

O estéril amor fecundo de Bernardo Soares

João Albuquerque*

Palavras-chave

Fernando Pessoa, amor, cri-acção, devir, des-posseção, corpo-sem-órgãos.

Resumo

Os dois aspectos fundamentais que merecem o repúdio de Bernardo Soares no que ao amor concerne são a posseção e a identidade. Ficam assim em evidência os dois aspectos fundamentais que estruturam esse amor: a des-posseção e o devir. Através da análise de um trecho do *Livro do Desassossego*, o presente artigo visa explorar cada um desses aspectos o mais detalhadamente possível, de forma a traçar o seu campo de imanência da escrita, observando como ele estabelece uma ligação de necessidade entre a esterilidade (enquanto forma de castidade) e a fecundidade artística.

Keywords

Fernando Pessoa, love, cre-action, becoming, des-possession, body-without-organs.

Abstract

The two fundamental aspects which Bernardo Soares finds repulsive in love are possession and identity. Thus, the two fundamental aspects which rely on this love, de-possession and becoming, are both highlighted. By analyzing one excerpt of *Book of Disquiet*, this paper intends to explore each of these aspects as thoroughly as possible, so it can tread its field of writing immanence, thus observing the way it establishes a necessity relation between sterility (as chastity) and artistic fertility.

* IELT – Instituto de Estudos de Literatura Tradicional.

Nasceu a ideia para escrever este artigo de uma leitura despreocupada do *Livro do Desassossego*, sem um propósito que não fosse o fruir da obra. Lendo uns trechos ao acaso, calhou-nos em sorte encontrarmos o tema para o mesmo: o amor. Verificou-se em tal leitura que, associadas ao amor, apareciam na escrita de Soares¹ diversas teorizações sobre a arte literária. Uma vez que esta “obra”, desde que foi pela primeira vez publicada, em 1982, tem sido das mais estudadas da modernidade aquém e além-fronteiras, surgiu a indagação: já se fez um estudo rigoroso sobre este tema em relação com ela? O que se encontrou ao tentar dar resposta a esta questão foi uma redonda nulidade.

Numa primeira fase, o que se encontrou acerca do amor, ao nível dos estudos críticos, foi apenas um ensaio de Eduardo Lourenço (2008), “Fernando Pessoa ou não-amor”. Neste ensaio, Lourenço tenta dar uma visão panorâmica de toda a obra de Fernando Pessoa em torno deste conceito, e talvez por isso, acaba por fazer uma leitura parcial do *Livro do Desassossego*. Aliás, o estudo que aqui se apresenta do conceito de amor nos fragmentos do *Livro* mostra-se incompatível, não só com a leitura que Lourenço faz da mesma obra, como, em certos pontos, com a tal visão panorâmica. Esta associa uma carência e um sofrimento trágico à ausência ontológica que caracteriza a obra de Pessoa, e vê nessa ausência de um *Eu* a própria impossibilidade de amar, enquanto nós defendemos precisamente o contrário, um amor em devir, arreigado a uma não-identidade imanente.

Outro aspecto que merece relevo na tese de Lourenço é que ele faz de Pessoa um fortíssimo herdeiro do neoplatonismo, vislumbrando na obra deste um sentimento de abismo entre o corpo e alma. Felizmente, surgiu entretanto uma coletânea designada *O Corpo em Pessoa* (2010), cujos estudos acabam por demonstrar precisamente o contrário, isto é, uma escrita em que o corpo e a alma estão intimamente ligados. Na esteira da temática destes estudos, a nossa visão sobre o amor no *Livro do Desassossego* pode, em certa medida, ser considerada complementar dos mesmos. Complementar porque, na realidade, nenhum deles trata do tema do amor e das problemáticas associadas que aqui se trazem à baila nesta obra em específico. Por exemplo, Blake Strawbridge, n’*O Corpo em Pessoa*, ocupa-se da relação entre a abdicação e a produção de arte no *Livro do Desassossego*, problema de que também nos ocupamos, conferindo-lhe, porém, outra amplitude, através da introdução do conceito de amor e de outras questões que Bernardo Soares põe em cena, como o erotismo, o casamento e a procriação. Já Maria Irene Ramalho Santos, ou Anna Klobucka, nesse mesmo livro, tratam em certa medida destas questões, mas excluem o *Livro do Desassossego* das suas análises.

¹ Como se sabe, o *Livro do Desassossego* foi composto em dois períodos distintos da vida de Fernando Pessoa: 1913-20 e 1929-34. Não obstante apenas a partir de 1929 ter sido atribuída por Pessoa a autoria do *Livro* à personagem literária Bernardo Soares, e não obstante as notórias diferenças estilísticas entre as duas fases da escrita, existe no conjunto de fragmentos que o compõem uma imanência filosófica (explicitada neste estudo) que permite, sem que possa falar de Um “Livro” – uma totalização, com princípio, meio e fim –, respeitar aquela atribuição.

Feita esta breve contextualização do presente estudo no âmbito da tradição de estudos pessoais, passe-se então ao conteúdo das nossas teses, principiando por problematizar o que nos move.

Aos produtores de trabalho intelectual – nos quais os artistas se incluem – está associada, de um modo geral, uma necessidade de ascese como sendo uma condição quase fisiológica tanto de descoberta como de criação. De facto, no que ao artista concerne, é necessário que retire a maior parte da sua atenção da vida vivida para focá-la na vida imaginária que, segundo Jean Genet, põe a nu a sua humana ferida, secreta e singular, onde a beleza tem origem. Desta experiência ascética como condição de criação artística foi Bernardo Soares não só um excelente exemplo, como um exímio teorizador.

Levanta-se, a partir do exposto, a questão de saber o como as sensações de amor se manifestam através da figura estética que contínua e cronicamente pratica a ascese, se o amor – *esse cão*, como Eugénio de Andrade lhe chamou nos seus poemas de fim de vida – é aquela força mandibular que tão ferozmente prende o ser humano à vida vivida, quer quando ele ama quer quando é amado. A questão afigura-se redobradamente complexa quando se pensa uma obra como o *Livro do Desassossego*, na qual as sensações são das principais matérias da sua estética. Como pôde o amor ser experienciado pelo autor sem interferir com o fazer da arte?

Propõe-se, para responder ao problema colocado, em primeiro lugar, explicar o que não é o amor para Bernardo Soares, posto que ele o fez. Independentemente das suas motivações, o certo é que o guarda-livros lisboeta negou um certo modo de amar, levando com isso a uma melhor compreensão do que era para ele o amor. Conseguiu também, com essa negação, acentuar as diferenças entre o seu conceito de amor e o conceito de amor do senso comum. Mas veja-se que modo foi esse que mereceu o seu repúdio.

Bernardo Soares negou para si, em diversas passagens do *Livro do Desassossego*, o amor possessivo, cúpido e selvático, de índole sexual. Transcreva-se um parágrafo que exemplifica o que se acaba de afirmar (Pessoa, 2010: I, 13): “Eu não sonho possuir-te. Para que? Era traduzir para plebeu o meu sonho. Possuir um corpo é sêr banal. Sonhar possuir um corpo é talvez peor, ainda que seja difícil sel-o: é sonhar-se banal – horror supremo”.

Ao repudiar este modo de amar, Soares repudia o amor como um mero instinto que impele o amante a procurar garantir uma propriedade, ou seja, a sujeitar outrem para obter em si um prazer de dominação. A partir do momento em que dominar visa a obtenção de prazer, o amor jamais se efectiva, visto que se caracteriza pela carência, que renovadamente escava o desejo sempre que se esvaem os efeitos de saciedade provocados por esse mesmo prazer de dominação. Por isso a necessidade de dominar redundava, como dá conta Soares, em ser

dominado². Eis por que, para ele, o amor por outrem passe por uma negação desse mesmo amor: “Amar é entregar-se. Quanto maior a entrega, maior o amor. Mas a entrega total entrega também a consciencia do outro. O amor maior é porisso a morte, ou o esquecimento, ou a renuncia – os amores todos que são os abominandos do amor” (Pessoa, 2010: I, 159). Inversamente, também estar sob domínio, ser amado directamente – isto é, através de uma cedência doutrem a um instinto carnal imediatista – é para ele penoso, causando-lhe sensações de opressão³, de tédio, de humilhação e de fadiga (*vide* Pessoa, 2010: I, 287-289).

A identidade coadjuva, para Soares, a possessão, no que respeita às negações amorosas. Pois a posse fomenta a identidade, desde logo ontologicamente. Havendo um domínio do ser, este presta-se à circunscrição identificadora, sobrecodificada metafisicamente. A impossibilidade do domínio do próprio ser inviabiliza a Soares a possibilidade de domínio de outrem: “O amor quer a posse, mas não sabe o que é a posse. Se eu não sou meu, como serei teu, ou tu minha? Se não possuo o meu proprio ser, como possuirei um ser alheio? Se sou já diferente d’aquelle com quem sou identico, como serei identico d’aquelle de quem sou diferente[?]”⁴ (Pessoa, 2010: I, 159).

Além da des-possessão do ser, Bernardo Soares recusa a posse de tudo aquilo (onde se incluem os instintos e os amores carnis) que lhe dê uma identidade social: “– Ter opiniões definidas e certas, instinctos, paixões e caracter fixo e conhecido – tudo isto monta ao horror de tornar a nossa alma um facto, de a materializar e tornar exterior. Viver n’um doce e fluido estado de desconhecimento das cousas e de si proprio é o unico modo-de-vida que a um sabio convém e aquece” (Pessoa, 2010: I, 67).

Das citações apresentadas conclui-se já que o amor que se manifeste exteriormente (seja de que forma for) é nefasto para Soares, pois, comportando

² “Precisar de dominar os outros é precisar dos outros. O chefe é um dependente” (Pessoa, 2006: 235). Esta é a única citação do *Livro do Desassossego* que não foi retirada da edição crítica de Jerónimo Pizarro, pois este trecho não consta desta edição. O texto esteve durante dez anos (1998-2008) no corpus da edição Assírio & Alvim e foi retirado da 8.ª edição (2009). Nesta, Richard Zenith admite que o “antigo trecho 237” é “tonalmente excêntrico” e que seria melhor juntá-lo “a várias outras ‘Regras de Vida’ elaboradas por Pessoa” (2009: 38). Nós duvidamos destas opções editoriais, por três motivos: porque a afirmação da tonalidade excêntrica deste texto carece de mais bem fundamentada justificação; porque o imaginário que constitui o texto é perfeitamente compaginável com o do *Livro do Desassossego*; porque filosoficamente o texto é compatível com o *Livro*, o que terá oportunidade de ser comprovado através deste estudo. Perante tais dúvidas e considerações, optamos por considerar este texto como um possível fragmento do *Livro do Desassossego*.

³ “Nada pesa tanto como o affecto alheio – nem o odio alheio, poisque o odio é mais intermittente que o affecto; sendo uma emoção desagradavel, tende por instincto de quem a tem, a ser menos frequente. Mas tanto o odio como o amor nos opprime; ambos nos buscam e procuram, nos não deixam /sós/” (Pessoa, 2010: I, 386).

⁴ Não obstante a frase findar com um ponto final, ela é claramente interrogativa, pelo que acrescentamos em parenteses rectos este ponto de interrogação.

necessariamente a posse, priva-o das condições físicas e psicológicas (que mais à frente serão explicitadas em detalhe) que lhe permitem gerar artisticamente.

Torna-se assim pertinente a seguinte questão: implicará esta renúncia ao prazer externo uma dissociação radical com o desejo? Para esta pergunta a resposta é, taxativamente, não. Porque a renúncia ao prazer externo não é uma renúncia ao amor, mas antes uma afirmação do amor. Só aí – no afastamento (até ao infinito) da dominação – é que Soares ama plenamente (ou seja, de forma livre e com a máxima intensidade que o seu corpo pode suportar), uma vez que o desejo não sofre a carência e se basta a si mesmo. Esta ideia encontra suporte na sua afirmação de que ninguém ama senão a si mesmo⁵, pelo que a posse de algo exterior nada lhe pode trazer neste campo afectivo. Não se trata aqui de egocentrismo, mas do reconhecimento da impossibilidade de amar outrem senão por uma ideia que se faz desse outrem, da afirmação da inexistência da imagem amada em prol da existência exclusiva do imaginário amante. É por isso que, associada à ruptura do envolvimento sentimental com outrem, não ocorre em Soares a experiência de um sentimento de dilaceração (*vide* Pessoa, 2010: I, 287-289), enquanto que, associada à perda do amor enquanto estrutura abstracta (perda que Soares relaciona com a compreensão), a experiência de dor verifica-se: “Para compreender, destrui-me. Compreender é esquecer de amar.” (Pessoa, 2010: I, 215).

Porém, para que tal afirmação do amor se suceda, tem de ser transposto o limiar da repulsa pelo par desejante amante-amado(a). Observe-se como Soares conserva uma réstia ínfima desse amor externo, manejando-o com pinças, e ultrapassa esse limiar:

Dois, trez dias de semelhança de principio de amor...

Tudo isto vale para o estheta pelas sensações que lhe causa. Avançar mais seria entrar no dominio onde começa o ciume, o soffrimento, a excitação. Nesta antecamara da emoção ha toda a suavidade do amor sem a sua profundeza – um goso leve, portanto, aroma vago de desejos, e, se com isso se perde a grandeza que ha na tragedia do amor, repare-se que, para o estheta, as tragedias são cousas interessantes de observar, mas incommodas de soffrer. O proprio cultivo da imaginação é prejudicado pelo da vida. Reina quem não está entre os vulgares.

Afinal, isto bem me contentaria se eu conseguisse persuadir-me que esta theoria não é o que é, um complexo barulho que faço aos ouvidos da minha intelligencia para ella não perceber que, no fundo, não ha senão a minha timidez, a minha incompetencia para a vida.

(Pessoa, 2010: I, 107)

A transposição do limiar da repulsa é, portanto, também a transposição do limiar da percepção. O celibatário que Soares escolhe (ou é incapaz de não) ser faz com que o seu desejo se torne imanente, que a sua produção perca um referencial

⁵ “Nunca amamos alguém. Amamos, tamsòmente, a idéa que fazemos de alguém. É a um conceito nosso – em summa, é a nos mesmos – que amamos” (Pessoa, 2010: I, 261).

externo e passe para o campo da imaginação, onde são como que purgadas de todas as suas impurezas mundanas as sensações. A este campo de imanência do desejo Deleuze e Guattari chamam Corpo-sem-órgãos, e, ainda com referência a estes autores, é sobre ele que se realizam os desejos que desestruturam os desejos mecanizados do homem, fundados numa concepção de utilitarismo externo das suas acções, para a qual o seu corpo funciona em função de uma teleologia. O Corpo-sem-órgãos é, pelo contrário, o desejo puro, um fluxo desejante não compartimentável – o amor em movimento, ou o próprio movimento do amor. Por comportar, por conseguinte, duas visões distintas do conceito de desejo, Deleuze e Guattari (2007) dizem do Corpo-sem-órgãos que “é não-desejo assim como desejo” (199), uma máquina desejante que só funciona em se avariando, visto que a desestruturação do desejo delimitado e maquinal implica uma apropriação da máquina desejante binária-linear, que funciona como um organismo organizado. Admitindo que com estas sentenças pouca luz se faça ainda sobre o conceito, examinemo-lo em Antonin Artaud, que o criou.

As motivações de Artaud para criar um Corpo-sem-órgãos são muito fáceis de enunciar, uma vez que surgem sintetizadas logo no título da obra: *Para Acabar de Vez com o Juízo de Deus*. Para executar a tarefa, nada mais directo do que acabar com o próprio deus, mas não enquanto entidade teológica cristã, em quem já ninguém acredita, mas com a nova aparência que deus tomou, a científica, que traz os mesmos efeitos perniciosos: “Afirmo-lhes que se reinventou os micróbios a fim de impor uma nova ideia de deus, | descobriu-se um novo meio de fazer ressurgir deus e de o tomar sob a sua nocividade microbiana: | enterrando-o no coração, que é onde os homens o preferem, sob a forma de uma sexualidade malsã [...]” (Artaud, 1975: 49).

Artaud refere-se, evidentemente, à psicanálise freudiana. Partindo da denuncia daquele acerca desta nova manifestação de uma antiga enfermidade humana, Deleuze e Guattari fazem uma tão exaustiva quanto rigorosa crítica à psicanálise freudiana em *O Anti-Édipo*, mostrando em que é que ela é, no que respeita às suas implicações, um retorno do pensamento metafísico. Os órgãos a que Artaud se refere são as estruturas deste modo de pensamento, que o homem doente faz retornar. Os órgãos de deus mascaram-se, reaparecem sob novas formas, que sempre conduzem o homem para o *ínfimo dentro* em vez de para o *infinito fora*, que o oprimem ao invés de o libertar. Organizam-se como elementos que se acoplam mecanicamente, visando, enquanto partes, contribuir para uma finalidade superior, a de construir e fazer funcionar um corpo, que estratificadamente se rebate sobre eles para dominá-los. Conhecem a realização das suas funções através de resultados já adquiridos noutra totalidade tomada como idêntica, em relação à qual se observaram estados, ou seja, imagens instantâneas e estáticas recolhidas em intervalos regulares de tempo: o cérebro faz abrir os olhos de manhã porque descansou que chegue, a bexiga cheia pede vazamento, o

estômago vazio o pequeno-almoço, o fígado processa os nutrientes e injecta-os na massa sanguínea, o intestino evacua o excedente, a garganta seca pelo ar condicionado do escritório pede água, o estômago vazio o almoço, etc., até que ao fim da noite o cérebro cansado volta a cerrar as pálpebras e na manhã seguinte tudo se repete. Assim do corpo é feito um sistema isolado puramente mecânico, que se pode dar ao luxo de negligenciar o fluído contínuo, cumulativo, irreversível e irrepetível da duração. Tudo nele está dado à partida. Os homens são os órgãos de deus, seja deus uma entidade divina ou paternal. Por isso, Artaud (1975: 50) propõe-se reconstruir a anatomia humana, estripando-a de deus e dos seus órgãos:

O homem é doente porque é mal construído.

Temos que nos decidir a desnudá-lo para lhe extrair esse animalejo que mortalmente o corrói,

deus
e juntamente com deus
os seus órgãos.

[...]

Quando lhe conseguirmos um corpo sem órgãos tê-lo-emos libertado de todos os seus automatismos e restituído à sua verdadeira liberdade.

Como então conseguir esse Corpo-sem-órgãos? Para começar, nada mais simples do que resolver-se a *perder a carne, exibindo os ossos*⁶. Ora, é precisamente isto que Bernardo Soares faz com o amor: *perde a carne*, ou seja, resiste às excitações vulgares e imediatas da carne, resiste à opinião (que é a excitação vulgar e imediata do pensamento), e assim mostra os *ossos*, a ossatura do amor, entenda-se, o seu conceito – uma estrutura intelectual por si formada que há-de ser a extrema expressão concreta de um novo e glorioso corpo amante – o Corpo-sem-órgãos.

Mas, para que os ossos sejam essa extrema expressão de um corpo, devem ser uma estrutura viva e animada e não o mero suporte de uma outra carne. É nesse sentido que, para Artaud, o Corpo-sem-órgãos compõe-se ainda de sangue, e age munindo-se de ferro de fogo, sendo representativo de uma turbamulta que se revolta contra o JUÍZO DE DEUS⁷. Também o Corpo-sem-órgãos de Bernardo Soares se amotina contra o juízo de deus, mas de um modo diverso, não propriamente à maneira de um revoltado com ânsia de vingança, mas mais subtil e criativamente, procurando um espaço de realização consumada de recusa. A sua arma maior é a

⁶ “Para existir basta que se condescenda em ser, | mas para viver | é preciso ser alguém, | para ser alguém | é preciso ter OSSOS, | não ter medo de mostrar os ossos, | e de caminho perder a carne” (Artaud, 1975: 30).

⁷ “[...] esse tal cristo outro não é senão aquele | que frente ao percevejo deus | aceitou viver sem corpo | quando uma turbamulta, | apeada de uma cruz | onde desde há muito deus julgava tê-la pregado, | se revoltou | e coberta de ferro, | de sangue, | de fogo e de ossadas, | avança, | invectivando o Invisível | a fim de pôr termo ao JUÍZO DE DEUS” (Artaud, 1975: 33).

fina ironia, não maior nem menor que o retumbante humor (negro) de Artaud. Conectando-se repulsivamente à máquina desejante binária-linear amante-amado(a) que produz positivamente, “que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, e transcendências organizadas para lhe extrair um trabalho útil” (Deleuze, Guattari, 2007: 210) (o de procriar), o Corpossem-órgãos amante de Soares engendra a autodestruição dessa máquina através de cirúrgicos movimentos de desterritorialização, da minuciosa construção de seres de fuga⁸. O próprio Bernardo Soares é um ser de fuga do sujeito Fernando Pessoa, pelo que os seres de fuga que naquele se geraram são já movimentos do infinito, perpétuo nomadismo, desterritorializações de uma territorialidade já de si desterritorializada, seres impessoais, anorgânicos, indiscerníveis: exceidades ou figuras de linguagem que materializam um amor em devir, sem identidade.

Dando corpo a esta teorização, passe-se a uma minuciosa análise de um breve trecho do *Livro do Desassossego*, que, desde já, se cita:

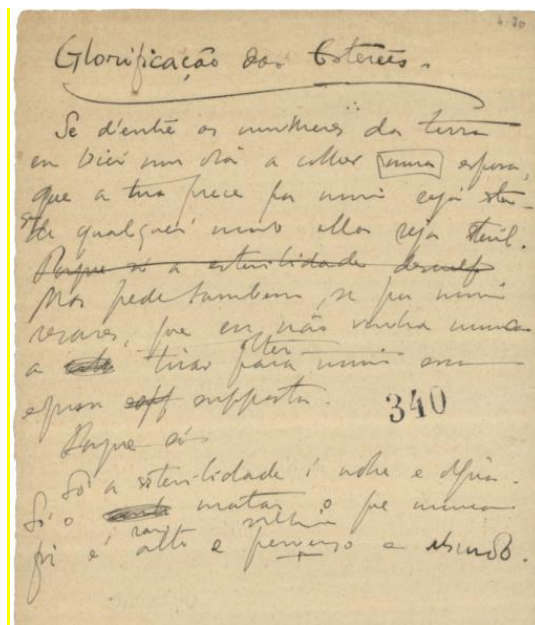


Fig. 1. BNP/E3, 4-70: Glorificação das Estereis.

Glorificação das Estereis.

Se d'entre as mulheres da terra eu viér um dia a colher uma esposa, que a tua prece por mim seja esta – que de qualquér modo ella seja esteril. Mas pede tambem, se por mim rezares, que eu não venha nunca a obter⁹ essa esposa supposta.

⁸ De seres, sempre no plural: “Nunca se desterritorializa sozinho, mas a dois, pelo menos, mão-objecto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos reterritorializa-se sobre o outro. De tal modo que não se pode confundir a reterritorialização com o retorno de uma territorialidade primitiva ou mais antiga: implica forçosamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele próprio desterritorializado, serve de nova territorialidade para outro que também perdeu a sua” (Deleuze, Guattari, 2007: 228).

⁹ Variante: “tirar para mim”.

Só a esterilidade é nobre e digna. Só o matar o que nunca foi é raro¹⁰ e sublime¹¹ e absurdo.
(Pessoa, 2010: I, 14)

Propõe-se que este trecho seja lido sob uma perspectiva de ironia, ou seja, que se leia nele uma espécie de oposição ao seu enunciado, entenda-se, não uma glorificação da esterilidade, mas uma refutação da glória da procriação. Só deste modo ele não expressará uma pulsão de morte em relação ao organismo *casamento*, mas sim uma desconstrução desse organismo enquanto organização de órgãos, enquanto transcendência estratificada. Como assim, questionar-se-á? A resposta passa por Platão. Tome-se como ponto de partida a obra *O Banquete*.

No discurso “verdadeiro” de Diotima, veiculado por Sócrates, o amor é apresentado como uma força de ligação entre o humano e o divino, que cumpre as funções de “intérprete e mensageiro dos homens junto dos deuses e dos deuses junto dos homens: àqueles, transmite as preces e sacrifícios; a estes, as ordens e as recompensas dos sacrifícios. No seu papel de intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo” (Platão, 2008: 70).

Mais à frente no discurso, a mesma Diotima especifica o modo concreto do ser humano participar dessa condição supra-humana: “a união entre o homem e a mulher é propriamente um acto de gerar e há nisto algo de divino, que subsiste em cada ser vivo, mortal por natureza, como forma de imortalidade – a fecundidade e a procriação” (Platão, 2008: 76). Pois pela descendência o mortal tem a possibilidade de perpetuar-se.

Infere-se destes fragmentos platónicos a existência de uma espécie de troca comercial entre os deuses e os homens, onde estes estão numa posição que não lhes permite qualquer tipo de negociação, onde se vêem forçados a aceitar as condições que lhes são impostas (as ordens e as recompensas), tendo em vista a obtenção de uma posição favorecida em relação aos restantes homens (os que não aceitam tais condições). É evidente que a anuência de um tecido social a esta ideia impõe no mesmo uma rigorosa estratificação de classes (por cima os divinos procriadores e por baixo os estéreis profanos). É exactamente esta ideia platónica de amor que legitima a dominação do homem pelo homem o que, segundo a interpretação que aqui se faz, refuta esta “Glorificação das Estereis”.

Soares propõe-se construir um novo organismo através da disfunção do organismo platónico, questionando – ironizando com – essa transcendência que organiza, sujeita e dá significado à máquina desejante binária-linear homem-mulher. Fá-lo, porém, com uma prudência notável, não como quem inutiliza um balão vazio furando-o com uma agulha, mas como quem o enche vagarosamente

¹⁰ Variante: “alto”.

¹¹ Variante: “perverso”.

até ele rebentar. Avance-se então para a análise da materialidade textual do trecho para que se percebam os seus modos em concreto.

Faça-se uso da terminologia deleuziana e chame-se à primeira frase do primeiro parágrafo um primeiro movimento de desterritorialização. Bernardo Soares pede para si, ironicamente, porque o faz através de alguém que “intermedeia” com o divino (“que a tua prece [...]”), uma esposa que, por condição intrínseca de esterilidade, é “maldita”, que está já na base da pirâmide social, uma mulher cujos órgãos não cumprem as suas funções (divinas) de geração (ou seja, pede um órgão avariado da máquina desejante binária-linear), guardando, pelo uso do verbo *colher*, uma porção de sujeição da mulher a uma irresistibilidade do seu desejo carnal, o que para ele não é mais do que posse, com tudo, como acima se demonstrou, o que de funesto a posse comporta. Mas retenha-se por ora a análise nesse alguém que, tal como o amor platónico, intermedeia com o divino.

É, em primeiro lugar, alguém cuja identidade é, a quem lê, ocultada, alguém que é apresentado sem nome e sem rosto. Sabendo que o autor nunca pode responder pelo escrito, este alguém-não-identificado não pode ser senão quem é para quem lê o texto. Equivale isto a dizer que, em primeira instância, o apelo de Bernardo Soares é dirigido ao Leitor que se julgue capaz de garantir o favorecimento divino, pois apenas este poderá, pela via da leitura, tomar conhecimento do seu pedido, mesmo que aquele não o queira ver atendido ou não creia sequer que o possa ser.

Mas não se tratará de um Leitor qualquer. “Eu”, por exemplo, este que escreve esta análise neste momento, 100 anos depois da data provável (1913) da criação deste escrito, jamais poderia, ainda que tivesse o dom de interferir com os acontecimentos da vida alheia por intermédio de preces, fazê-lo, precisamente devido à minha falta de contemporaneidade com o seu autor. Terá de ser, portanto, em segundo lugar, o Leitor, um coevo deste. Donde se infere que o texto pretende pôr questões sobretudo à época em que foi escrito, pois que só ao próprio Bernardo Soares interessou directamente o casar ou não casar, o *colher* ou não, para si, uma esposa.

Todavia, ao mesmo tempo que visa agir socialmente na sua época, o texto levanta questões de elevado relevo para as sociedades actuais, sendo pertinente para o Leitor de todos os tempos e de todos os lugares nos quais surja a necessidade de se pensarem os problemas que nele são colocados – e assim se torna um texto exemplar. Está-se aqui perante um texto-testemunho-literário, ou um conteúdo que Derrida (2004: 38) designa de “singular e universal, singular e universalizável.”

Em terceiro lugar, o Leitor terá de ser, como já acima se disse, alguém que se julgue capaz de entrar em comércio com a divindade por intermédio de preces. Que se julgue capaz de entrar, reforce-se, e não que entre, uma vez que para o empregado de escritório lisboeta, além da metafísica lhe ter parecido “sempre uma

fórmula prolongada de loucura latente” (Pessoa, 2010: I, 250), e o divino, ainda que possível, algo de “improvável” (Pessoa, 2010: I, 231), no qual ele nunca soube crer, e, tendo feito uso das palavras Deus, Deuses ou Destino como matérias da sua literatura, nunca foi com o propósito de pejá-la de qualquer Verdade, mas tão-só como funções do estilo, tal veleidade humana merece não menos do que a mordacidade de um vigoroso escárnio (*vide* Pessoa, 2010: I, 368-9).

Falou-se já no que consiste a ironia essencial deste trecho, e que estereótipo ela pretende subverter. Torna-se estranho, por este motivo, o surgimento, nesta primeira frase, do verbo *colher*, que parece, logo em primeira instância, remeter para uma acção dominadora por parte de Soares, a de apropriação material da Amada. No entanto, o emprego deste verbo é passível de ser interpretado para além desta forma unívoca, poderá remeter para outros campos de pensamento. Explorem-se alguns caminhos alternativos que *colher* pode abrir.

Previamente a uma contextualização, sugira-se que a palavra *colher* exprima uma necessidade ancestral do homem. Antes ainda de colher, por exemplo, um fruto da terra para com ele constituir propriedade (no sentido económico do termo), o homem fê-lo como instinto de sobrevivência, para se alimentar. Não se julgam necessários quaisquer estudos antropológicos que o fundamentem, basta o argumento de que a posse é algo de cultural, produto exclusivo de uma operação intelectual humana, enquanto nutrir-se é algo de instintivo, de que nenhum homem pode abdicar senão por períodos relativamente curtos de tempo, sob pena de morte acelerada.

Um argumento similar é aplicável à actividade sexual. Até há bem pouco tempo era impossível à espécie humana sobreviver à abstinência sexual; caso esta fosse praticada por todos os elementos da espécie, a extinção da mesma seria uma inevitabilidade. Daí a imperativa necessidade do acto sexual. Necessidade que vai de encontro a outra ancestralidade humana, a da violação. Também a sedução masculina como convencimento é um produto cultural tardio, pois as técnicas primitivas de sedução, que diversos episódios da mitologia greco-latina aliás conservam, eram o rapto e a violação, perpetradas essencialmente pela força. Talvez a animalidade inerente a estas tradições primitivas, aqui implicitamente contida no verbo *colher*, possa contribuir para esclarecer a perturbação que causa a leitura desta frase. Os valores éticos contemporâneos das sociedades ditas civilizadas repudiam-na.

Porém, qualquer leitor atento de Georges Bataille, que tenha persistido em seguir até este ponto a presente análise crítica, terá porventura já dado um nome mais abrangente a esse elemento perturbador: erotismo. Para Bataille (1988: 15), “o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação” – o domínio do excesso que põe em causa os fundamentos que baseiam a vida social regular.

A violência que o verbo *colher* comporta é o facto de que o ente que colhe toma para si, por uma qualquer necessidade, primária – como alimentar-se –

ou artificial – como constituir posse –, algo que não escolhe ser colhido. Mesmo quando *colher* se trate de um acto impregnado de leveza, como, por exemplo, *colher distraidamente uma flor*, essa violência não é, à partida, de acordo com os padrões morais vigentes nas sociedades ocidentais, alvo de nenhum juízo severo, mas nem por isso deixa de ser uma violência, pois que é imposta à vida colhida uma aceleração da sua morte, por um movimento que a separa da sua fonte de vida. Se o colhido, todavia, for uma pessoa, aí, no contexto dessas mesmas sociedades, já a necessidade entra em confronto com a ética, e a violência evidencia-se tanto mais quanto a vontade, consciente ou inconsciente, dessa pessoa se opõe a essa condição de submissão, tornando-se o acto de *colher* um crime, o qual se designa por “rapto”. Se *colher* estiver então associado ao acto sexual, a violência torna-se violação.

Seja aqui aberto um parêntesis para especular um pouco sobre esta questão. O acto criminoso apenas deixa de o ser se o colhido aceitar plenamente (ou seja, sem reservas, exteriores e interiores) essa sua condição, ou seja, se o desejo alheio lhe for de tal modo irresistível, que possa transfigurar a sua representação do acto de ser colhido num acto de (a)colher, e a sua vontade repulsiva cambie o sentido da sua força e se torne uma vontade atractiva de igual intensidade. Ou seja, se em cada um dos entes coexistam o possuidor e o possuído, o dominador e o dominado, ao ponto destas qualidades deixarem de fazer sentido – se houver uma fusão psíquica em cada um dos amantes, em simultâneo com uma fusão dos próprios amantes enquanto indivíduos. Mas tudo isto a sentença oculta. O que ela mostra é, pelo contrário, uma paixão soberana de um ente que, se vier a desposar alguém, será *colhendo* ou *tirando* esse alguém para si, alheio a qualquer vontade alheia. E como não haveria de ser assim, se o amor, para Soares, implica uma entrega total, na qual é entregue também a consciência do outro?

Retorne-se então à análise dos crimes supramencionados na sentença em análise. Apesar de perturbador, ou mesmo sinistro, o sentimento que se experimenta ao ler a frase não é, porém, o de uma ligação óbvia a um crime. Isto porque, no “colher uma esposa” e desejar a sua “esterilidade”, apenas estariam implicados o rapto seguido de múltiplas violações caso a presença da instituição casamento não fosse invocada. A maior ou menor coacção que se exercesse sobre a mulher para que integrasse e se mantivesse enlaçada à específica condição social de casada seria irrelevante para a consideração destes crimes como tais. Segundo o Antigo Testamento, “a mulher é considerada propriedade do marido; a virgem, antes do casamento, propriedade do pai. Por isso, o adultério da mulher e a defloração de uma donzela são sobretudo um crime contra o direito de propriedade” (vide Alves, 2000: 2076).

Divisam-se, neste contexto, outras implicações para verbo *colher*, nomeadamente a ocorrência de actos transgressivos da lei social que,

paradoxalmente, estão previstos e legitimados pela lei religiosa. Estes actos são de duas espécies: puros e repetidos.

Um acto puro é um acto único, irrepitível, e que tem o poder de introduzir uma profunda irregularidade na vida dos amantes. Evoquem-se então alguns destes actos que possam estar contidos em *colher*.

Em primeiro lugar, pelo menos para quem colhe, dá-se o encontro com a especialidade do seu desejo. De todos os corpos com os quais partilhou a vida de uma forma mais ou menos intensa, há um e apenas um que se lhe ajusta, que ele admite que se lhe possa ajustar. Perceber-se todas as circunstâncias exteriores e interiores, todos os acasos que se conjugaram para propiciar tal ajustamento é uma tarefa que comporta em si, à medida que nela se avança, uma crescente percepção de inutilidade. A insolubilidade deste enigma (por que motivo a paixão por este corpo e não por outro?), o mistério contido na grandiosa força – o apaixonamento – necessária ao acto de *colher*, são causas suficientes para dotá-lo de uma fórmula religiosa da ordem do miraculoso. De resto, para o homem atento, qualquer manifestação de vida está envolta neste mistério¹². O mesmo será válido para a “colhida”, no caso de haver correspondência afectiva.

Uma vez que a lei religiosa apenas pela entrada no casamento permite o acto carnal, este é outro acto puro que *colher* pode conter. Não se colhe uma segunda vez da terra o mesmo produto, assim como ninguém perde pela segunda vez a virgindade. O primeiro acto sexual torna-se assim uma iniciação, um acesso primeiro ao sagrado que se dá, como atrás se disse, por uma transgressão consentida do proibido.

Além destes actos puros, que se referem sobretudo ao casamento como passagem, *colher* pode também incluir actos que se repetem, actos que respeitam ao casamento enquanto estado.

Na repetição do acto sexual há a possibilidade de um desenvolvimento pleno da vida sexual. Pois, através da compreensão dos corpos que o tempo vai cimentando, o hábito permite a acção simbiótica dos mesmos. A união pode assim organizar-se para a obtenção de uma espécie de prazer que está vedado às relações furtivas e superficiais, nas quais impera uma impaciência que propicia um movimento mais próximo da pura animalidade, demasiado focado numa rápida satisfação fisiológica. Argumentar-se-á, em oposição a estas ideias, que pelo hábito se incorre no perigo da rotina, e que esta reduz a intensidade do acto sexual. Afirma-se, em resposta a tal objecção, que esta redução da intensidade sexual é tributária da introdução da irregularidade (das explosões caprichosas que são a marca do erotismo) na vida sexual do casal, que esta surge de uma insatisfação para com aquela. O temor do salto no desconhecido que é a experimentação é

¹² “Como nunca podemos conhecer todos os elementos d’uma questão, nunca a podemos resolver” (Pessoa, 2010: I, 139).

superado por uma vontade de recuperação da plenitude da intensidade sexual pelo casal.

É claro que tudo o que até aqui se disse acerca do verbo *colher* só é válido se a actividade sexual for vista como um fim em si, sem entrar em linha de conta com aquilo que a transcendentiza: a procriação. Se, de acordo com a lei religiosa, a mulher praticar o acto sexual apenas no casamento, e se visar essa prática somente a procriação, sucede que a mesma deixa de valer por si mesma, mas antes pelo cálculo de um futuro, de um objectivo, transformando-se numa simples obediência a uma convenção. Daí que, pelo pedido da esterilidade da esposa, Soares esvazie de sentido, de significação, de finalidade, tais actos, fazendo dos mesmos um desejo de desperdício, um consumo inútil, do ponto de vista da subserviência a um Estado, de vida. Intensifique-se o exposto com novo recurso a Bataille (1988: 11), que diz do erotismo que é algo “independente [...] da preocupação da reprodução”.

Não obstante o elevado interesse do pensamento de Bataille para o caso de estudo, importa apontar-lhe algumas ressalvas. A discordância com este pensador está, essencialmente, em que ele funda a sua concepção do erotismo em estudos antropológicos, ou seja, formula conclusões a partir da análise de sociedades organizadas, ainda que primitivamente. Ao dizer que o erotismo implica “sempre uma dissolução das formas [...] da vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos”, pese embora essa ordem não esteja “condenada a desaparecer: é apenas posta em causa, perturbada, maximamente transtornada”, este pensador (Bataille, 1988: 18) estabelece a vida social como precedência do erotismo, e, portanto, a ordem como precedência da transgressão. Isto faz do homem uma natureza, uma *individualidade definida* e/ou definível. Logo, os efeitos do erotismo anulam-se na re-apropriação desta natureza, acabando por fomentar no homem um retorno do mesmo, uma circularidade fechada, impossibilitando-lhe a diferenciação, o extravasamento.

Ora, que o erotismo possua uma força que exerce sobre o homem um frémito violento, parece-nos não merecer discussão. A ideia que aqui diverge de Bataille é a de que, originariamente, o erotismo é que precede a vida social, e, por conseguinte, é também a transgressão que precede a ordem. De forma alguma se consegue conceber que haja uma ordem social sem que primeiro se gere vida (é possível tratar o erotismo como *independente da preocupação da reprodução*, mas como conceber que a reprodução não tenha advindo do erotismo?). Segundo a concepção que aqui se defende, a natureza humana passa a ser indefinida e indefinível, se é que se possa falar do ser humano enquanto natureza; a ordem é que se enxerta na transgressão, e esta deixa de fazer sentido na acepção que lhe dá o senso comum: como inscrevendo-se na Lei, ganhando realidade apenas à luz desta.

Em resumo: é indubitável que o erotismo actualmente transgride, como no caso da sentença de Soares em análise, porém, não é no transgredir que ganha o

seu valor pleno, mas no seu fazer acontecer a vida. A ordem social vem depois, é um instinto de vida em segundo grau, que visa justamente protege-la dos seus instintos primordiais – das suas manifestações pletóricas (nas quais o erotismo se inclui), na medida em que estas, por sua índole excessiva (no caso do erotismo, tratam-se de manifestações violentas e violadoras), acarretam sempre perigos extremos.

À frase que completa o primeiro parágrafo da “Glorificação das Estereis” chame-se-lhe um segundo movimento de desterritorialização. Soares vai mais longe, e pede, de novo pela via divina, que não venha a *tirar* para si essa esposa (a sua própria avaria), estendendo, com este pedido, ao casamento, a sua negação da procriação. Empola assim, pela conjunção de um primeiro pedido com um segundo que não só é disjuntivo em relação a esse primeiro, como é já em absoluto disjuntivo à ideia platónica de amor (por exclusão da posse do seu desejo), a bolha irónica que havia criado. Desenvolvam-se as implicações desta segunda frase.

Em primeiro lugar, a esterilidade não era suficiente à mulher para lhe retirar a condição de dominada – a sua emancipação não era ainda uma realidade em Portugal no princípio do século XX. Com facilidade o homem *tirava* uma mulher solteira para si sem que ela fosse tida em conta na questão; bastava, para tal, que caísse nas boas graças do pai dela. O Antigo Testamento vigorava ainda como lei moral. Talvez não seja alheio a esta situação social o facto de Soares ter escrito também três trechos intitulados “Conselhos às mal-casadas” (Pessoa, 2010: I, 95, 100 e 121), nos quais incita as mulheres à insubordinação mental, apostrofando um deles com o seguinte dito: “As mal-casadas são todas as mulheres casadas, e algumas solteiras.”

Em segundo lugar, o casamento seria, na época, um comportamento gregário. Sendo traduzível num comportamento mimético instintivo que visa obter excitações vulgares ou imediatas, todo o gregarismo, opondo-se à individuação diferenciadora necessária à civilização pela arte, merece o repúdio de Bernardo Soares¹³.

Em terceiro, o casamento opõe-se à solidão, que é, para Soares, a condição de liberdade¹⁴. Ao invés do efeito opressor causado pela presença humana, que o inibe do uso da palavra¹⁵, a solidão dota-o da frieza emocional¹⁶ necessária à

¹³ “Todo o prazer é um vício, porque buscar o prazer é o que todos fazem na vida, e o unico vicio negro é fazer o que toda a gente faz” (Pessoa, 2010: I, 13).

¹⁴ “A liberdade é a possibilidade do isolamento. És livre se podes afastar-te dos homens, sem que te obrigue a procural-os a necessidade do dinheiro, ou a necessidade gregaria, ou o amor, ou a gloria, ou a curiosidade, que no silencio e na solidão não podem ter alimento. Se te é impossivel viver só, nasceste escravo” (Pessoa, 2010: I, 434).

¹⁵ “A presença de outra pessoa – de uma só pessoa que seja – atraza-me imediatamente o pensamento, e, ao passo que no homem normal o contacto com outrem é um estímulo para a expressão e para o dicto, em mim esse contacto é um contra-estímulo [...] Só os meus amigos espectraes e imaginados, só as minhas conversas decorrentes em sonho, teem uma verdadeira

criação artística. E, na medida em que a arte visa levar quem a experimenta a procurar o isolamento¹⁷, também ela conduz os outros à liberdade, quer relacional, quer da própria identidade que tais necessidades relacionais implicam¹⁸.

Em quarto, o casamento veda a Soares o acesso a um certo modo de ser soberano. Esta é uma questão complexa, que não pode deixar de ser articulada em relação com todas as demais que têm vindo a ser enunciadas. Em princípio, quando se fala de soberania, associam-se-lhe os conceitos de supremacia e de independência. E, de uma maneira singular, sim, Soares estatui-se destes conceitos. Reforce-se a expressão *de uma maneira singular*, pois, se se aplicasse o conceito de soberano a Soares no sentido em que ele é dado comumente, haveria uma incongruência insanável entre o mesmo e os conceitos de não-identidade e de despossessão que traçam o plano de imanência onde a sua escrita se desenvolve. Sendo que essa maneira singular de ser soberano é massivamente afirmada ao longo do *Livro do Desassossego*, importa intentar uma clarificação da mesma.

Observe-se que Bernardo Soares é partidário da ideia de uma solidão/descontinuidade fundamental do homem: “Ninguém, supponho, admite verdadeiramente a existencia real de outra pessoa. Pode conceder que essa pessoa seja viva, que sinta e pense como elle; mas haverá sempre um elemento anonymo de differença, uma desvantagem materializada” (Pessoa, 2010: I, 379).

Contudo, não é por afirmar esta ideia que Soares deixa de ter consciência de que o homem é um ser relacional, que interdepende do mundo que o rodeia: “Somos todos escravos de circunstancias externas” (Pessoa, 2010: I, 221).

Há, assim, no pensamento deste, um movimento oscilatório que traça e apaga (ou apaga e traça, se se afirmar o estado de descontinuidade como o originário do ser humano) os limites entre o seu corpo e o mundo. Nesse traçar e apagar surgem, respectivamente, os estados de independência e dependência (ou, na terminologia de Soares, de liberdade e escravatura). É este o movimento do Corpo-sem-órgãos: parte do território da opressão para a experiência da libertação – desterritorializa. Situar-se no território opressivo de modo a pertencer-lhe sem que lhe esteja vedada a saída dessa pertença é necessário ao movimento descrito,

realidade e um justo relevo, e nelles o espirito é presente como uma imagem num espelho. || Pesa-me, aliás, toda a idéa de ser forçado a um contacto com outrem. [...] A idéa de uma obrigação social qualquer – ir a um enterro, tratar junto de alguém de uma coisa do escriptorio, ir esperar á estação uma pessoa qualquer, conhecida ou desconhecida –, só essa idéa me estorva os pensamentos [...]” (Pessoa, 2010: I, 203-204).

¹⁶ “Socégo emfim. Tudo quanto foi vestigio e desperdicio some-se-me da alma como se não fôra nunca. Fico só e calmo. [...] Sinto-me livre, como se deixasse de existir, conservando a consciencia d’isso” (Pessoa, 2010: I, 424).

¹⁷ “A arte é um isolamento. Todo o artista deve buscar isolar os outros, levar-lhes ás almas o desejo de estarem sós” (Pessoa, 2010: I, 67).

¹⁸ “A arte consiste em fazer os outros sentir o que nós sentimos, em os libertar d’elles mesmos [...]” (Pessoa, 2010: I, 343).

porquanto um ser já livre não se liberta de nada. Por isso, o lugar (sem lugar) de Soares em tal território é à margem.¹⁹

Acrescente-se que estar à margem deste território é um posicionamento deveras difícil de conservar, pois ele é empiricamente indelneável devido às forças possessivas e identitárias que o ocupam, que, com a sua ânsia absolutista de domínio, não cessam de expandi-lo, territorializando (instrumentalizando por uma legitimação que capta essências) os valores afirmados em qualquer movimento de desterritorialização que ganhe relevo. Soares, porém, consegue manter esse posicionamento relativo através da combinação de duas atitudes mentais:

A primeira consiste em dotar de leveza a actuação opressora dessas circunstâncias externas sobre si, ora adoptando, de um modo particular – ausente de obrigações²⁰ –, uma atitude mística que consiste numa desrealização dessas circunstâncias externas (*vide* Pessoa, 2010: I, 427) – onde se inclui o si-mesmo identitário que se diviniza (*vide* Pessoa, 2010: I, 415-416) –, ora simplesmente relativizando, pela presença da morte no humano, a importância da sua própria (no sentido *proprietário* do termo) figura no mundo²¹;

A segunda atitude passa por manter-se em movimento, afirmando infinitamente novos valores, devindo permanentemente em formas artísticas que negam o território conquistado à arte pelas forças alienadoras²².

Ao manter esta posição relativa de marginalidade, abre-se a Soares a via da conquista de uma independência, não já relativa, como aquela que é inerente à soberania política, mas absoluta de cada vez que é conquistada. A este modo de ser independente associa-se a sua supremacia, que é intensiva em vez de extensiva, que se quer a si mesma como sensação efectivada num tempo vertical e não como sensação mediatizada por uma materialidade acumulada num horizonte temporal: “O império supremo é o do Imperador que abdica de toda a vida normal, dos outros homens, em quem o cuidado da supremacia não pesa como um fardo de joias” (Pessoa, 2010: I, 108).

O perfil do soberano que Bernardo Soares se afirma é, por conseguinte, passível de ser traçado com valores que se opõem aos dos soberanos comuns.

¹⁹ “Pertença, porém, aquella especie de homens que estão sempre na margem d’aquillo que pertencem, nem tem só a multidão do que são, senão também os grandes espaços que ha ao lado” (Pessoa, 2010: I, 231).

²⁰ “Attingir, no stado mystico, só o que esse stado tem de grato, sem o que tem de exigente” (Pessoa, 2010: I, 427).

²¹ “Amanhã também eu – a alma que sente e pensa, o universo que sou para mim – sim, amanhã eu também serei o que deixou de passar nestas ruas, o que os outros vagamente evocarão com um “o que será d’elle?”. E tudo quanto faço, tudo quanto sinto, tudo quanto vivo, não será mais que um transeunte a menos na quotidianidade de ruas de uma cidade qualquer” (Pessoa, 2010: I, 433).

²² “[...] sendo desejo de toda alma nobre o percorrer a vida por inteiro, ter experiencia de todas as coisas, de todos os logares e de todos os sentimentos vividos, e sendo isto impossivel, a vida só subjectivamente pode ser vivida por inteiro, só negada póde ser vivida na sua substancia total” (Pessoa, 2010: I, 375).

Imperam nele o princípio positivo da cria-acção (do fazer nascer do nada que se evidencia na inacção) em alternativa ao negativo da re-acção (do decalque, da acção provocada), o exercício da liberdade pela des-posseção e pelo devir em alternativa ao afundamento num regime de auto-escravização que a identidade e a posse provocam.

Assente numa supremacia e numa independência ao alcance de qualquer um, em função da posse e identidade máximas serem encontradas na maximização da renúncia da posse²³ e da identidade²⁴, esta é uma soberania paradoxalmente igualitária. O emprego do advérbio talvez seja aqui supérfluo, porque toma como padrão uma soberania estruturada cientificamente e não artisticamente, sendo certo que é justamente esse padrão que Soares pretende pôr em causa. Quando se fala de uma soberania estruturada cientificamente, evoca-se o modo como a ciência adquire uma forma, que é através da competitividade. Com efeito, uma teoria científica afirma-se por sobreposição à sua predecessora, enquanto conjunto hierarquizado de conhecimentos. Logo, uma soberania estruturada cientificamente exige por opressão, dizendo tacitamente “façam exactamente como eu para atingirem, a seguir a mim, o lugar mais alto da hierarquia”; já uma soberania estruturada artisticamente não exige, antes seduz, aproxima, fomenta a alegria na relação, na cooperação, produzindo assim um efeito libertador, dizendo, por sua vez, tacitamente, “façam comigo e seremos todos soberanos”.

Em resumo: nesta segunda frase da “Glorificação das Estereis”, Soares desconstrói a lei religiosa do casamento – que não passa de um aprofundamento do platonismo –, em nome de uma justiça que lhe é imanente, que se baseia na impossibilidade de deixar de criar artisticamente, onde o terror da morte implícito no celibato se mescla intimamente com o movimento criador dessa imanência e da liberdade de optar por ela.

Na primeira frase do segundo parágrafo, Soares faz um encómio ético da esterilidade. Cumpre aqui estabelecer um ponto prévio, que não é talvez mais do que afirmar uma evidência que surge em função de toda a análise que até aqui se fez: fica também, em tal panegírico, implícito o panegírico da castidade, o que, aliás, Soares confirma explicitamente: “E já que queremos ser estereis, sejamos também castos, porque nada pode haver de mais ignobil e baixo do que, renegando da Natureza o que n’ella é fecundado, guardar villâmente d’ella o que nos praz no que renegamos. Não há nobrezas aos bocados” (Pessoa, 2010: I, 13).

Posto isto, neste terceiro movimento de desterritorialização, Soares equipara implicitamente, com o louvor impessoal da esterilidade, a sua condição de artista à das mulheres estéreis, devindo assim mulher, entrando num campo sexualmente indiscernível de criação artística por libertação de moléculas de feminilidade.

²³ “[...] para mim sonhar é possuir” (Pessoa, 2010: I, 76).

²⁴ “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fôsse alguma cousa, não poderia imaginar” (Pessoa, 2010: I, 354).

Também a coexistência de elementos femininos e masculinos na literatura de Soares é algo assumido abertamente: “Príncipe de melhores horas, outr’ora eu fui tua princeza, e amamo-nos com um amor d’outra especie, cuja memoria me dóe” (Pessoa, 2010: I, 61).

Além deste devir-mulher, é possível levar mais longe a impessoalidade da frase. Há também nela um devir-anónimo, que abarca toda uma comunidade de excluídos, não se cingindo apenas aos não-procriadores, mas a estes e a todos os amantes violentados por imposições sociológicas. Dá-se a impossibilidade objectiva de Bernardo Soares sediar-se no território da procriação platonicamente concebida, objectividade que é dada no emprego do advérbio *só*. *Só* a esterilidade é nobre e digna, porque a alternativa seria a participação numa lógica da exclusão, vil e indigna, que violentaria a sua imanência. Implica, pois, essa impossibilidade objectiva a deposição da soberania do “Eu” social, mais os seus pesares e os seus tremores. Não que se possa dizer que não haja um “eu” no encómio impessoal da esterilidade. Nem que haja. A bem dizer, há e não há um “eu” que encomia a esterilidade. O “eu” está lá, mas torna-se neutro, vela-se, ao mesmo tempo que se expande no rumor humano dessa neutralidade. O ponto nodoso do devir apodera-se da consciência, e, nesse movimento, esta despersonaliza-se.

Afirmando, por conseguinte, a diferença para um modo de viver imposto, esta frase opera a transversão da estratificação platónica que diviniza a procriação. Porque dá-se a conversão definitiva da energia repulsiva pela máquina binária em energia disjuntiva que cria uma nova possibilidade de vivência. O padrão de avaliação do homem deixa de ser metafísico e passa a ser humano – de índole estritamente ética –, e, em consequência disso, o amor deixa de ser uma força de ligação entre o homem e o divino e passa a ser uma força de ligação entre o homem e o homem. Isto é como quem diz que não se aproxima da divindade quem procria apenas porque procria, mas que é *nobre e digno* quem ama com um amor sem um propósito que não o próprio amar, quem se *entrega à morte, ao esquecimento ou à renúncia* – à descontinuidade a que um amor puro inevitavelmente conduz.

É sabido que a moral é um instrumento do qual o pensamento genealógico sempre se serviu para garantir um posto que garantisse privilégios. Fosse pela via filosófica, política ou teológica, para citar as de maior destaque, sempre se quis determinar, às custas de uma validade dada pela transcendência absolutista, um acervo de normas de conduta “virtuosas” que padronizasse o comportamento dos indivíduos, visando a realização de ambições de poder pessoais, de pequenos clãs ou de colectividades estritas. Isto coloca a questão de como é que a ética de Bernardo Soares se pode conjugar com a desconstrução de tal genealogia. Será que, afinal de contas, tinha também ele o propósito oculto de sobrepor um sistema de pensamento acima dos demais? Naturalmente que esta é uma pergunta de retórica, cuja resposta é dada negativamente no desenvolvimento conceptual da sua ética: “Achei sempre que a virtude estava em obter o que não se alcança, em viver onde

não se está, em ser mais vivo depois de morto que quando se está vivo, em conseguir, enfim, qualquer coisa de difícil, de absurdo, em vencer, como obstáculos, a própria realidade do mundo” (Pessoa, 2010: I, 302).

Soares coloca a ética como um problema, e não dos menores. A virtude está em estender os limites do alcançável, originando por isso uma luta hercúlea pela afirmação da mais radical das diferenças, um enfrentar da dificuldade que é decidir em cada momento a vida, com as especificidades circunstanciais que concorrem para a avaliação da situação, de modo a fazê-la transbordar além de si própria. Ao contrário do uso comum da ética (o moralista), que consiste em anular a sensibilidade do homem, sacrificando-o no altruísmo, retirando-lhe com isso a responsabilidade perante a própria vida, apaziguando-lhe a consciência ao acomodá-la ao uso de valores impregnados no tecido social, valores herdados do Hábito, da Tradição, ou da Lei, que cavam a divisão economicista de classes, Soares faz dela um uso que torna a sua vida um desafio permanente pelo acesso a uma soberania que recusa qualquer padrão de legitimação social baseado em factores alienadores de imanências, tais como o pensamento, as sensações ou os afectos.

Posta a ética em termos relativos, a (ir)realidade do mundo, seja ela qual for, converte-se em imoralidade: “No 3º andar ha uma pensão, dizem que immoral, mas isso é como toda a vida.” (Pessoa, 2010: I, 279). Assim sendo, qual a postura de Soares em relação ao facto de ter de existir nessa (ir)realidade? Será a inacção, que ele apologiza por diversas vezes em diversos trechos²⁵? Ou será, pelo contrário, a acção, à qual ele dá proeminente valor noutros?²⁶

Em aparência é possível traçar limites, argumentando que Soares opõe vida vivida e vida imaginada, e que é nesta que está a moralidade e naquela a imoralidade. Este é um modo de pensar que, além de nos parecer demasiado simplista, apresenta laivos de um atavismo que persiste em traçar inconciliáveis antagonismos entre sujeito e objecto, arte e natureza, pensamento e vida, representação e realidade. Fundar-se-á porventura no próprio *Livro do Desassossego*, onde, com efeito, em certos trechos, surge a inconciliabilidade de tais antagonismos²⁷. Porém, descarta esta fixidez do pensamento que noutros trechos

²⁵ “A acção desorienta-nos, em parte por incompetencia physica, ainda mais por inappetencia moral. Parece-nos immoral agir. Todo o pensamento nos parece degradado pela expressão em palavras, que o tornam coisa dos outros, que o fazem comprehensivel aos que o comprehendem” (Pessoa, 2010: I, 128).

²⁶ “Agir, eis a intelligencia verdadeira. Serei o que quizer. Mas tenho que querer o que fôr. O exito está em ter exito, e não em ter condições de exito. Condições de palacio tem qualquer terra larga, mas onde estará o palacio se o não fizerem alli?” (Pessoa, 2010: I, 190).

²⁷ “Não me submeto ao estado nem aos homens; resisto inertemente. O estado só me pode querer para uma acção qualquer. Não agindo eu, elle nada de mim consegue. Hoje já não se mata, e elle apenas me pode incomodar; se isso acontecer, terei que blindar mais o meu espirito e viver mais longe a dentro dos meus sonhos” (Pessoa, 2010: I, 79).

essa cisão desaparece, e que o sonhador e o homem de acção passam a ser um e o mesmo, deixando a distinção de fazer sentido: “O sonhador não é superior ao homem activo porque o sonho seja superior à realidade. A superioridade do sonhador consiste em que sonhar é muito mais practico que viver, e em que o sonho extrahe da vida um prazer muito mais vasto e muito mais variado do que o homem de acção. Em melhores e mais directas palavras, o sonhador é que é o homem de acção” (Pessoa, 2010: I, 252).

E quer isto dizer que a inconciliabilidade referida apenas está lá como um estado de alma em situação transitória, reversível, anulável, e não como vínculo definitivo de determinada personalidade ou individualidade. Tomar a parte pelo todo (significante, entenda-se), numa obra de arte que tem, inclusive, um dos seus principais traços de originalidade precisamente na despreensão (em pleno conseguida) de se afirmar como um todo ou uma determinação passível de ser atribuída a um sujeito, é, no mínimo, irresponsável. Ao afirmar a sua individualidade como dicotómica e como não-dicotómica, o que Soares faz é não se afirmar como individualidade nenhuma, mas antes como o *centro abstracto* sempre pronto a encarnar uma individualidade, a mascarar-se, a entrar em devir: “Dar a cada emoção uma personalidade, a cada estado de alma uma alma” (Pessoa, 2010: I, 283).

Se, em muitos trechos, Soares afirma a anulação da acção, e, noutros, ele afirma a importância da acção (literária, que é a que ele praticou, e é escusado argumentar que o *Livro do Desassossego* não foi publicado em vida do autor, porquanto vários trechos o foram) sobre a sociedade, então a fixidez da fronteira entre a moralidade e a imoralidade esbate-se, fluidifica, torna-se móvel. Pensa-se, por este motivo, não ser de todo descabido também neste campo ético evocar o conceito de Corpo-sem-órgãos: Soares está consciente de que a literatura, ao ser criada e publicada, faz mundo, ou seja, ao mesmo tempo que é moral na medida em que desconstrói imoralidades-realidades-mundanas, é imoral na medida em que a partir da sua semiótica, dos seus códigos simbolistas, dá azo à construção de imoralidades-realidades-mundanas alternativas (evidências socializadas); por isso ela nunca deve deixar de desterritorializar, como no excelente exemplo do trecho aqui em análise. A anulação da (re)acção é necessária apenas em relação às forças territorializantes, implicando a mesma uma salvaguarda de energia que é absolutamente necessária à (cri)acção total contra as mesmas.

No que concerne ainda à sociabilidade, o empregado de escritório lisboeta afirma ter “uma moral muito simples – não fazer a ninguém nem mal nem bem” (Pessoa, 2010: I, 328). Há, nesta frase, como no seu desenvolvimento, a indicação da sua escolha obstinada em não escolher, dada pelo mecanismo sintáctico “nem-nem”, mecanismo que, sendo uma deriva que conduz a uma saída para fora da moral enquanto lógica ou dialéctica, leva ao acto puro da passividade, como mais à frente, no mesmo trecho, é indicado:

Sou altamente sociável de um modo altamente negativo. Sou a inofensividade incarnada. [...] Abomino com nausea e pasmo os sinceros de tôdas as sinceridades e os místicos de todos os misticismos ou, antes e melhor, as sinceridades de todos os sinceros e os misticismos de todos os místicos. Essa nausea é quase física quando êsses misticismos são activos, quando pretendem convencer a inteligência alheia, ou mover a vontade alheia, ou encontrar a verdade ou reformar o mundo.

(Pessoa, 2010: I, 328-329)

É nesta alta sociabilidade altamente negativa, nesta passividade dada por um “nem-nem” constituidor de uma atmosfera neutra que se subtrai a, que é estéril para, um modo de vida (de pensamento, enquanto vida que é) dialéctico, lógico e diacrónico que impera na quotidianidade, que é gerado o estado larvar da escrita: a imaginação. É esta que, antes ainda da paixão da (cri)acção literária, consola da repulsa de tal quotidianidade e do “eu” identitário que nela habita:

A inacção consola de tudo. Não agir dá-nos tudo. Imaginar é tudo, desde que não tenda para agir. Ninguém pode ser rei do mundo senão em sonho. E cada um de nós, se deveras se conhece, quer ser rei do mundo.

Não ser, pensando, é o throno. Não querer, desejando, é a coroa. Temos o que abdicamos, porque o conservamos sonhado, intacto, eternamente á luz do sol que não ha, ou da lua que não pode haver.

(Pessoa, 2010: I, 428)

Desta citação parte-se para o quarto movimento de desterritorialização, que é a última frase da “Glorificação das Estereis”. Frase tão imaginativa, tão estranha à (imoral) realidade mundana, tão fora da sua lógica e da sua diacronia, que não se resiste a trazê-la de novo a este ponto da análise: “Só o matar o que nunca foi é alto e perverso e absurdo”.

Se, até aqui, todo o texto era passível de ser lido em função da vida celibatária do autor, como simples defesa irónica do seu *modus vivendi*, enquadrado na sua história pessoal (que não é, de facto, a sua, mas a que lhe construíram sem que ele estivesse sequer interessado nisso), agora toda essa leitura possível fica desconcertada, atónita, e, ou se vê forçada a recomeçar sem atender a tais preconceitos, ou se fecha ao pensamento do autor e comete o erro crasso de interpretar o texto através de uma ignorante representação simplista do mesmo. Silvina Rodrigues Lopes, num rigoroso ensaio crítico em que pensa a escrita do *Livro do Desassossego* e de *Le Pas au-delà* de Maurice Blanchot em íntima relação com os conceitos de deslocação e apagamento, afirma a impossibilidade de se fazerem leituras críticas diaristas, memoristas ou autobiográficas da escrita de Soares:

O *Livro do Desassossego* não é um diário (embora este esteja no seu horizonte como o estão também as memórias e a autobiografia), pois nele se colocam vários tipos de impossibilidade: a questão do tempo, ou seja, o pôr a temporalidade em questão; o nível a que se situa a escrita, que não é o de representação de um quotidiano que lhe seja exterior mas é, no interior dela, o de reescrever continuamente um “nada para dizer”; a

consciência da ausência de um “eu” estável, garantia de uma memória, centralizador de uma experiência.

Os tipos de impossibilidade apontados põem do mesmo modo em causa a possibilidade da auto-biografia ou das memórias, dado embora o carácter caótico, mistura de sonho e de descrição do vivido, que estas podem revestir. No entanto, trata-se de uma “autobiografia sem factos” e, poderíamos dizer, de memórias sem memória, de um diário sem tempo, entendendo por estas expressões, fundamentalmente, que há algo que se perde deslocando a noção de confessional através de um movimento para o inconfessável (sem conotações moralistas) [...]

(Lopes, 1990: 155)

Considera-se que os tipos de impossibilidade enunciados nesta citação fornecem pistas fundamentais para a análise da sentença aqui em questão.

Observe-se, pois, nesta quarta frase da “Glorificação das Estereis”, o óbvio: há, em relação à frase anterior, uma repetição da construção frásica, dada no emprego *ipsis verbis* do advérbio e do verbo que predica o sujeito. Ou, dito de outro modo, há, nesta frase, uma transmutação parcial da frase anterior, uma repetição que transporta uma diferença. Mas que diferença é esta? Uma mera permuta metonímica do sujeito e um acréscimo adjectivante do predicado, que, embora diverso do precedente, não deixa de encomiar? Ponha-se, por ora, o predicado de lado e deite-se um olhar atento ao sujeito: matar o que nunca foi.

Sugere-se que a diferença para o sujeito da frase anterior seja dada por mais do que uma metonímia. A figura *esterilidade* dada pelo senso comum é deformada através do uso de um tempo verbal da ordem do inacreditável em relação aos seus gonzos diacrónicos: se qualquer coisa (*o que*) *nunca foi* como é que lhe pode ser infligida a morte? É, com efeito, como diz Soares, *absurdo*. E o absurdo é, para ele, como já aqui se afirmou, uma figura de retórica que concorre para a formação de uma escrita que se afirma pelo e no contraste. Como se afirma então a sua escrita neste caso concreto?

Traduza-se genericamente a esterilidade numa impossibilidade da vida gerar vida. Como que dizendo que ela é, portanto, uma presença permanente específica de não-vida na vida. Quando se diz *não-vida*, esta, podendo sê-lo, não terá obrigatoriamente de tratar-se da morte. Soares diz, por exemplo, que “a literatura é a maneira mais agradável de ignorar a vida” e que aquela se afasta desta “por fazer dela um somno”, culminando este pensamento com a consideração de que a literatura “simula a vida. Um romance é uma historia do que nunca foi” (Pessoa, 2010: I, 411). Mas um simulacro da vida não é também vida? É vida, e, inclusive, ver-se-á mais à frente que Soares atribui à literatura o papel de tornar a vida real. Crê-se que o nó górdio é desatado se se disser que há na escrita de Soares um emprego inconstante da palavra *vida*, que esta tem significados variáveis conforme os contextos, que a literatura se afasta da vida que temos vindo a dizer territorializada, quotidiana, gregária, imoral, etc. e aproxima-

se de outra vida, a desterritorializada, livre, sonhada, etc., e que ambas as vidas são vida, independentemente das qualidades que se lhe possam atribuir.

A tradução genérica que se fez de esterilidade é, pois, inaplicável à análise da sentença em questão. Quando Soares fala, na terceira frase, em *esterilidade*, esta pode ainda ler-se, não obstante a estranheza que possa causar o cunho ético que lhe é dado, em *strictus sensus*, enquanto impossibilidade da vida gerar vida no aspecto específico da procriação filial, mas, quando fala em *matar o que nunca foi* dá-lhe o valor positivo, vivente, da pro-criação literária. Como assim, da pro-criação literária? Simula-se, ficcionando, o filho que não se pode gerar e *o que nunca foi* torna-se de súbito real, tão real que é passível de estar sujeito à morte como só a vida pode estar. É o Corpo-sem-órgãos, a máquina que só funciona em pleno avariando-se, discordando e concordando consigo mesmo à boa maneira de Heraclito, produzindo um efeito estético de intensidade não extensiva. O devir volta a manifestar-se na passagem da abstracção estéril da *esterilidade* à figuração dessa abstracção enquanto “ansia da vida, de conhecer sem ser com o conhecimento, de meditar só com os sentidos ou pensar de um modo tátil ou sensível, de dentro do objecto pensado, como se fôssemos água e elle esponja” (Pessoa, 2010: I, 251).

Este modo pós-racionalista de fazer a literatura (pois ela surge em Soares de um cansaço do conhecimento dado pelo modo de meditar racionalista²⁸), em que esta se liga osmoticamente com o autor e o mundo²⁹, através de uma subjectividade que tende, pelo uso do artifício³⁰, a incorporar a materialidade das coisas³¹, pretende tornar a vida real³²; e é quando a vida se torna real pela literatura que esta se torna poética.

Mas, sendo a ficção literária a *história do que nunca foi*, não ganha ela um aspecto sinistro ao encomiar Soares a morte *do que nunca foi*? Talvez, mas a morte é algo a que a literatura está permanentemente sujeita, em função desta ser, para ele, como se acaba de demonstrar, coisa viva. E *o reescrever continuamente um “nada para*

²⁸ Leia-se na totalidade o trecho de onde é extraída a citação precedente (Pessoa, 2010: I, 251).

²⁹ “Sou, em grande parte, a mesma prosa que escrevo. Desenrolo-me em periodos e paragraphos, faço-me pontuações, e, na distribuição desencadeada das imagens, visto-me, como as creanças, de rei com papel de jornal, ou, no modo como faço *rhythm* de uma série de palavras, me touco, como os loucos, de flores seccas que continuam vivas nos seus sonhos” (Pessoa, 2010: I, 313). Ver ainda: “[...] de algum modo tento dar a impressão do que sinto, mixtura de varias especies de eu e da rua alheia, que, porque a vejo, também, de um modo intimo que não sei analysar, me pertence, faz parte de mim” (Pessoa, 2010: I, 420).

³⁰ “Não sei se é a mim que acontece, se a todos os que a civilização fez nascer segunda vez. Mas parece-me que para mim, ou para os que sentem como eu, o artificial passou a ser o natural, e o natural é que é extranho. Não digo bem: o artificial não passou a ser natural; o natural passou a ser diferente [...] A civilização é uma educação em natureza. O artificial é o caminho para uma apreciação do natural” (Pessoa, 2010: I, 365).

³¹ “[...] as cousas são a materia para os meus sonhos” (Pessoa, 2010: I, 344).

³² “Não há nada de real na vida que o não seja porque se descreveu bem.” (Pessoa, 2010: I, 293).

dizer” é uma expressão feliz dessa morte. Porque, se se mantiver viva a memória de que, para Soares, a arte nasce de um desejo de comunicação universal de uma verdade *de per se* “propria e intransmissível” (vide Pessoa, 2010: I, 344), isto implica que a arte, não dizendo *nada* acerca dessa verdade, não pode senão, enquanto aquele desejo se mantiver incandescente, re-escrever-se, re-inventar-se, re-criar-se, re-vestir-se, re-presentar-se com todas roupagens lexicais e sintáticas que redigam um tal “*nada para dizer*”, atravessando assim de morte todas as representações que se estabeleceram, quer socialmente, quer num “*eu*” *estável* (que Soares tem consciência de não ser). Dá-se, pois, no trecho em análise, o caso deste “*nada para dizer*” aparecer metaforizado na expressão metamorfoseada da *esterilidade*, o que contribui certamente para um reforço intensivo do efeito estético causado por essa mesma expressão.

Passe-se agora à análise da adjectivação deste sujeito, que fica, em função de toda a análise do trecho até aqui produzida, facilitada. Faça-se, por isso, apenas um breve comentário sobre cada um dos cinco adjectivos que encomiam *o matar o que nunca foi*.

Remete-se a interpretação do adjectivo *alto* para o que acima se discorreu acerca dos conceitos de soberania e de superioridade em Bernardo Soares.

Quanto à palavra *raro*, olhamo-lo como adjectivando quantitativamente o sujeito. Só assim ela poderá, em simultâneo, servir de adjectivo à sua ambiguidade, entenda-se, à negação da procriação filial e à afirmação da criação literária. Se no primeiro caso tal adequação é por demais evidente, visto que o comum, o gregário, em oposição ao raro, é a procriação, já no caso da criação literária a mesma adequação merece ser pensada com maior desenvolvimento, mormente sob dois aspectos:

a) Em primeiro lugar, ao aplicar o adjectivo *raro*, Soares põe-se a si mesmo em causa enquanto autor literário, admitindo implicitamente que a originalidade da expressão *matar o que nunca foi* possa não residir em si, porquanto o que é literariamente *raro* não é necessariamente *único* ou *inédito*. Outro “*eu*”, outro outro, dele conhecido ou desconhecido, ou ainda outro de quem ele seja o sonho, que tenha metaforizado de igual forma o conceito de *esterilidade*, são possibilidades que nenhum leitor íntimo do pensamento de Soares pode excluir;

b) Em segundo, sendo que o sujeito é dado por transposição, não se ficando pelo imobilismo do conceito de *esterilidade*, dá-se em quem lê necessariamente um efeito, uma perturbação. E é a análise aqui feita do sujeito desta frase que prova a asserção, pois se, em vez de *matar o que nunca foi*, figurasse no texto mais uma repetição da palavra *esterilidade*, a mesma análise não se produziria. Donde se infere que dizer doutra forma a mesma coisa é dizer já outra coisa, é produzir uma causa ínfima, subtil, que produz por sua vez uma série de efeitos, que juntos, aglomerados numa (mesmo que falsa) unidade, sugerem um outro efeito, o de

grandeza – o de quantidade. Talvez este raciocínio possa iluminar uma possível justificação para o facto de *raro* surgir no trecho como variante de *alto*.

Que a negação da procriação filial perverte as tendências afectivas e éticas do senso comum é algo cuja evidência dispensa comentários adicionais. Em relação com o fazer literário, o *perverso* reveste-se sob dois aspectos, ambos já enunciados neste estudo:

a) O primeiro, é que a literatura perverte a verdadeira natureza das coisas, sendo, por esse motivo, para Soares, uma consciência do vazio da linguagem: “Porque escrevi, nada disse” (Pessoa, 2010: I, 385); daí que ela se apresente como a *história do que nunca foi*, e não como a história do que já foi;

b) O segundo, que deriva do primeiro, é que *matar* a literatura (*o que nunca foi*) é a obrigação que a literatura tem de, a fim de se fazer, perverter a literatura. O despojamento, a des-posseção da literatura enquanto instituição, enquanto palavreado (léxico, sintáctico) *propriamente* literário, a destituição da expressão sem consequências (mortíferas) para o leitor, é aquilo de que a arte literária se faz para Soares.

No que concerne ao *sublime*, é um conceito de difícil aplicação à negação da procriação filial, pelo que recorrer-se-á, para este propósito, a algumas considerações de teoria estética sobre o mesmo. É um conceito que tem vindo a ser trabalhado por diversos pensadores contemporâneos, como Lyotard e Adorno, a partir da sua formulação kantiana. Para Kant (1998: 138), “aquilo que, sem raciocínio, produz em nós, e simplesmente na apreensão, o sentimento do sublime, na verdade pode quanto à forma aparecer contrário a fins para a nossa faculdade de juízo, inadequado à nossa faculdade de apresentação e por assim dizer violento para a faculdade de imaginação, mas apesar disso e só por isso é julgado ser tanto mais sublime.”

A noção de estética kantiana do *sublime* baseia-se, pois, num sentimento de perda. Assim, tanto enquanto negação da procriação filial como na qualidade de afirmação da criação literária, crê-se que se pode dizer que, em concordância com as ideias defendidas na presente análise, *matar o que nunca foi* provoca tal sentimento de perda, aparecendo como contrário a fins (que servem propósitos de dominação), inadequado à apresentação (por saída da diacronia) e violento para a imaginação (devido ao terror que a morte implica, seja de um filho suposto, seja da palavra que se toma como seguramente conforme à verdadeira realidade da vida).

Junte-se ao já dito neste estudo acerca do adjectivo *absurdo* que ele caracteriza, ao longo do *Livro do Desassossego*, diferentes aspectos da vida, como, por exemplo, a ética³³, os sentimentos³⁴, o divino³⁵, o jogo infantil³⁶, ou ainda a

³³ “Achei sempre que a virtude estava em obter o que não se alcança, em viver onde não se está, em ser mais vivo depois de morto que quando se está vivo, em conseguir, enfim, qualquer coisa de difícil, de absurdo, em vencer, como obstáculos, a própria realidade do mundo” (Pessoa, 2010: I, 302).

apoteose³⁷. Há, no entanto, um ponto comum em todas essas caracterizações: é que ele é assumido como um valor supremo, dotando esses aspectos de um excesso, tanto em qualidade como em quantidade, de vida, ou, melhor dizendo, afigura-se como um modo de a vida se transcender além do vulgar da vida.

Nesta sentença, ele ganha também essa função transcendentalizante (não-estratificada) do empírico, desconstruindo o tempo enquanto conceito de divisão espacial sucessória. Porque neste tempo a vida curva-se, sacrifica-se, estiola, é vivida em função de uma teleologia, que é, no limite, metafísica (pós-vivente). Inversamente, pelo *absurdo*, Soares afirma antes um tempo vertical, em que a memória se esquece da roupagem lógica que tal sucessão impõe, presentificando a literatura numa vida que *nunca foi e*, de súbito, é.

³⁴ “Os sentimentos que mais doem, as emoções que mais pungem, são os que são absurdos [...]” (Pessoa, 2010: I, 315).

³⁵ “O absurdo é o divino” (Pessoa, 2010: I, 87).

³⁶ “Infantil de absurdo, revivo a minha meninice, e brinco com as idéias das cousas como com soldados de chumbo, com os quaes eu, quando menino, fazia cousas que embirravam com a idea de soldado” (Pessoa, 2010: I, 51).

³⁷ Vide os trechos intitulados “Apotheose do Absurdo” (Pessoa, 2010: I, 19 e 20).

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. (2008). *Teoria Estética*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- ALVES, Herculano (2000) (coord.). *Bíblia Sagrada*. Tradução de Américo Henriques *et al.* Fátima: Difusora bíblica.
- ARTAUD, Antonin (1975). *Para Acabar de Vez com o Juízo de Deus seguido de O Teatro da Crueldade*. Tradução de Luiza Neto Jorge e Manuel João Gomes. Lisboa: & etc.
- BATAILLE, Georges (1988). *O Erotismo*. Tradução de João Bernard da Costa. Lisboa: Antígona.
- DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix (2007). *Mil Planaltos, Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2004). *O Anti-Édipo, Capitalismo e Esquizofrenia 1*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim.
- DERRIDA, Jacques (2004). *A Morada*. Tradução de Silvina Rodrigues Lopes. Lisboa: Edições Vendaval.
- GENET, Jean (1999). *O Estúdio de Alberto Giacometti*. Tradução de Paulo Domingos da Costa. Lisboa: Assírio & Alvim.
- KANT, Immanuel (1998). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- KLOBUCKA, Anna M.; SABINE, Mark (2010) (eds.). *O Corpo em Pessoa: corporalidade, género, sexualidade*. Tradução de Humberto Brito. Lisboa: Assírio & Alvim.
- LOPES, Silvina Rodrigues (1990). "Deslocação e apagamento em: – *Livro do Desassossego* de Fernando Pessoa / Bernardo Soares – *Le pas au-delà* de Maurice Blanchot", in *Aprendizagem do Incerto*. Lisboa: Litoral, pp. 153-174.
- LOURENÇO, Eduardo (2008). "Fernando Pessoa ou o não-amor", in *Fernando Pessoa: rei da nossa Baviera*. Lisboa: Gradiva, pp. 75-107.
- LYOTARD, Jean-François (1999). *O Pós-moderno Explicado às Crianças*. Tradução de Teresa Coelho. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PESSOA, Fernando (2010). *Livro do Desassossego*. Edição de Jerónimo Pizarro. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. XII. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (2009). *Livro do Desassossego*. Edição de Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2006). *Livro do Desassossego*. Edição de Richard Zenith. Lisboa: Planeta DeAgostini.
- PLATÃO (2008). *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa Azevedo. Lisboa: Edições 70.