980. Disponível em:
<http://arquivopessoa.net/textos/3101>