

Barão de Teive: o suicida lúcido

Filipa Freitas*

Keywords

Fernando Pessoa, *The Education of the Stoic*, lucidity, emotion, illusion, life.

Abstract

The Baron of Teive is one of Fernando Pessoa's least studied characters. Defined as a Portuguese noble man, he is the author of a collection of fragmented texts that bear the name of *The Education of the Stoic*. In this confessional manuscript, the Baron describes his relationship with Life and Death, ending with the former, through his suicide. The purpose of this article is to analyse the way in which the Baron is a misfit regarding life, as Pessoa describes him, and in what way this condition is structured within the complex phenomenon of Lucidity.

Palavras-chave

Fernando Pessoa, *A Educação do Stoico*, Lucidez, Emoção, Ilusão, Vida.

Resumo

O Barão de Teive é uma das “figuras” menos estudadas de Fernando Pessoa. Definido como fidalgo português, é autor de um conjunto de textos fragmentários intitulado *A Educação do Stoico*. É neste manuscrito de teor confessional que o Barão perscruta a sua relação com a Vida e com a Morte, na qual termina, suicidando-se. O propósito deste artigo é analisar em que medida o Barão é um inadaptado à vida, como o próprio Pessoa descreve, e de que modo essa condição está estruturada no complexo fenómeno da lucidez.

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Quem é o Barão de Teive? Pergunta aparentemente fácil e com resposta imediata: uma das figuras criadas por Fernando Pessoa. E, no entanto, a pergunta e a resposta comportam um universo de dúvida e de jogos de espelhos tão grande quanto a própria obra do autor. Mas aqui nem se sabe muito bem quem é verdadeiramente o autor. Se Pessoa, como Criador absoluto de personagens que se cruzam e se distanciam mutuamente, ou o Barão, como Ser autónomo, oriundo de Pessoa, decerto, mas composto de tal modo que as suas linhas constroem uma personalidade, uma unidade própria, inigualável. Sabemos que o processo heteronímico de Pessoa é alvo de estudos contínuos, ora defendendo uma postura de autonomização dramática, isto é, de individualização das suas criações, ora apontando para um inevitável substrato que perpassa essa colectividade e que não poderia ser evitado mediante o facto de que Pessoa, mesmo na sua abrangência, ainda é finito. E nesta finitude muitas sementes podem desabrochar (e assim se testemunha, realmente, no seu universo literário), mas não pode, no entanto, ser interminável e verdadeiramente dissonante, como observamos ao ler alguns dos seus heterónimos mais conhecidos (suponhamos Campos, Soares e o próprio ortónimo), constatando semelhanças entre eles. E, contudo, nada disto implica que cada um não seja, para o autor, uma unidade, onde não temos de interpretar o pensamento de Pessoa, mas sim o da personagem em causa.

O que leva Pessoa a esta contínua transformação? Excesso de imaginação, poderíamos dizer, mas a fertilidade intelectual de Pessoa deu origem a um universo significativo de criações literárias que passam não só pela poesia (maioritária), mas também pela prosa confessional, pelo drama (estático, como Pessoa lhe chama), pelas histórias policiais, pelos argumentos para filmes. E o processo de extrapolação é de tal modo uma presença na obra pessoana que nem os heterónimos escapam à sua própria elaboração heteronímica. Basta recordarmos o autor do *Livro do Desasocego*, na sua melancólica descrição de infância, quando afirma:

Quando um dia consegui haver ás mãos o resto de umas pedras de xadrez, que alegria não foi a minha! Arranjei logo nomes para as figuras e passaram a pertencer ao meu mundo de sonho.

Essas figuras definiam-se nitidamente. Tinham vidas distintas. Morava um – cujo caracter eu decretára violento e sportsman – n’uma caixa que estava em cima da m[inha] cómoda, por onde passeava, á tarde quando eu, e depois elle, regressavamos do collegio, um carro electrico de interiores de caixas de phosphoros de madeira, ligadas não sei por que arranjo de arame. Elle saltava sempre com o carro a andar.

(Pessoa, 2010: I, 98).

Trata-se apenas de brincadeira infantil? Talvez, mas não podemos deixar de ouvir ecos de Pessoa quando se transforma poeticamente noutros, ou quando a afirmação do desdobramento dos heterónimos (ou, neste caso, semi-heterónimo) vai mais longe, como sucede ainda no *Livro*: “Criei em mim varias personalidades.

Crio personalidades constantemente. Cada sonho meu é imediatamente, logo ao aparecer sonhado, encarnado n'uma outra pessoa, que passa a sonhal-o, e eu não. Para criar, destrui-me; tanto me exteriorizei dentro de mim, que dentro de mim não existo senão exteriormente. Sou a scena nua onde passam varios actores representando varias peças" (Pessoa, 2010: I, 160-161). Não é, então, fácil delimitar a fronteira entre criador e criação. De tal modo que se, por um lado, diversos testemunhos parecem corroborar a ideia da heteronímia como um processo sério, onde cada personagem tem um lugar definido e deve ser tratada como individual, outros apontamentos sugerem uma leitura diferente, como uma espécie de repentina lucidez que pretende conjugar toda a obra num mesmo Eu, consciente da ficção que estabeleceu, como parece Pessoa demonstrar numa carta a João Gaspar Simões:

Nunca senti saudades da infancia; nunca senti, em verdade, saudades de nada. Sou, por indole, e no sentido directo da palavra, futurista. Não sei ter pessimismo, nem olhar para traz. Que eu saiba ou repare, só a falta de dinheiro (no proprio momento) ou um tempo de trovoadas (enquanto dura) são capazes de me deprimir. Tenho, do passado, somente saudades de pessoas idas, a quem amei; mas não é a saudade do tempo em que as amei, mas a saudade d'ellas: queria-as vivas hoje, e com a idade que hoje tivessem, se até hoje tivessem vivido. O mais são attitudes literarias, sentidas intensamente por instincto dramatico, quer as assigne Alvaro de Campos, quer as assigne Fernando Pessoa. São sufficientemente representadas, no tom e na verdade, por aquelle meu breve poema que começa, "Ó sino da minha aldeia..." O sino da minha aldeia, Gaspar Simões, é o da Igreja dos Martyres, alli no Chiado.

(Pessoa, 1998: 177)

Mas se há um grande carácter lúdico na própria dissonância do autor, ainda assim se mantém a questão sobre o intuito que embarca Pessoa nesta viagem de transformação. Tratando-se apenas de desejo literário, todo o arranjo dos heterónimos se afigura dispensável, pois o homem que assina Fernando Pessoa poderia colher os seus próprios frutos. Mas a dimensão ficcional que existe é demasiado evidente para ser ocasional. Na verdade, ocasional não o poderia decerto ser, uma vez que se conhecem mais de cem personagens literárias (termo que Pessoa usa numa carta a Gaspar Simões¹). Embora a última designação seja atribuída a Soares, não podemos evitar seguir o que Fernando Cabral Martins e Richard Zenith afirmam:

De todo o modo, a palavra 'personagem' é, em Pessoa, mais forte do que no uso comum – porque extravasa da ficção e atinge a poesia, ou, por outras palavras, porque mostra de que

¹ "Primitivamente, era minha intenção começar as minhas publicações por trez livros, na ordem seguinte: (I) 'Portugal', que é um livro pequeno de poemas (tem 41 ao todo), de que o 'Mar Portuguez' ('Contemporanea' 4) é a segunda parte; (2) 'Livro do Desasocego' (Bernardo Soares, mas subsidiariamente, pois que o B. S. não é um heteronymo, mas uma personagem literaria)" (Pessoa, 1998: 198-199).

modo todos os géneros literários implicam a constituição ficcional de um autor. Além de que, no caso citado do *Livro do Desassossego*, a ‘personagem literária’ não aparece como um narrador, simplesmente, nem sequer como o autor ficcional de um diário, mas é designado no subtítulo como aquele que *compõe o Livro*, quer dizer, aquele que o *escreve*. É, pois, um semi-heterónimo que tem a característica essencial do heterónimo: um outro autor. (in Pessoa, 2012: 23)

E no meio deste labirinto autoral, onde se adequa o Barão de Teive? É ele, também, o autor de um conjunto de fragmentos reunidos inicialmente num caderno manuscrito com o pertinente título *A Educação do Stoico*, seguindo-se a informação: *O Unico Scripto do Barão de Teive*. Único, mas importante, pois funciona como um livro de definição do seu autor ficcional, isto é, como a reunião dos pensamentos e análises que o próprio efectua sobre si e sobre o circundante, revelando ao leitor a sua relação com a vida e com a morte, na qual termina através do suicídio. Como se distingue o Barão de Teive dos outros heterónimos ou o que o aproxima deles? É o próprio Pessoa que dá essa resposta:

Umas figuras insiro em contos, ou em subtítulos de livros, e assigno com o meu nome o que ellas dizem; outras projecto em absoluto e não assigno senão com o dizer que as fiz. Os typos de figuras distinguem-se do seguinte modo: nas que destaco em absoluto, o mesmo estylo me é alheio, e, se a figura o pede, contrario, até, ao meu; nas figuras que subscrevo não ha differença do meu estylo proprio, senão nos pormenores inevitaveis, sem os quaes ellas se não distinguiriam entre si.

Compararei algumas d’estas figuras, para mostrar, pelo exemplo, em que consistem essas differenças. O ajudante de guarda-livros Bernardo Soares e o Barão de Teive — são ambas figuras minhamente alheias — escrevem com a mesma substancia de estylo, a mesma grammatica, e o mesmo typo e forma de propriedade: é que escrevem com o estylo que, bom ou mau, é o meu. Comparo as duas porque são casos de um mesmo phenomeno — a inadaptação á realidade da vida, e, o que é mais, a inadaptação pelos mesmos motivos e razões. Mas, ao passo que o portuguez é igual no Barão de Teive e em Bernardo Soares, o estylo differe em que o do fidalgo é intellectual, despido de imagens, um pouco, como o direi?, hirto e restricto; e o do burguez é fluido, participando da musica e da pintura, pouco architectural. O fidalgo pensa claro, escreve claro, e domina as suas emoções, se bem que não os seus sentimentos; o guarda-livros nem emoções nem sentimentos domina, e quando pensa é subsidiariamente a sentir.

(Pessoa, 2010, I: 455-456)

Se Pessoa descreve Teive nestas linhas, não o descreve na sua totalidade, embora saliente a semelhança inegável que tem com Soares. Partilham um quadro existencial comum, mas a musicalidade de um não se concilia com a crueza do outro. A descrição de Pessoa não é, naturalmente, completa, mas foca a principal condição do Barão: a sua inadaptação à vida. O que me proponho, neste artigo, é, então, analisar este fenómeno de inadaptação à vida, enraizando-o no grande tema da lucidez (extensível a toda a obra pessoana) e no modo como esta se manifesta e condiciona o universo desta “figura”.

1. A lucidez

1.1. A dicotomia pensamento/vida

A lucidez, para o Barão de Teive, condiciona toda a sua existência. Em que consiste a lucidez para Teive? Quais os motivos que subjazem a uma impossível negação dessa mesma lucidez? Em que medida verificamos que é nela que se concentra todo o germen da sua desolação, da sua melancolia e, por fim, do seu suicídio? São estas algumas das questões que pretendo abordar, mostrando a ligação que existe entre a força da lucidez e a conexão que as emoções estabelecem com a vida.

É no velho conflito entre a razão e a emoção que encontramos matéria de análise para a formação da personalidade complexa de Teive e da sua relação consigo mesmo e com o que o circunda. Como afirma Pascal, este conflito está presente em todos os homens:

Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions, et devenir dieux; les autres ont voulu renoncer à la raison, et devenir bête brutes (Des Barreaux). Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres; et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer.

(Pascal, 2004: 242)

[Esta guerra intestina da razão contra as paixões fez que aqueles que quiseram possuir a paz se tenham dividido em duas seitas. Uns quiseram renunciar às paixões e tornarem-se deuses, outros quiseram renunciar à razão e tornarem-se um animal irracional (Des Barreaux). Mas nem uns nem outros o conseguiram e permanece sempre a razão que acusa a baixeza e a injustiça das paixões e que perturba o repouso daqueles que se abandonam a elas. E as paixões estão sempre vivas naqueles que querem renunciar a elas]²

Pascal descreve o caminho tumultuoso que apanha o Homem desprevenido e que o abala de acordo com a natureza de cada indivíduo e das circunstâncias que o afectam. Mas em Teive a dificuldade é mais precisa: se o Homem é guiado, geralmente, pelo rodopio que o leva da razão à emoção e vice-versa, de modo que, por um lado, origina um desequilíbrio contínuo entre os dois pólos, e, por outro, é inconsciente desse mesmo comportamento, Teive está, pelo contrário, condicionado pela força da lucidez que abarca impiedosamente a complexidade da Realidade e do Eu. E tendo em conta que a lucidez é imanente ao sujeito, isto é, não corresponde a determinações da vontade (que se relacionam com a emoção, suportando as sensações de pertença à Vida), o sujeito é passivo e não tem escolha, isto é, a partir do momento em que o ponto de vista tem determinada acuidade na percepção do mundo, o sujeito não pode evitar essa clareza. A propósito dos

² A tradução das citações francesas e inglesas são da responsabilidade da autora do artigo.

limites do homem, como modo de subsistência vital, indica Schopenhauer:

Quando consideramos a grandeza e o imediatismo do problema da existência, desta existência ambígua, atormentada, fugidia, onírica – tão grande e tão imediata que assim que tomamos consciência dela, domina e obscurece todos os outros problemas e alvos; e quando, então, vemos como os homens, com algumas raras exceções, não têm uma consciência clara deste problema, na realidade não parecem ter qualquer consciência, preocupando-se antes com tudo que não este problema, e vivendo a pensar apenas no dia a dia e no espaço de tempo do seu próprio futuro individual, ou recusando-se expressamente a considerar este problema ou contentando-se com algum sistema de metafísica popular.³

(Schopenhauer, 2005:102)

A lucidez é, então, autónoma no seu efeito sobre o indivíduo, condicionando a sua vivência através da análise detalhada da realidade, num processo que ao ser iniciado se torna interminável e desfigura toda a estrutura automática da existência. Assim, Teive está obrigatoriamente preso à lucidez, cuja presença exclui necessariamente as ilusões vivenciais (continuamente eliminadas pela razão) que sustentam a hipótese de auto-engano, e, conseqüentemente, permitem o comportamento comum do indivíduo. A lucidez, se realmente imposta, anula a possibilidade de vida, pois a nossa decisão sobre as coisas, por um lado, carece de racionalidade e, por outro, exige a ilusão dessa mesma racionalidade presente. A decisão deriva de um ímpeto que a análise racional impede (através da constante suscitação de dúvidas), apesar de o homem crer basear os seus actos na razão, ao invés de um conjunto de determinações variadas e inconscientes. Deste modo, a vivência constitui-se a partir de um fundo infundado, desenvolvido por ímpetos que, regra geral, não são passíveis de sustentação racional, o que implica, então, que a Vida, baseada na acção, contraria a lucidez. Como afirma Cioran:

Un minimum d'inconscience est nécessaire si l'on veut se maintenir dans l'histoire. Agir est une chose; savoir que l'on agit, en est un autre. Quand la clairvoyance investit l'acte et s'y insinue, l'acte se défait et, avec lui, le préjugé, dont la fonction consiste précisément à subordonner, à asservir la conscience à l'acte. Celui qui démasque ses fictions, renonce à ses ressorts et comme à soi-même [...]. Nul être soucieux de son équilibre ne devrait dépasser un certain degré de lucidité et d'analyse.

(Cioran, 1956: 32-33)

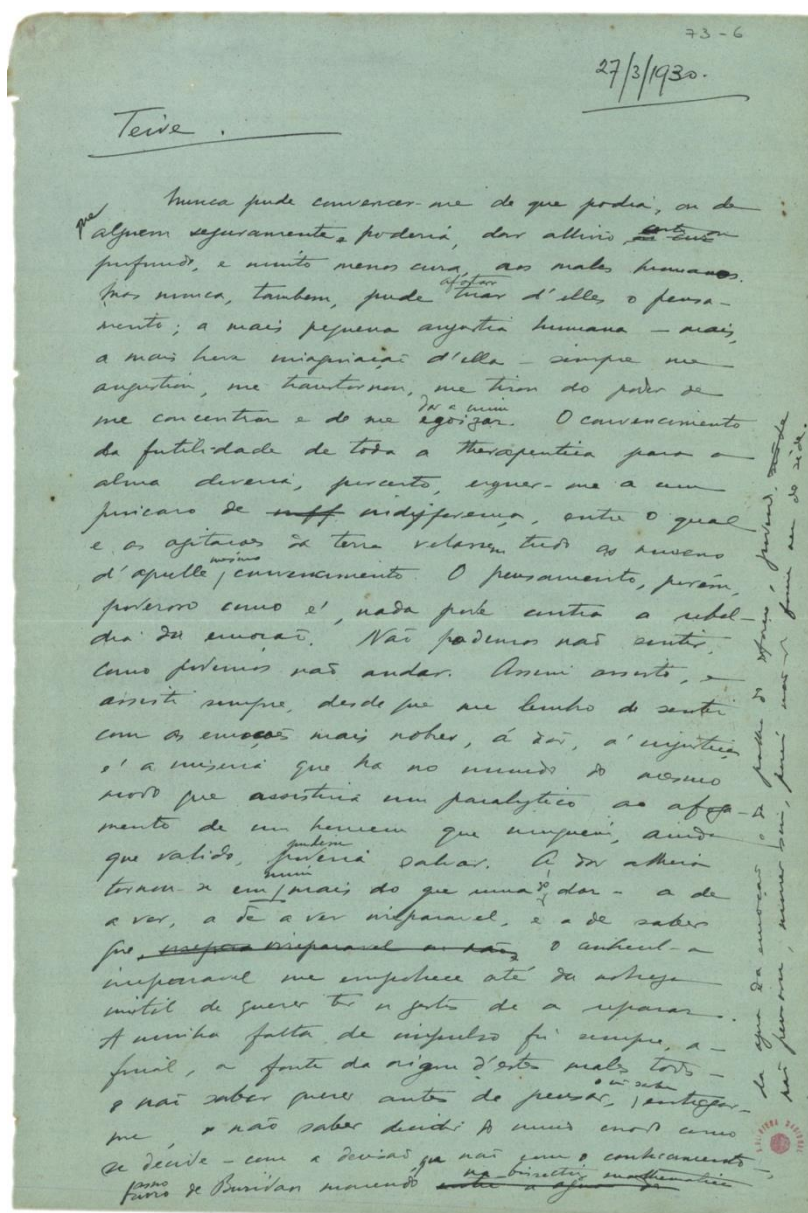
[É necessário um mínimo de inconsciência se nos quisermos manter dentro da história. Agir é uma coisa; saber que se age é outra. Quando a clarividência investe o acto e se insinua nele, o acto desfaz-se, e com ele, o preconceito, cuja função consiste precisamente em subordinar, em submeter a consciência ao acto. Aquele que desmascara as suas ficções, renuncia às suas forças e como que a si próprio [...]. Nenhum ser preocupado com o seu equilíbrio deveria ultrapassar um certo grau de lucidez e de análise.]

³ Cito apenas a tradução portuguesa deste fragmento de Schopenhauer, feita por Jorge Pinheiro, uma vez que não consegui ter acesso ao original alemão.

Com esta consciência, Teive cumpre, quando anula a acção (e, por extensão, a vivência) o requisito de lucidez que impede outro caminho. Se a Vida depende de um conjunto de factores não racionais e que passam pela emoção, pelo desejo e pela vontade, a lucidez imiscui-se como um tentáculo que suga essa actividade, revelando ao homem a incoerência que subjaz ao seu quotidiano e a ausência de justificação do que experienciamos como vida.

Se o homem comum se rege, por um lado, pelo desencanto que o intelecto revela (nesta dissecação do que existe), também o faz, por outro, pela explosão vivencial que as emoções acarretam. Mas, para Teive, a lucidez sobrepõe-se à força da emoção. E, por isso, ele está preso a uma contínua demonstração da falsa imagem da realidade e da forma como o homem está dentro da vida de modo arbitrário. Para Teive, o problema reside na sua visão, logo reflexiva, que destrói imediatamente as ilusões que compõem e possibilitam a existência diária e a acção. Destruição esta que é perpetrada pela lucidez, demonstrando-lhe que se a realidade não é una, é composta por um conjunto de determinações em constante mutação e, como tal, de impossível apreensão, eliminando, assim, a própria noção de Realidade (baseada nos falsos conceitos de constância e unidade); e revelando-lhe, deste modo, que o ponto de vista vulgar está alicerçado numa ilusão inconscientemente mantida em prol da vida, sustentada pelas emoções, desejos e vontade que regem a acção. Teive é lúcido e, por conseguinte, aniquilador da perspectiva comum sobre a existência, subsistindo a um preço elevado de inevitável afastamento da vida, consciente de que o homem manifesta um desequilíbrio vivencial que o faz, por um lado, crer que a razão o guia na acção e, por outro, ser, na verdade, conduzido por tudo o que a razão exclui. Na consciência deste paradoxo, Teive assume uma inadequação ao meio que o circunda, uma forçosa inadaptação à vida, quando a vida se caracteriza como acção. Teive não age. Não pode agir. Está imobilizado pela sua reflexão contínua que o obriga à rejeição, à anulação de si como ser vivente. Não só porque a lucidez lhe mostra a ilusão subjacente à vida, mas também por uma necessidade de coerência que a primeira lhe impõe, e que atesta a impossibilidade de determinação de qualquer coisa, na consciência contínua da dúvida. Ao contrário do homem vulgar, Teive prima por ser um “millimetrista do pensamento” (Pessoa, 2007: 25), isto é, vítima de uma clareza que a lucidez lhe evidencia e que implica anular a ilusão inerente a todos os pontos de vista comuns, construídos a partir de um conjunto de teses infundadas - as crenças -, que influencia o comportamento e a análise da realidade. Mas a lucidez vai dar conta desta incoerência que a crença pressupõe e que obrigatoriamente rejeita, revelando a multiplicidade de determinações que a parcialidade que apreendemos comporta e que denuncia não termos a capacidade de abranger a totalidade da existência que a lucidez denuncia. Teive é, assim, despedaçado por esta percepção, fustigado pela impossibilidade de fuga, pela contínua e iniludível consciência de construções que não se definem, por

não poderem ser verdadeiramente agrupadas, e que representam o quadro ilusório da vida: a Realidade e o Eu. Mediante a aguçada clareza que o distingue dos demais e que lhe impossibilita a crença num qualquer ponto de vista sobre a realidade, como pode Teive construir e atravessar a ponte que o conduza à imersão na vida? Como interagir com um mundo que requer, como princípio, a acção, contrária à reflexão? É este um dos seus principais dilemas: “A minha falta de impulso foi sempre, afinal, a fonte da origem d’estes males todos – o não saber querer antes de pensar, o não saber entregar-me, o não saber decidir do unico modo como se decide – com a decisão, que não com o conhecimento” (Pessoa, 2007: 39; Fig.1).



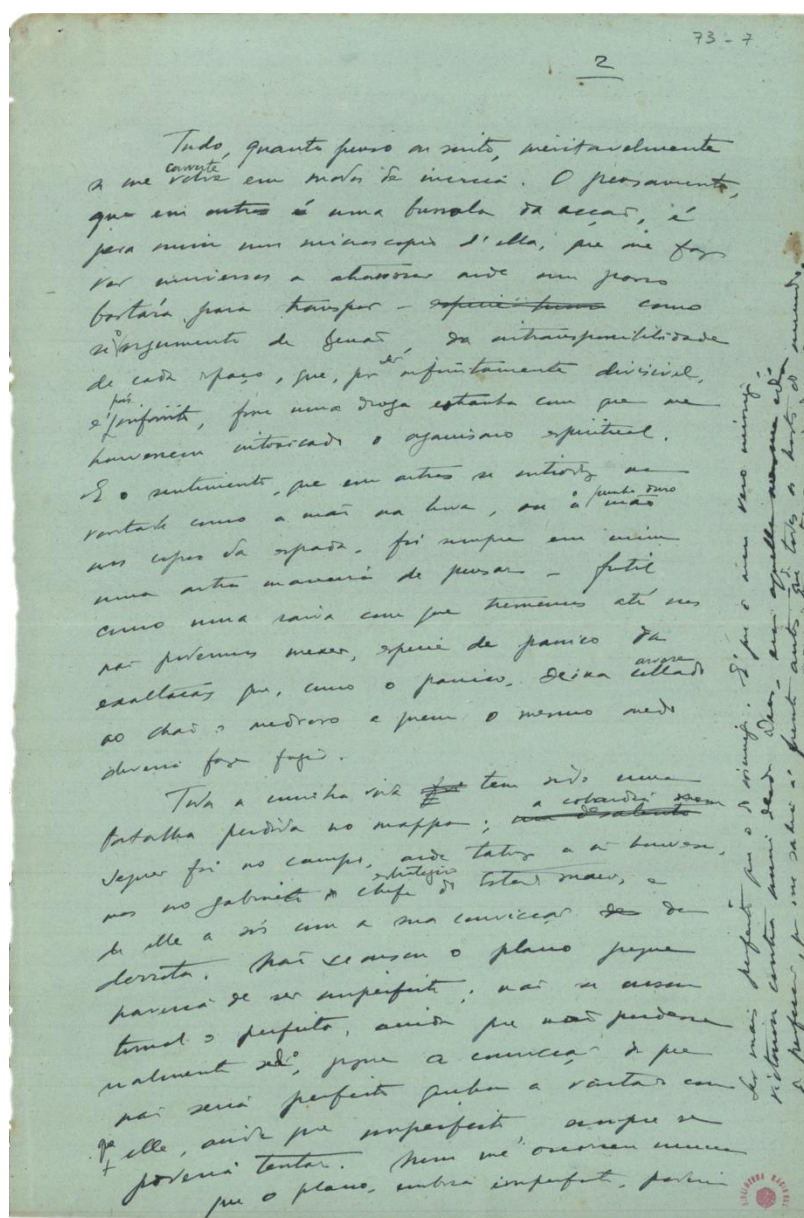
**Fig. 1. BNP/E3, 73-6^r.
A impossibilidade de agir.**

Teive compreende que a acção só pode ter lugar na sua relação com o impulso, com o desejo, com a vontade. Mas para que estes se verifiquem, a consciência da complexidade da realidade tem de estar adormecida, uma vez que a cadeia do pensamento é inesgotável e elimina, no extremo, a possibilidade de agir. Ciente desta dualidade, como pode Teive fazer parte da existência mais básica, quando está condicionado pela sua ausência de ilusão? Na incapacidade que a lucidez lhe impõe de resgatar a ilusão da vida que a caracteriza como um fundo uno e desejável, tornando-se um terreno de cultivo de contextos susceptíveis de transformação, ele está sujeito à percepção da realidade como algo que se desvanece e se estilhaça continuamente. Não se trata apenas da fragmentação que tudo contém, mas também da obrigação que Teive sente de conhecer todos os recantos dessa multiplicidade de determinações. Mas consciente de que este objectivo não é viável, Teive compreende que a intervenção não pode ter lugar, pois está comprometida com um conjunto de factores que a condicionam e que desenvolvem a angústia como uma testemunha da complexidade da lucidez, conduzindo Teive à consciência de que “o pensamento, que em outros é uma bussola da acção, é para mim um microscopio d’ella, que me faz ver universos a atravessar onde um passo bastará para transpor” (Pessoa, 2007: 39; Fig.2). Teive dá conta do engano a que os indivíduos estão sujeitos. Mas o que implica este engano, quando a sua revelação nem sempre é suficiente para mudar o paradigma que o rege? Se atentarmos nas teses que sustentam o nosso quotidiano, e que compõem todo o nosso substrato opinativo e emocional, verificamos com alguma facilidade que a aparente racionalidade das nossas escolhas e acções é apenas uma ilusão, na medida em que não há justificação lógica no que cremos verdadeiro. Como indica Tad Brennan:

The act of believing, of assenting to the impression, is a kind of endorsement of the impression, saying ‘yes!’ to it, agreeing that it gets things right, that the world really is as the impression depicts it to be (and as the correlated proposition describes it to be). When we assent to an impression, we swing the whole weight of our actions and beliefs behind it, like jumping to grab a rope that will rescue us from a balcony. From there out, unless we reconsider it, we will act as though that impression is solid and reliable, and will make plans based on it.

(Brennan, 2007: 59)

[O acto de acreditar, o assentimento a uma impressão, é um tipo de apoio da impressão, que diz 'Sim!', concordando que as coisas estão certas, que o mundo é, de facto, como a impressão o retrata (e como a proposição correspondente o descreve). Quando assentamos a uma impressão, balançamos todo o peso das nossas acções e crenças previamente, como se saltássemos para agarrar uma corda que nos salvará de uma varanda. A partir daí, a não ser que a reconsideremos, vamos agir como se essa impressão fosse sólida e confiável, e faremos planos com base nela.]



**Fig. 2. BNP/E3, 73-7⁺.
A acuidade do pensamento.**

É pelo pensamento que o absurdo da vida se revela e desvela a vanidade da realidade, onde não se encontra nenhum sentido e apenas se verifica a ausência de fundamento subjacente à acção do homem. E, por isso, Teive afirma como o seu pensamento lhe mostra a infinidade de coisas que o condicionam e que lhe impede qualquer acção. O complexo mundo que percebe e que está em contínua mudança, é, também, reflexo da ilusão de um quadro existencial definido. Assim, o engano a que os outros estão sujeitos e que os leva a crer que as acções praticadas têm fundamentação, está vedado para Teive.

O que conduz o indivíduo a fazer qualquer coisa é, em Teive, mitigado pelo poder da sua lucidez. E, no entanto, a força da lucidez e do abismo que ela cria não é suficiente para evitar, ocasionalmente, a emergência da necessidade da vida,

quase melancólica, através das emoções.

Na dissecação da realidade Teive liberta-se, então, da ilusão inerente ao conceito de Realidade, conduzindo-o à aceitação de que o acto de fazer – a acção – não é, na sua complexidade e na impossibilidade de obter conhecimento de todas as suas implicações, um terreno viável, de modo que caminha na abdicação. Mas a abdicação só pode anular realmente o absurdo da vida quando levada ao extremo, como Teive fará, com o suicídio, na medida em que a primeira está minimizada pela inevitável consciência de que existir ainda é uma imersão na vida, composta por um conjunto de acções que todo o vivente carrega e ao qual não escapa pela sua condição. Por outras palavras, a consciência de Teive assume que a verdadeira abdicação só poderá ocorrer quando for eliminado como Ser, e, portanto, excluído do Todo. Até esse momento, ela assenta inevitavelmente no jogo perdido da rejeição do alheio, onde o desejo de não fazer parte está inevitavelmente subjugado à sua existência como ser. Mas o que implica esta negação involuntária da vida? Implica que Teive compreende que “só tem parte na vida real do mundo quem tem mais vontade que intelligencia, ou mais impulsividade que razão” (Pessoa, 2007: 49). A lucidez é, por conseguinte, uma condenação da vida, não só da percepção vulgar da vida (suspensa no conjunto de requisitos variáveis, mas sem fundamentação), mas também e principalmente da impossibilidade de fazer parte da vida, que é vista como um quadro de multiplicidade angustiante e que existe na contradição com a razão. Como Álvaro de Campos tão bem descreve num dos seus poemas:

Ah, perante esta única realidade, que é o mistério,
Perante esta única realidade terrível — a de haver uma realidade,
Perante este horrível ser que é haver ser,
Perante este abismo de existir um abismo,
Este abismo de a existência de tudo ser um abismo,
Ser um abismo por simplesmente ser,
Por poder ser,
Por haver ser!
[...]
Minha inteligência tornou-se um coração cheio de pavor,
E é com minhas ideias que tremo, com a minha consciência de mim,
Com a substância essencial do meu ser abstracto
Que sufoco de incompreensível,
Que me esmago de ultra-transcendente,
E deste medo, desta angústia, deste perigo do ultra-ser,
Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir!

Cárcere do Ser, não há libertação de ti?
Cárcere de pensar, não há libertação de ti?
Ah, não, nenhuma — nem morte, nem vida, nem Deus!
Nós, irmãos gémeos do Destino em ambos existirmos,
Nós, irmãos gémeos dos Deuses todos, de toda a espécie,

Em sermos o mesmo abismo, em sermos a mesma sombra,
Sombra sejamos, ou sejamos luz, sempre a mesma noite.

(Campos, 1992: 281-282)

Mais do que a noção do absurdo alheio, a lucidez implica, também, uma necessidade de apreensão da totalidade, cuja amplitude e incoerência – o horror da vida – não são, naturalmente, passíveis de abrangência pelo sujeito, deixando Teive suspenso no seu “escrupulo da precisão” (Pessoa, 2007: 20), sempre incompleto, prendendo-o ao perfeccionismo do pensamento, que constantemente analisa e reanalisa todas as possibilidades que se espriam continuamente e se multiplicam.

O conceito de perfeccionismo é, para Teive, um conceito diferente do comum. Se, geralmente, o primeiro é entendido como a necessidade de aperfeiçoamento individual, que conduz o homem a uma espiral imparável de tentativas frustradas, porque sempre insatisfatórias, para Teive aquele liga-se à complexidade da lucidez, de um duplo ponto de vista: por um lado, remete para a obrigatoriedade imposta de apreensão total da realidade e, por outro, para a consciência dessa impossibilidade. Na percepção de que o esforço para a perfeição é infecundo, Teive só pode, então, soçobrar na abdicação. O perfeccionismo é, assim, uma condição de rejeição, na qual a vontade não pode ter lugar, pois já está negada *a priori*:

Não se ousou o plano porque haveria de ser imperfeito; não se ousou torná-lo perfeito, ainda que não pudesse realmente sel-o, porque a convicção de que não seria perfeito quebrou a vontade com que elle, ainda que imperfeito, sempre se poderia tentar. Nem me ocorreu nunca que o plano, embora imperfeito, poderia ser mais perfeito que o do inimigo. É que o meu vero inimigo, vitorioso contra mim desde Deus, era aquella mesma idéa de perfeição, que me sahia á frente antes de todas as hostes do mundo, na vanguarda trágica de todas as armadas do mundo.

(Pessoa, 2007: 40)

Atingir a perfeição não é a idealização de si e a consciência da sua inacessibilidade, mas remete para a própria impossibilidade de idealização. Mais do que a consciência do esforço sobre-humano que o perfeccionismo pressupõe, e que, por si só, já seria passível de conduzir à desistência, Teive apercebe-se da inviabilidade desse ideal, até por este implicar a crença na unidade da Realidade, ilusão que lhe está vedada, como vimos, na percepção da fragmentação e incoerência alheias que a consciência lhe apresenta, assim como da necessária procura de um conhecimento inatingível. E, por isso, ele afirma que “o escrupulo da precisão, a intensidade do esforço de ser perfeito – longe de serem estímulos para agir, são faculdades íntimas para o abandono” (Pessoa, 2007: 20). Abandono do quê? Do desejo ilusório de fazer parte da existência, que redundará na abdicação. Como Teive afirma, “a conducta racional da vida é impossível” (Pessoa, 2007: 47; Fig.3). A inteligência não pode, então, conceber um quadro existencial,

pois contraria essa mesma concepção, imobilizando a vida. E, assim, “desde que existe intelligencia, toda a vida [é] impossível” (Pessoa, 2007: 47; Fig.3), e só a rejeição que leva à morte é coerente. A necessidade de conhecimento e de análise dos constituintes da vida impossibilitam a própria vida. E a tentação que esse conhecimento comporta justifica a analogia de Adão: “E então compreendi o que talvez está occulto no mytho da Queda: bateu-me no olhar da alma, como um relampago batera no do corpo, o terrivel e verdadeiro sentido d’aquella tentação, pela qual Adão comera da Arvore dicta da Sciencia” (Pessoa, 2007: 47; Fig.3). No súbito ímpeto de perceber a fundamentação da existência, ou de jogar o papel de Deus, o homem perde o seu lugar como ser vivente ou anula-se na ilusão de que é possível conjugar a razão e a emoção numa balança equilibrada que permita construir um conjunto de motivações e argumentos sustentadores da vida. Mas querer conhecer é um desejo de morte, mesmo que inconsciente. E em Teive essa consciência traduz-se num “ascetismo involuntário e frouxo das naturezas em quem a intelligencia é como uma circulação do sangue, uma condição fundamental, uma base organica, da vida” (Pessoa, 2007: 54). Notemos o paradoxo que Teive estipula: a inteligência, para ele, funciona como a fonte da vida, com a oposta função de anular essa possibilidade. Na ironia que estabelece com as condições que regem a existência física, a inteligência é, então, uma intoxicação que não se pode curar.

Entre a inteligência e o perfeccionismo, Teive está sujeito à imobilidade e à necessidade de abarcar a totalidade:

Nunca pude conceder a mim mesmo a auctorização para o meio-termo, para qualquer coisa menos na obra que a minha personalidade inteira e a minha ambição toda. Se eu houvesse reconhecido na minha intelligencia uma incapacidade para a obra synthetica, teria soffreado o meu orgulho, reconhecendo-o por loucura. Mas a deficiencia não esteve nunca na minha intelligencia, capaz sempre de grandes syntheses e de poderosas systematizações. O meu mal esteve na tibieza da vontade ante o exforço medonho a que essas inteirezas me compeliavam.

(Pessoa, 2007: 48-49)

Não basta ser lúcido. Não basta percepçionar a incoerência da vida. Exige-se, então, em Teive, a superioridade da inteligência que abrange mais do que o absurdo inerente à vida, ou a ausência de reflexão no comportamento humano. Exige-se tudo, a procura constante e imparável da totalidade, a dúvida que não se anula e que mantém a impossibilidade presente. E nesta necessidade infecunda de abrangência, a vontade não sobrevive, porque a perfeição desejada implicaria uma transformação de Teive-homem em Teive-Deus.

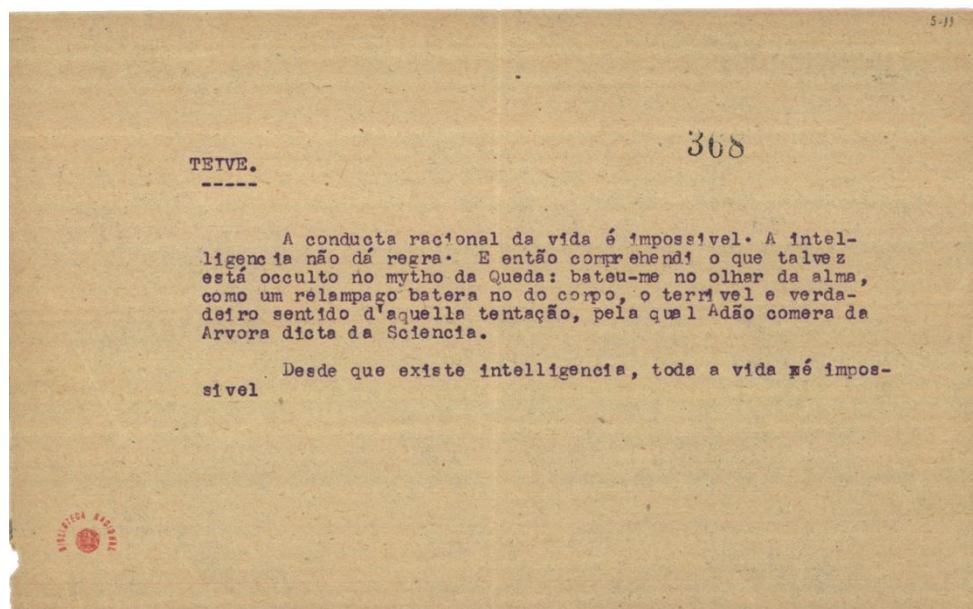


Fig. 3. BNP/E3, 5-11r.

A lucidez e a necessidade de conhecimento.

Impedido de perfeição, cujo conceito se esvazia com a lucidez, Teive é coerente no mais concreto da sua existência – a sua relação com o corpo e com as sensações. Para Teive trata-se de evidenciar a força da consciência em detrimento das sensações que, por si mesmas, funcionam como sombras que o assaltam, mas que não o manipulam. E na separação que se estabelece entre a consciência e a sensação, Teive afirma: “Tive sempre um apreço mais alto pela consciência que pelas sensações agradáveis da minha pelle” (Pessoa, 2007: 29). A predominância da consciência é expectável, e deriva da percepção do fundo não fundamentado das sensações, cuja manifestação só é aceitável quando passa pela rede do intelecto, isto é, quando se transforma em consciência de sensação, ou, por outras palavras, quando se torna conhecimento.

Retomando a afirmação de Teive sobre o apreço que tem, não podemos deixar de notar a presença de um jogo linguístico, pois o apreço, neste sentido, exclui-se do campo das emoções, dirigindo-se para o desejo de saber, de conhecer, ao invés de sentir. E na medida em que afirma esta dicotomia, a sua coerência parece evidenciar-se quando oportuna: “na única operação cirúrgica, que me fizeram ainda recentemente (a amputação da perna esquerda), só accedi á anestesia local” (Pessoa, 2007: 29). Nesta escolha Teive anula a sensação, mas não a consciência que se mantém com a vigília. Mas é certo, também, que esta amputação funciona como espelho da incompletude da “personagem” que, assim, está sujeita a uma dupla fragmentação. Mas se Teive prima pelas referências imediatas à sua percepção sobre o mundo, onde a parcialidade que o caracteriza se vai tornando clara, também desvia, por vezes, o seu discurso no tempo, em direcção ao seu passado que já revela um carácter tendencialmente introspectivo e propício à abdicação futura. É o que sucede com a apetência que Teive sentia pela

solidão, na infância: “a indulgencia de todos os meus caprichos e vontades – aliás quasi nullos, consistindo, quasi, no só desejo de solidão” (Pessoa, 2007: 32). Na afirmação de que a sua vontade nunca teve um lugar predominante, a solidão surge como a possibilidade de centramento, de reflexão e de minimização dos efeitos das acções, sugerindo a presença da lucidez que começa a atormentar o autor. E neste caminho de afastamento, Teive tende necessariamente para o abstracto que “foi sempre para mim mais impressionante que o concreto” (Pessoa, 2007: 29), também na infância, pautada por episódios invulgares, onde o vazio e o desconhecido são preponderantes: “Recordo-me de que, em creança, não tinha medo de ninguem, nem de bichos; mas tinha, sim, medo de quartos escuros... Recordo-me de que essa singularidade apparente desorientava a psychologia simples de que me rodeavam. Tambem, ao contrario do vulgar, tive sempre mais medo da morte do que de morrer” (Pessoa, 2007: 29).

Ao invés do medo comum que o palpável, por ser desconhecido, suscita, Teive cede ao medo do que não tem contornos – a escuridão –, que remete para um horizonte de possibilidades, num terreno onde predomina o que não é visível. Se a realidade é definida, geralmente, pelos seus objectos, isto é, pelo campo do que se vê (do que se apresenta aos sentidos), a escuridão é, pelo contrário, símbolo de dúvida, do que está por preencher, do que não é nítido. Parece representar, também, o caminho de Teive, com dúvidas, incertezas, vazios existenciais, em constante luta entre o que o raciocínio lhe dita e o que algumas emoções perturbam. O mesmo sucede na sua relação com a morte. Mais do que o acto em si, físico, Teive receia o desconhecido inerente à totalidade do significado da Morte, inapreensível. Este amplo e ignorado significado é, para ele, fonte de insegurança, pois escapa inevitavelmente ao seu controlo, e fonte de fascínio, oriundo da sua interminável necessidade de conhecimento.

Nesta angústia, a lucidez afunda Teive num plano de fragmentação e de esvaziamento. Assombrado pelo raciocínio e pela consciência de si e da sua inevitável falência existencial, Teive reconhece esse vazio, pois compreende que “a primeira função da vida é a acção, como o primeiro aspecto das coisas é o movimento” (Pessoa, 2007: 43). Mediante o contínuo conflito entre as mais diversas teses que sustentam ou podem sustentar o comportamento – a acção – e que influenciam o regime de sentido da realidade, o Homem está dependente desta espiral crescente de possibilidades, criadora do seu quadro existencial automático, prendendo-o à vida, de modo que quanto mais o sujeito age, mais cresce o seu sentimento de pertença. Mas para Teive esta base da vida não é viável, o que leva, por conseguinte, à estagnação e à rejeição. E se o que “não fizemos, não o fomos” (Pessoa, 2007: 43), o que define o ser é, fundamentalmente, a acção, baseada num conjunto de condições/teses não analisado.

Para que a acção tenha lugar, a lucidez tem de ser excluída, uma vez que pressupõe o auto-engano inconsciente, isto é, a ilusão de que a vida é conduzida pela Razão, de que a realidade tem uma unidade e de que as nossas crenças são verdadeiras. Nenhum ponto de vista subsiste num ser activo que não assume estas condições. E neste processo de análise de acção está pressuposta, também, a crença de que conseguimos prever as consequências dos nossos actos e que eles se limitam a uma esfera de influência determinada. Mas uma perspectiva mais aguçada revela que não é possível apreender a multiplicidade de elementos que constituem o mundo e, por conseguinte, exclui-se a capacidade de prever os efeitos das acções. E por isto Teive afirma que “não ha acção, por pequena que seja – e quanto mais importante, mais isso é certo – que não fira outra alma, que não magoe alguém, que não contenha elementos de que, se tivermos coração, nos não tenhamos que arrepender” (Pessoa, 2007: 54). A acção tem por base o engano inconsciente que o homem mantém e que, se tornado manifesto, redundando no paradoxo que Teive reconhece e testemunha. E nesta sua lucidez desaparece a possibilidade da acção voluntária, de modo que se agrava e fundamenta o esvaziamento existencial que provém da complexa rejeição da vida, assente na incapacidade de manter ilusões, isto é, de se constituir com base na crença.

A crença é o fundamento de qualquer acção, atitude ou desejo. Caracteriza-se pelo assentimento a uma determinação não evidente, que permite a existência. É na crença que assentam os pilares em que subsiste a ilusão sobre o que somos e fazemos. Mas em Teive este processo está debilitado pelo “conflicto entre a necessidade emotiva da crença, e a impossibilidade intelectual de crer” (Pessoa, 2007: 43-44). A lucidez, na sua desconstrução inesgotável da realidade, na fragmentação a que sujeita tudo o que a transcende, e até o que a constitui, na força incontornável da sua amplitude, não só desfaz qualquer crença, como também parece eliminar a possibilidade de crer, deixando Teive no abismo infundável e insuportável do Nada, levando-o a afirmar, então, que “o meu estado de alma é aquelle em que assentam os grandes mysticismos, as renuncias transcendentis; elles, porém, assentam na fé, e não tenho fé. É, até, o não ter fé, ou o não poder, ou não saber, tel-a, que constitue a base do mesmo vácuo proprio da consciencia do mundo” (Pessoa, 2007: 29). O que significa esta renúncia? A fé constitui-se como evidência que fundamenta a acção, como base de construção de sentido das coisas, de perspectivas sobre a realidade. Mas esta ligação não se funda na razão, e, por conseguinte, não tem justificação lógica nem valor de verdade comprovado. E para Teive não é possível aceitar essa condição, o que implica que a vida perde a sua estrutura, revelando-se inconsistente e incoerente. De modo a exemplificar, assim, a incoerência alheia que testemunha, e que se evidencia na disparidade entre a crença e o comportamento, Teive refere a relação complexa que o homem tem com a religiosidade e como essa relação é duvidosa:

Pensar como espiritualistas, agir como materialistas. Não é absurda a doutrina: é, afinal, a doutrina espontanea da humanidade inteira.

O que tem sido a vida da humanidade senão uma evolução religiosa, sem influencia sobre a vida quotidiana?

A humanidade é attrahida pelo ideal, e quanto mais alto e anti-humano fôr o ideal, mais (se fôr progressiva) será attrahida; a practica da sua vida vulgar, porisso vae de povo para povo, de era para era, de civilização para civilização. A humanidade civilizada normal abre os braços a uma religião que prega a castidade, a uma religião que prega a egualdade, a uma religião que prega a paz. Mas a humanidade normal procria, combate-se e contrasta sempre; assim, até que acabe, sempre fará.

(Pessoa, 2007: 33; Fig.4)

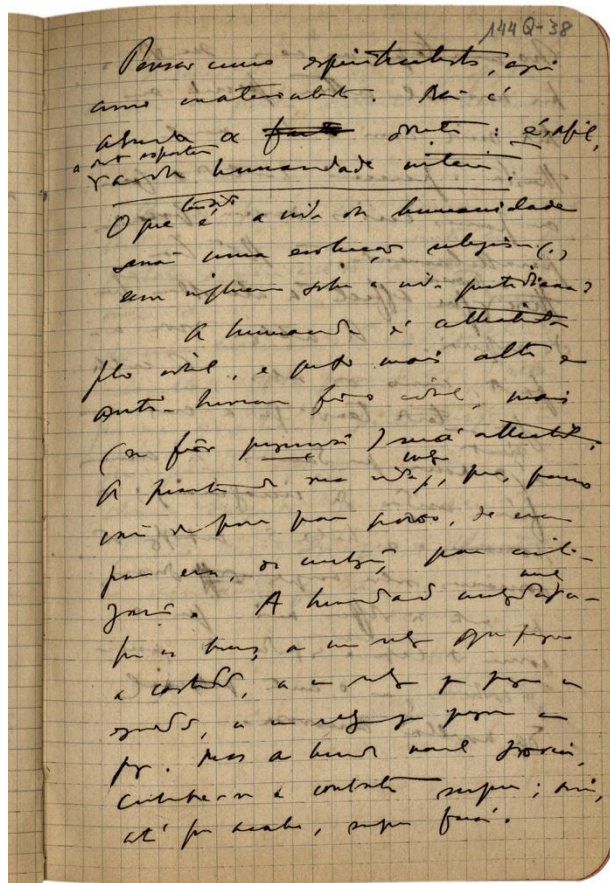


Fig. 4. BNP/E3, 144Q-38^o.

A contradição entre o ideal e o imediato.

Através deste fragmento, Teive clarifica alguns contornos da natureza humana. Na descoberta de elementos mais complexos do que o mundo palpável, e que contribuem para a complexidade da vida, o Homem é incapaz de adaptar os dois substratos. Por outras palavras, Teive indica a dualidade que existe entre a acção e o que lhe subjaz. Já não se trata apenas de uma não verificação da crença, que, se concreta, conduziria à sua eliminação, e, como tal, estamos fora do âmbito do auto-engano já referido. O que Teive pretende mostrar com este exemplo é um novo nível de incoerência levada a cabo diariamente, ou seja, o modo como a

aceitação real de um princípio, como o da igualdade, perde o seu lugar quando confrontado com interesses individuais. Não obstante a humanidade se reger pela procura de um caminho de aperfeiçoamento que permita a convivência colectiva e a melhoria existencial dos seus habitantes, observamos, contrariamente, uma constante anulação imediata desse mesmo princípio em prol do seu oposto ou de algum desvio que sirva um propósito mais directo. O ponto de vista é construído, então, na contradição entre o ideal e o imediato, de modo inconsciente, revelando que o paradoxo é estrutural, pois salienta uma ilusão de unidade entre o presente efectivo e a idealização quando, na verdade, não há possível concordância ou conjugação entre os dois termos. E neste paradoxo se define o Homem como um ser passível de um ideal que rejeita facilmente perante o quotidiano da existência.

Mediante esta concepção de que a natureza humana é guiada por falsos quadros existenciais, a lucidez de Teive inviabiliza a vida, e institui-se, nele, a noção de que está perante um constante vazio, impedido da segurança da ilusão e suspenso sobre o Nada que se evidencia. E na percepção de que as possibilidades existenciais são ilusões às quais não pode aderir, surge a grande consciência da futilidade da vida que, por fim, o conduzirá ao torpor do tédio, sobre o qual percepção a inconsistência do mundo até ao impulso final do suicídio. Na incapacidade de subsistência existencial, condenado pela aguda lucidez que o massacra e o rodeia de esvaziamentos, Teive afirma, então, que “se hoje caminho para a morte voluntária, é que o contento do condenado se me tornou impossível. Não é a dor moral que me leva a matar-me; é a vacuidade moral em que a dor assenta” (Pessoa, 2007: 29).

1.2. O reconhecimento da vacuidade de todos os esforços

O que perdura a partir do momento em que Teive tem consciência da ilusão da realidade, da impossibilidade de determinação de sentido? Como pode sobreviver ao vazio existencial que percepção continuamente, assumido na sua lucidez? Não pode, e só a abdicação surge como solução. Mas ela implica, pelo processo de renúncia, um contínuo afastamento de possibilidades. E no vazio que esse caminho apresenta espreita o horror do Nada, sempre presente, e que faz emergir a força do Tédio. Como Kierkegaard afirma, “Min Sjæl har tabt Muligheden. Skulde jeg ønske mig Noget, da vilde jeg ikke ønske mig Rigdom eller Magt, men Mulighedens Lidenskab, det Øie, der overalt evigt ungt, evigt brændende seer Muligheden” [a minha alma perdeu a possibilidade. Se eu desejasse alguma coisa, não desejaria nem riqueza, nem poder, mas sim a paixão da possibilidade – o olho que, em tudo eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade⁴] (Kierkegaard, 1997: 50). Tal como em Kierkegaard, há o desejo de ilusão que permite a emergência da vida, numa saudade que Teive também

⁴ Tradução de Bárbara Silva, M. Jorge de Carvalho, Nuno Ferro e Sara Carvalhais (2011).

manifestará na melancolia que o atravessa, por vezes, num processo que alterna com o tédio, e que o leva ao reconhecimento da “mais profunda e a mais mortal das secas dos seculos – o conhecimento intimo da vacuidade de todos os esforços e da vaidade de todos os propositos” (Pessoa, 2007: 19).

Há, ainda, o desejo da paixão que se direcciona para fora dela, que vê, no objecto, a causa da sua existência, num caminho de permanente exteriorização, como indica Pascal:

Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au-dehors.
Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire: rentrez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots.

(Pascal, 2004: 126)

[Estamos repletos de coisas que nos lançam para o exterior.
O nosso instinto faz-nos sentir que é preciso procurar a nossa felicidade fora de nós. As nossas paixões empurram-nos para o exterior, mesmo se os objectos não se nos oferecessem para as excitar. Os objectos do exterior tentam-nos por si mesmos e chamam por nós mesmo quando não pensamos neles. E assim os filósofos bem podem dizer: entrai em vós mesmos, encontrareis aí o vosso bem; não se acredita neles e quem acredita neles são os mais inanes e os mais tontos.]

Na procura do que está fora do sujeito e que pode ser nomeado como felicidade, Teive não consegue participar, não obstante o seu desejo, uma vez que compreende o esvaziamento que a lucidez lhe impõe, no desvelamento de que tudo é vão, de que tudo carece de reflexão, de fundamentação, e que assenta em determinações variáveis e sem ligação com a verdade. O que sucede quando Teive tem consciência desta vanidade? Surge uma necessidade de abdicação que o vai anulando como possível ser vivente. E, todavia, nota-se, ocasionalmente, o tom da tristeza que caracteriza o desejo infrutífero de vida. Mas se esta saudade se imiscui na destruição que experiencia, não anula, contudo, o caminho de renúncia que o afasta mais das margens do mundo. E nos poucos actos que se vê obrigado a realizar, Teive denuncia o cansaço que aparece no conflito da lucidez com a vida, tal como Campos também o faz quando afirma:

Não, não é cansaço...
É uma quantidade de desilusão
Que se me entranha na espécie de pensar,
É um domingo às avessas
Do sentimento,
Um feriado passado no abismo...

Não, cansaço não é...

É eu estar existindo
 E também o mundo,
 Com tudo aquilo que contém,
 Com tudo aquilo que nele se desdobra
 E afinal é a mesma coisa variada em cópias iguais.

Não. Cansaço porquê?
 É uma sensação abstracta
 Da vida concreta —
 Qualquer coisa como um grito
 Por dar,
 Qualquer coisa como uma angústia
 Por sofrer,
 Ou por sofrer completamente,
 Ou por sofrer como...
 Sim, ou por sofrer como...
 Isso mesmo, como...

Como quê?...
 Se soubesse, não haveria em mim este falso cansaço.

(Ai, cegos que cantam na rua,
 Que formidável realejo
 Que é a guitarra de um, e a viola do outro, e a voz dela!)

Porque oiço, vejo.
 Confesso: é cansaço!...

(Campos, 1992: 287-288)

A rejeição do mundo é, por conseguinte, uma necessidade incontornável e que se testemunha claramente na relação de Teive com o Amor. Na oportunidade de estabelecer uma relação amorosa, através do casamento com uma mulher de diferente estatuto social, Teive dissecou essa acção, procurando entrever as suas consequências, num processo de crescente desconforto, manifesto na querela entre o desejo, o orgulho e a lucidez, levando-o, por fim, à desistência:

Tive um dia a ocasião de casar, porventura de ser feliz, com uma rapariga muito simples, mas entre mim e ella ergueram-se-me na indecisão da alma quatorze gerações de barões, a visão da villa sorridente do meu casamento, o sarcasmo dos amigos nunca intimos, um vasto desconforto feito de mesquinhez, mas de tantas mesquinhez que me pesava como a comissão de um crime. E assim eu, o homem de intelligencia e de desprendimento, perdi a felicidade por causa dos vizinhos que desprezo.

O modo como vestiria, as maneiras que teria, como receberia em minha casa, onde porventura eu não tivesse que receber alguém, quantas deselegancias de phrase ou de attitudo a sua ternura me não pudesse fazer esquecer nem a sua dedicação velar – tudo isso se me erguia como um espectro de coisas serias, como se fosse um argumento.

(Pessoa, 2007: 53)

Este fragmento é importante para percebermos que a lucidez também tem

os seus limites e que Teive, não obstante uma assumida postura racional, é abalado por matizes emocionais que o condicionam e que alteram a sua disposição. É o que sucede com a possibilidade de casamento. Apesar da dissecação intelectual do acontecimento - da lucidez - evidenciar que as diferenças entre Teive e a rapariga não são pertinentes, a obstrução parte da emotividade despertada. Atentemos nas imagens que o Barão invoca. Trata-se, por um lado, do peso da opinião alheia, que devia ser emocionalmente insignificante para Teive, mas cujo julgamento superficial faria da sua acção um alvo de paródia e, por outro, da simplicidade intelectual que a rapariga demonstraria posteriormente e que não poderia ser minimizada pelos afectos consagrados, uma vez que colidiria com um determinado substrato da condição social do Barão, assinalada por amigos pouco íntimos (e, como tal, menos relevantes). A possibilidade do riso, mesmo que implícita, tem um efeito castrador, de modo que constitui, para um homem aparentemente regido pelo intelecto, mas incapaz de reprimir o orgulho, uma fonte de rejeição, apesar desta agravar o seu esvaziamento existencial com a eliminação da possibilidade do amor. Num jogo complexo entre as emoções e a força da lucidez, o “desprendimento” que esta última deveria permitir, revela-se em Teive, afinal, uma máscara social que cai na consciência de si mesmo como sujeito a determinadas influências emocionais que não pode controlar e que, por isso, condicionam o seu comportamento. E mesmo no desprezo que ele sente pelos indivíduos que o circundam, o seu peso não consegue, no entanto, anular a importância de que se reveste a hipótese de ridicularização a que estaria sujeito, como uma forma de correcção, de acordo com Bergson:

Toute petite société qui se forme au sein de la grande est portée ainsi, par un vague instinct, à inventer un mode de correction et d'assouplissement pour la raideur des habitudes contractées ailleurs et qu'il va falloir modifier. La société proprement dite ne procède pas autrement. Il faut que chacun de ses membres reste attentif à ce qui l'environne, se modèle sur l'entourage, évite enfin de s'enfermer dans son caractère ainsi que dans une tour d'ivoire. Et c'est pourquoi elle fait planer sur chacun, sinon la menace d'une correction, du moins la perspective d'une humiliation qui, pour être légère, n'en est pas moins redoutée. Telle doit être la fonction du rire.

(Bergson, 1959: 451)

[Qualquer pequena sociedade que se forme no seio da grande, é levada, assim, por um vago instinto, a inventar um modo de correcção e de flexibilização para a rigidez de hábitos contraídos fora dela e que terá de modificar. A sociedade propriamente dita não procede doutro modo. É necessário que cada um dos seus membros esteja atento ao que o circunda, se modele ao que o cerca, que, enfim, evite encerrar-se no seu carácter como numa torre de marfim. E é por isso que ela suspende sobre cada um, senão a ameaça de uma correcção, pelo menos a perspectiva de uma humilhação que, por ser leve, nem por isso é menos temida. Tal deve ser a função do riso.]

Se, por um lado, o facto de o casamento não ser realizado elimina a

possibilidade de Teive ser alvo do riso alheio e da pressão subjacente, por outro, implica, também, a sua exclusão da sociedade como ente activo, uma vez que subsiste na rejeição daquilo que o tornaria um elemento social comum, tendo também em conta que o seu estatuto já lhe permite gozar de uma ociosidade que a poucos é permitida, através da qual imediatamente se estabelece distância com os outros, sujeitos a diferentes regras de inserção social. A negação do casamento anula, então, a possibilidade de pertença, numa dupla rejeição social e biológica: por um lado, a negação da instituição como instituição, e, por outro, do implícito papel de procriação que permite a continuação da espécie. Não aceitar o casamento é estar fora da norma social, alimentando, assim, o afastamento de Teive em relação aos demais, que funcionam como pressões de natureza emocional. Deste modo, a lucidez perde, neste episódio, o seu papel preponderante, clarificando a complexidade que rege o indivíduo. Caso a lucidez fosse completa, a oposição ao casamento não seria de índole emotiva, o que revela, brevemente, que a lucidez, embora destruidora da Vida, está presente apenas no âmbito do pensamento e, por isso, pode ser ocasionalmente destronada em prol de uma aproximação à vida que as emoções comportam (crítica que o próprio Teive fará, incoerentemente, a alguns escritores que nomeia como pessimistas - Rousseau, Amiel, Leopardi), o que não invalida que funcione como o motor que condiciona, maioritariamente, a existência de Teive.

Na anulação social do casamento e do ideal do Amor, Teive abdica, por conseguinte, do único fenómeno que poderia reverter a sua situação de proscrito. Mas a sua lucidez é imperativa e é por esta consciência que precisa de desfazer todos os contratos com a vida, numa desolação evidente que ilustra, pela melancolia de que se reveste, o íntimo desejo de pertença:

Lembro-me ainda, com uma precisão em que intercala o perfume vago do ar da primavera, da tarde em que, meditando todas estas coisas, decidi abdicar do amor como de um problema insolúvel. Era em Maio – num Maio de verão suave, florido pelas pequenas extensões da quinta em varias côres esbatidas pela queda lenta da tarde começada. Eu passeava remorsos de mim entre os meus poucos arvoredos. Havia jantado cedo, e seguia, sozinho como um symbolo, sob as sombras inuteis e o sussurro lento das ramagens vagas. Tomou-me de repente um desejo de abdicação intensa, de claustro firme e ultimo, uma repugnancia de ter tido tantos desejos, tantas esperanças, com tanta facilidade externa de os realizar, e tanta impossibilidade intima de o poder querer. Data d’essa hora suave e triste o principio do meu suicidio.

(Pessoa, 2007: 53-54)

A descrição de Teive revela a tristeza que o abala na sua incapacidade de fazer parte da vida, como um amargo saber-se fora de tudo e, no entanto, desejar essa totalidade. Não é já a fria decepção do nivelamento das possibilidades que o tédio afirma, mas a sensação vaga de um desconsolo íntimo, de um nunca poder ser diferente, de um desejo vasto de pertencer ao mundo, com a clara consciência

da sua impossibilidade. Num momento de clarificação, a abdicação toma o seu lugar como solução indesejada mas necessária. Teive deseja a vida, deseja o amor. Mas não consegue realizar esse desejo. Está preso na sua lucidez que inviabiliza a existência. Não é, naturalmente, indiferente a linguagem que emprega para descrever o momento dessa profunda aceitação da sua incapacidade. É no contacto com as condições propícias ao encontro do amor que se manifesta a sua renúncia. A melancolia que o caracteriza reveste-se da tristeza de um desejo sempre por cumprir. E na consciência dessa prisão sem escapatória, a tristeza e a pena sobressaem como sentimentos que não têm força para abalar o reconhecimento da vanidade das coisas e para contrariar a frustração de estar fora da vida.

A renúncia do amor, numa bela tarde de Maio, é representativa da sua inaptidão existencial e da sua inevitável anulação. Não se trata apenas da rejeição do amor de alguém, o amor não retribuído, o amor parcial, mas sim do Amor na totalidade. A negação da vida está dentro do indivíduo, é implacável na sua evidência e impossível de contrariar. Teive não podia ter uma visão diferente do mundo e a consciência de não poder mudar causa-lhe, então, a angústia, o desespero e a pena. No reconhecimento de que o sentimento primordial do amor lhe está vedado, toda a vida também lhe está vedada. E emerge, nesta consciência, a culpa do indivíduo que sente a necessidade de aderir à vida, de pertencer, mas que está incontornavelmente perdido no abismo dessa impossibilidade. O remorso que Teive sente vai ao encontro deste íntimo desejo infrutífero de querer a ilusão da vida, de sentir uma paixão vã pela vida (pois não é alcançada), um compromisso que nunca lhe dá o que ele procura (pois nem ele sabe o que realmente procura nesta necessidade de adesão à vida). Teive torna-se, assim, um melancólico, em desavença consigo mesmo, sujeito à contradição que a razão lhe mostra e a pena que essa visão lhe suscita. E, num impulso, revela-se a vanidade dessa discórdia interior e o cansaço final da desistência que a abdicação abrange. Já não só a renúncia do amor é condição da sua desolação, mas tudo se torna insuportável, todos os ímpetos, todos os desejos, todas as vontades são esvaziadas de significado, transformando Teive numa forma sem conteúdo, numa transfiguração de homem em vácuo, que o leva à rejeição última e física da vida, à completa subjugação ao Nada, consumada com o suicídio. Teive está imerso na melancolia que condiciona totalmente o rosto da Vida, tal como encontramos nos *Diapsalmata* de Kierkegaard:

A é, por assim dizer, um olhar bem aberto fixado na própria vida enquanto tal, em permanente perscrutar dele. A sua actividade parece consistir apenas em ser lúcido, ver o rosto das coisas. E o que encontra, nessa atenção permanente, é o carácter profunda e irremediavelmente desconcertante de tudo: o malogro, o 'não' definitivo, o nada que tudo mina e em cuja voragem tudo se perde. Quer dizer, o que A encontra é a ferida aberta e incurável de a vida ser brutalmente como é - e fundamentalmente a ferida da sua total ausência de sentido e o de profundis (um de profundis sem endereço e sem esperança) que lhe corresponde. A castigada lucidez do autor dos *Diapsalmata* resulta, por isso, num

enorme cansaço - não disto ou daquilo, mas de tudo [...]. De facto, a par destes traços 'negativos', há no autor dos *Diapsalmata* uma enorme paixão pela vida e por tudo nela, quer dizer, uma paixão pelas coisas. É essa mesma paixão que o faz olhar tão atentamente para a vida (i.e, para tudo). E é também essa paixão que toma a forma de uma intensa dor da vida (dor do mundo e dor das coisas): pena, mágoa por elas serem assim como são e estarem absolutamente sujeitas ao esmagamento e à derrota que A vê em toda a parte.

(in Kierkegaard, 2011: posfácio de N. Ferro e M. J. Carvalho, 98-99)

Com uma visão do mundo, da Vida, semelhante, Teive também perscruta o que o circunda – onde está – como um complexo jogo entre a desconstrução lúcida e a necessidade vivencial, de modo que apreende o desvanecimento da esperança na existência, marcada pela ausência de projecção no futuro e de desejo do passado. Na visão de si, cujo presente é um momento indefinível, Teive afirma:

Como nada fiz da minha vida, não tenho de que recordar-me com saudade; pude ter esperanças, porque o que não existe pode ser tudo; hoje nem tenho esperanças, porque não vejo razão porque o futuro seja diferente do passado. Ha quem tenha saudades do passado, só por elle ter passado, e a quem até o mal que foi parece um bem, por isso mesmo que foi e com elle o que eramos quando nos sucedeu. Nunca pude dar tanta importancia á mera abstracção do tempo, que houvesse de ter pena do meu passado só por não poder tornar a tel-o, ou só por então ser mais jovem do que hoje sou. E esse modo de ter pena do passado, qualquer, ainda que nullo, o pode ter; e repudio o que seja de todos.

Nunca tive saudades. Não ha epocha da minha vida que eu não recorde com dissabor. Em todas fui o mesmo – o que perdeu o jogo ou desmereceu do pouco da victoria.

Tive, sim, esperanças, porque tudo é ter esperanças ou é morte.

(Pessoa, 2007: 46; Fig.5)

Num registo que já não revela o mesmo tom melancólico, Teive assume a complexidade que o caracteriza e que advém de todo o processo de afastamento do mundo e da difícil aceitação da sua ausência como ser vivente. Apesar de não sentir saudades do passado, Teive mantém o derrotismo que o aniquila, de modo que assume o esvaziamento que a sua existência perpetua, como um caminho que o levou, outrora, da percepção do Nada à actual consumação do Nada. O passado só suscita saudades quando o conteúdo de que a recordação se reveste tem significado. Mas se em Teive a vida foi sempre nula, o seu passado só comporta a consciência da sombra que sempre o constituiu e do vazio que continuamente encontrou pela complexidade da lucidez.

Se as saudades, no momento, não podem ter lugar, a esperança também não, dado que o processo pelo qual se desenvolveu e que o conduziu ao tédio e à melancolia, revelou-lhe, também, a prisão em que o encerrava. Na consciência de não ter nenhuma fuga, a esperança que existiu perde o seu fundamento, transformando-se em aceitação da condenação. E, todavia, a lucidez mostra-lhe como a sua experiência podia ter sido outra, se Teive fosse outro. Podia, então, ser aquele que sente a íntima relação entre a saudade e a esperança. Mas, na verdade, Teive é aquele que vê, que percebe a relação illusória entre as coisas. Teive

compreende, assim, a relação que a recordação e a esperança podem estabelecer, não obstante a falta de fundamento para a mesma. Na consciência de que a memória pode ser o estímulo que leva à esperança, não é de estranhar a visão comum do homem que procura a felicidade da recordação e a projecta no futuro. Assim, perante uma memória positiva, o indivíduo alimenta a esperança de uma repetição futura ou o desejo de situações semelhantes que despoletem o mesmo quadro afectivo. Se a recordação é rejeitada pelo indivíduo, a sua imobilidade reveste-se, então, de um desejo de anulação dela e de negação de semelhanças no futuro, submergindo, por conseguinte, a esperança na procura de episódios que se afastem de qualquer identidade com os elementos da recordação. No limite, a saudade do passado, mesmo que negativo, como Teive refere, ocorre pelo próprio passado, ou seja, por constituir um elemento que já não tem presença e que se deseja como afastamento do vazio. Mas esta necessidade de recuperação do que já não existe não tem sentido e, como tal, é indesejável para o Barão.

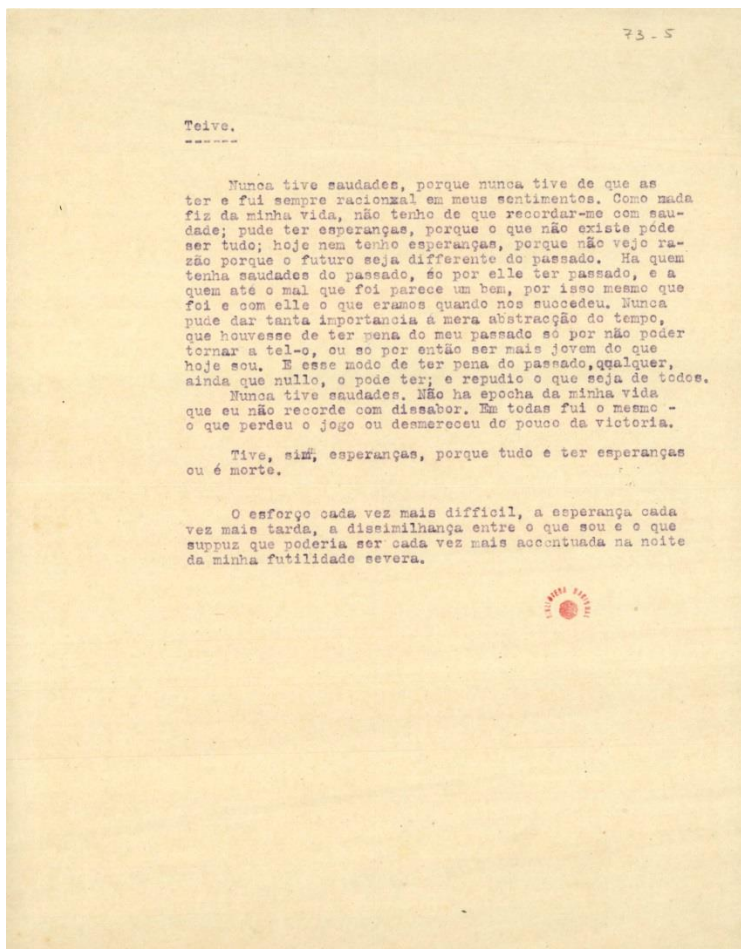


Fig. 5. BNP/E3, 73-5r.
A ausência de esperança.

Na percepção do absurdo que subjaz ao desejo humano, Teive compreende a separação entre a recordação, como símbolo do passado, e a esperança, também

símbolo do passado, pois o futuro não existe. A memória não é fonte de saudades porque tem por conteúdo a consciência do esvaziamento da possibilidade, e não é, por isso, ímpeto para futuras realizações, inertes na percepção da vacuidade das tentativas de inserção na vida. É evidente, também, a coerência que aqui caracteriza Teive, através da rejeição que assume claramente quanto ao modo vulgar e sem fundamento de experienciar a memória e que origina o sentimento de pena ancorado na pura perda da experiência ou na consciência do tempo irrecuperável. O desprezo a que vota o passado resulta da mesma lucidez que condena o presente e anula o futuro. Daqui resulta o desvanecimento de qualquer fonte de esperança, mitigada pelo esvaziamento de Teive que, por fim, aceita, porque compreende, a sua imutabilidade e, por conseguinte, a subjacente consciência de lhe estar vedada a purificação do Eu.

Teive está, por fim, condenado à sua lucidez, excluído da Vida pela contínua percepção de que todas as possibilidades são destrutíveis pelo pensamento que, imperativo, anula todos os requisitos que constituem a vida, desenvolvendo, por oposição, a consciência do vazio da existência, onde reina o Nada.

Bibliografia

- BERGSON, Henri (1959). *Oeuvres*. Édition de André Robinet. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRENNAN, Tad (2007). *The Stoic Life. Emotions, Duties & Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- CIORAN, Émile (1956). *La Tentation d'Exister*. Paris: Gallimard.
- KIERKEGAARD, Søren (1997). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Edição de N. J. Cappelørn, J. Garff, et al (Søren Kierkegaard Forskningscenteret). København: Gads Forlag.
- ____ (2011). *Diapsalmata*. Edição e tradução de Bárbara Silva, M. Jorge de Carvalho, Nuno Ferro, Sara Carvalhais. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PASCAL, Blaise (2004). *Pensées*. Édition de Michel Le Guern. Paris: Gallimard.
- PESSOA, Fernando (2012). *Teoria da Heteronímia*. Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- ____ (2010). *Livro do Desasocego*. Edição de Jerónimo Pizarro. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. XII. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2 tomos.
- ____ (2007). *A Educação do Stoico*. Edição de Jerónimo Pizarro. Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, vol. IX. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (1992). *Poemas de Álvaro de Campos*. Edição de Cleonice Berardinelli. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ____ (1998). *Cartas entre Fernando Pessoa e os Directores da "presença"*. Edição de Enrico Martines. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SCHOPENHAUER, Artur (2005). *Sobre o Sofrimento do Mundo*. Tradução de Jorge Pinheiro. Mafra: Coisas de Ler.