

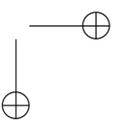
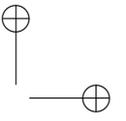
**Fernando Pessoa e Heraclito,
do abismo e do movimento**

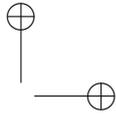
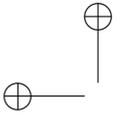


Américo Pereira

2020

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2020

FICHA TÉCNICA

Título: *Fernando Pessoa e Heraclito, do abismo e do movimento*

Autor: Américo Pereira

DOI: 10.25768/20.04.06.003

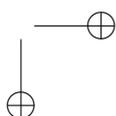
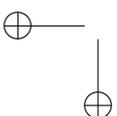
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

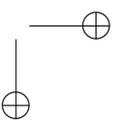
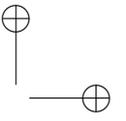
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

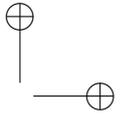
Composição & Paginação: Filomena Santos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2020







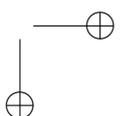
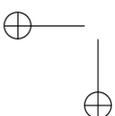
Fernando Pessoa e Heraclito, do abismo e do movimento

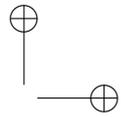
Américo Pereira

Os antigos Helenos acreditavam, talvez fosse melhor dizer «sabiam», que tudo, absolutamente, tinha a sua radical origem absoluta no «Khaos», infinito e infinitamente denso movimento sem qualquer ordem actual, que constituía a intuída diferença entre haver algo, com o mundo lá dentro, e não haver coisa alguma. Deste modo, o «Khaos» é isso que impede o nada. A intuição parece evidente: se há algo, por mais ínfimo que seja, eu por exemplo, então, tem de haver algo de tal modo poderoso e grandioso que impeça o nada, não apenas o nada como absurdo *co-existente* comigo e meu mundo, mas também com a *possibilidade* de mim, do meu mundo, de tudo. O nada não apenas de ser e dos seres, mas da possibilidade do ser.

O «Khaos» desempenha, assim, o papel ontológico fundamental de impedir o nada de todas as formas, sobretudo o nada na forma de uma eventual, ainda que aparentemente absurda, possibilidade. Ora, para que tal possa suceder, tem este «Khaos» de ser algo que não cesse, que não cesse de modo algum, que não cesse vez alguma. Por consequência, tem o «Khaos» de ser algo em movimento.

Este movimento não se pode confundir com o exclusivo movimento de translação sensivelmente intuível. Aplica-se a todos os





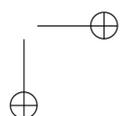
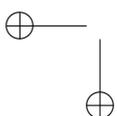
escaninhos de uma ontologia possível. Deste modo, tudo o que não se intui sensivelmente, mas se intui intelectualmente, também tem de estar em constante movimento, tem de estar cineticamente presente, presente em sentido absoluto.

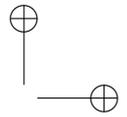
É este sentido do absoluto da presença que implica que não possa haver qualquer falha de movimento, sob pena de tal presença coincidir com o nada, nada que é incompatível com isto que se vive como o *ser*.

Quer isto dizer que a noção de «Khaos» coincide com a noção de um absoluto de ser em acto. Para o que se convencionou chamar de modo etnocêntrico «mentalidade mítica», o «Khaos» coincide com o absoluto da presença primeira e primária, incoativa, omnipresente, do ser, presença-suporte, presença logicamente anterior a qualquer modo formal, isto é, de ordenação.

De notar que é alta e vasta racionalidade isto que se encontra no mais fundo do mito helénico mais significativo, o das origens, pois é o que explica o como e o porquê de tudo: mito cosmogónico, antes de ser mito cosmológico, mas em que já está dada toda a cosmologia possível. Antes de resolver a questão do como e do porquê da ordenação «das coisas», que as transforma, então, em seres, quer dizer, entidades com ordenação própria e entre-relativa, no que constitui propriamente «o mundo», houve que resolver – poeticamente – a questão de haver, em absoluto, ser em concomitância com a questão de porquê haver ser.

No entanto, como é conhecido a partir da tradição, o primeiro grande momento propriamente humano – talvez não apenas da humanidade genericamente entendida, mas de cada um de nós – é esse que coincide com a intuição-descoberta de que há ser, seres. Talvez seja este o acto que verdadeiramente cria o ser humano *como actualidade* – e não apenas *potencialidade* –, este em que se dá conta de si no mesmo acto em que se dá conta do mundo, assim e só assim descobrindo o absoluto do ser, absoluto do ser que parece, depois, esquecer ao longo da sua restante existência. O futuro





reconhecimento do ser é, no entanto, sempre uma possibilidade a actualizar. É esta recorrente actualização possível que parece ser falhada.

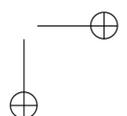
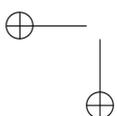
Esta inteligência mítica do absoluto do ser como inicialmente caótico implica que o modo como a humanidade, assim mítica, viva o ser seja ao modo do absoluto do movimento. Trata-se, deste modo, de uma humanidade dinâmica e cinética; dinâmica como coisa de possível movimento; cinética como actualização de tal movimento.

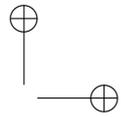
Ora, a noção que comumente parece haver relativamente ao sentido de «mundo» é não de movimento, mas de fixidez: não servem as chamadas «leis» (do cosmos, da natureza) como eixos fixos de compreensibilidade – as chamadas «leis naturais», erradamente – do movimento no mundo ou *do mundo*, permitindo, assim, mais do que a sua compreensão, a sua posse ou domínio?; não servem as leis políticas, da «polis», como meios axiomáticos e axiológicos de construção de possibilidade de vida em comum?

Não servem os chamados «conceitos» e suas aplicações teóricas superiores de modos formais de fixação do movimento material das coisas, *no mundo, do mundo e como mundo*, de modo a permitir algo de semelhante a um domínio sobre ele? Quem melhor compreende o que o mundo é, o cientista com suas reduções conceptuais, hipotéticas e teóricas, que do mundo dão uma imagem métrica e mental, mas necessariamente pretérita e, por tal, ontologicamente alienada, ou o poeta, que diz do mundo o que do mundo intui sensível e/ou intelectualmente, assim o recriando, assim o criando logicamente, isto é, na forma de «logos»?

Exactamente porque o mundo é «composto de mudança», como diz o Poeta de *Os Lusíadas*,¹ não é possível apreender-se o que cada acto seja senão no acto que é. E, no acto que é, é irrepetí-

¹ Soneto «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades», verso terceiro: «Todo o mundo é composto de mudança», in CAMÕES Luís Vaz de, *Lírica*, fixação do texto de Hernâni Cidade, s. l. Círculo de Leitores, 1981, p. 164.





vel. Assim como não há repetibilidade possível em ciência, não há fixidez possível em poesia: «sentir? Sinta quem lê!», como diz Pessoa.²

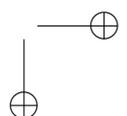
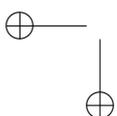
As leis não fixam o movimento do mundo, apenas lhe narram os modos gerais de possibilidade, esperando reencontrar, em novos movimentos, regularidade semelhante, assim produzindo uma humana teoria, porque isso a que o termo foi buscar o nome, à visão divina, tal não é humanamente possível: vemos com olhos de terra efemeramente iluminados por uma qualquer luz celeste. E a luz é movimento.

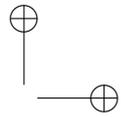
Se do mundo helénico passarmos brevemente ao mundo judaico-cristão prévio ao encontro entre ambos, encontramos, logo no momento, mais propriamente *no acto*, literalmente fundamental do mundo, o acto da sua criação, a marca no movimento e deste como absoluto. Este absoluto de movimento está presente de dois modos. Primeiro, há o movimento correspondente à própria criação, como *acto de criação*. Esta é a nota primeira e mais decisiva: a criação é um acto. É o primeiro acto do mundo, acto que é *dado* ao mundo, acto que *dá o mundo* e, porque não pode ser de outro modo, *acto que dá o mundo como acto dado*. O primeiro acto do mundo é na forma passiva.

Todavia, a partir de este acto sofrido, o que se vai exigir do mundo é que seja em acto, acto que já não é dado, sofrido, mas *posto*, posto pelo mundo como acto próprio. O que é exigido ao mundo é que seja, no sentido aqui pensado, movimento.

Este movimento é, aliás, paradigmático não apenas no e pelo primeiríssimo acto de doação de ser ao mundo, como, e muito sig-

² Poema «Isto»: «Dizem que finjo ou minto / Tudo que escrevo. Não. / Eu simplesmente sinto / Com a imaginação. / Não uso o coração. / Tudo o que sonho ou passo, / O que me falha ou finda, / É como que um terraço / Sobre outra coisa ainda. / Essa coisa é que é linda. / Por isso escrevo em meio / Do que não está ao pé, / Livre do meu enleio, / Sério do que não é. / Sentir? Sinta quem lê!», in PESSOA Fernando, *Poesias de Fernando Pessoa*, Lisboa, Edições Ática, 1980, p. 238.





nificativamente para o que aqui nos interessa, porque a tal primeiríssimo acto se seguem outros, num total de seis seguintes, perfazendo uma soma final de sete, em que seis são actos de movimento criador e o último é um acto de movimento de contemplação, o descanso do poeta *com* o seu poema.

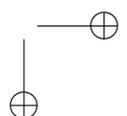
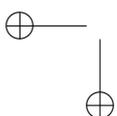
Não há qualquer «fixidez» no todo da criação segundo o cânon judaico-cristão, nem mesmo no sentido do descanso, que não é uma paragem, mas um acto de contemplação final, que se presume se estenda infinitamente, nunca deixando o poeta de contemplar o poema que criou, sem, contudo, deixar de ser fiel ao movimento próprio que dele exigiu. Nasce, aqui, tanto o sentido providencial quanto o sentido da autonomia do mundo.

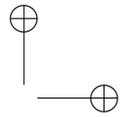
Quer numa tradição quer na outra, como acabou de sumariamente se perceber, *é o movimento que impera*, correspondendo o não-movimento apenas ao que se intui como sendo a catastrófica possibilidade – teórica apenas? – do nada. Sabemos, também, que de estas duas tradições e, aquando do seu encontro, da sua síntese, emergiu a noção de «natureza».

Muitas vezes, senão a maior parte das vezes, a noção que se tem de «natureza» é uma noção fixista, como, por exemplo, quando se diz que algo é algo «por natureza», como se «ser por natureza» equivallesse a dizer que o é inamovivelmente por necessidade, como o triângulo que, «por natureza», está como que metafísica e logicamente “condenado” a ser o que é, a ser constituído por três lados, três ângulos internos, cuja soma é sempre igual a cento e oitenta graus.

Nada mais errado. O exemplo do triângulo é excelente para que tal se possa demonstrar. As entidades lógico-matemáticas, todas ontologicamente metafísicas, são a própria negação do que seja a natureza, pois são entidades eternas, o que a natureza, em seu sentido originário, não é.

O que se perdeu foi o sentido originário de «natureza», que aponta, precisamente, para o *absoluto do movimento*, algo que





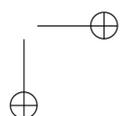
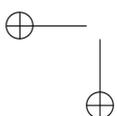
as entidades metafísicas não possuem, pois não fazem parte do mundo, lugar e acto de movimento, aliás, o único que se conhece.

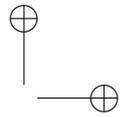
O sentido original de natureza, dado no seu étimo helénico «physis» («φύσις»), corresponde ao acto de «brotar», do surgimento de algo. Ligado quer ao aparecimento dos brotos nas plantas quer ao fluxo da água nas fontes, este brotar, «phyo» («φύω»), fluir, nascer, dá a entender o que se intui como o surgimento do novo.

É em torno deste termo, «novo», que todo o possível entendimento do que aqui se discute revolve: o movimento é dado apenas pela *diferenciação ontológica que constitui o novo*. Sem esta diferenciação, sem este novo, sempre diferente, por definição, do que já havia em termos ontológicos, não pode haver movimento, não pode haver mundo, não pode haver ser.

Esta é uma imagem muito diferente, diversa mesmo, daquela que habitualmente se tem do que seja o ser, que se quer como «fixo», dominável. Ora, o ser, não «por natureza», mas «como natureza», é diferenciação, movimento, não-fixidez. É a memória humana que supre o que falta ao movimento como natureza das coisas e lhes confere um ilusório aspecto de fixidez, ao reter funcionalmente o que são nada mais do que estruturas lógicas de referência ontológica, algo que receberá, com Platão, a designação de «formas». São estas formas que dão o sentido da fixidez (que não é fixidez, mas eternidade, posição metafísica de um absoluto ontológico como possibilidade de participação, isto é, de realização mundana), não o real em si, nunca o real em si mesmo.

Devemos a Heraclito de Éfeso o pensamento segundo o qual tudo é movimento no mundo; se se quiser, que o mundo é movimento. Todavia, é também a ele que devemos a intuição, que decorre do sentido do movimento como absoluto, de que há algo que *não se move*, algo que não pertence ao mundo. Este algo especial é o próprio movimento. A única possibilidade lógica de o movimento se mover, isto é, *a única diferença possível para o movimento como tal*, consiste em deixar de ser movimento. Ora, se tal





sucedesse, tudo imediatamente colapsaria no nada, por ausência de diferenciação ontológica.

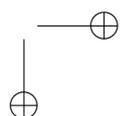
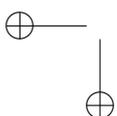
Dizia o povo, na sequência de uma intuição de matriz heraclitiana, que «parar é morrer». Nada mais certo, do ponto de vista do absoluto do ser que é posto pela diferenciação que origina o movimento. A prova obtém-se facilmente, se se pensar o que sucederia se sistematicamente se anulasse – na verdade aniquilasse – toda a diferenciação em acto e toda a diferencialidade possível para cada coisa: no limite, que restaria? Precisamente *nada*. O mesmo resultado se obtém se se realizar tal num mesmo acto universal: instantaneamente, nada. E nada mais se pode dizer que possa fazer qualquer sentido. É da aniquilação universal que aqui se trata. O absoluto do movimento, como já visto atrás, é exactamente isso que impede tal aniquilação.

Ora, para Heraclito, é este absoluto do movimento que é o que «não muda». Esta é a melhor interpretação para o «Logos» que diz ser «comum» a tudo: o que é comum a tudo é isso sem o que nada é ou pode ser. É este o ponto inconcusso da natureza, que é infinito movimento. Não é natureza este «Logos»; é, antes, lógica e ontologicamente anterior a toda a natureza, sobretudo como possibilidade: só será real, mundano, o que for logicamente possível, isto é, possível segundo o «logos» do movimento.

É, assim, que o «Logos» é verdadeiramente arquetípico, como «arkhe» («ἀρχή»), como princípio da natureza, que, agora, podemos perceber como mundo. De este «mundo como natureza» ou «mundo natural» faz parte o ser humano. Não há, assim, neste pensamento, qualquer fosso ontológico entre o ser humano e a natureza, ambos partes de um mesmo mundo, indiscernível do que seja a natureza.

Há, assim, em Heraclito, também um sentido abissal – que encontramos na Sophia de Mello Breyner do conto «A viagem»³

³ ANDRESEN Sophia de Mello Breyner, *Contos exemplares*, Porto, Porto Editora, 2016, pp. 83-103.



– constituído pelo infinito do movimento, que tudo parece roubar, ao modo do velho «Khronos» mítico, mas que pode ser como que «apprivoisé» – lembrando Saint-Exupéry e o seu *Petit Prince* –,⁴ se o ser humano se integrar no sentido universal, se fizer do seu «logos» individual parte do «Logos» universal.

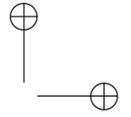
Como é que tal pode suceder? Isto é, como não viver o movimento como um abismo que parece tudo precipitar no nada, quando, precisamente, tudo constantemente salva do nada?

Há um fragmento atribuído a Heraclito, reportado por Plutarco, que diz que o «senhor», o «rei» cujo oráculo está em Delfos, não afirma nem oculta, mas indicia, fala por sinais, «semainei» («σημαίνει»).⁵

Então, sem que possa ter do movimento um sentido «dito», isto é, *lógico*, como lógico é o «Logos» universal, mas sem que o sentido do movimento se oculte de modo total – embora a natureza goste de se ocultar, no entanto, parece que não totalmente porque o tal senhor que está em Delfos não deixa porque fala e diz –, *compete ao ser humano a consequência com o sentido que, como se fosse em Delfos a pitonisa a balbuciar em vez de Apolo, lhe é manifestado enigmaticamente no seio do movimento do mundo de que o seu próprio movimento faz parte.*

⁴ SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Le petit prince*, Paris, Gallimard, 1946, conversa com a Raposa, pp. 66-74.

⁵ Encontramos, na edição da Loeb: «ὁ ἄναξ οὐτὶ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει», que o tradutor para língua inglesa interpretou, bem, como: «The lord whose oracle is the one in Delphi neither speaks nor hides, but gives signs.». in *Early Greek Philosophy. Early Ionian Thinkers*, part 2, edited and translated by André Laks and Glenn W. Most, in collaboration with Gérard Journée and assisted by Leopoldo Irizarren, Cambridge-Massachusetts, London-England, 2016, pp. 146-147. A substância do que é dito pode ser redita do seguinte modo: «O senhor (chefe, rei) cujo oráculo está em Delfos não diz nem esconde, mas significa (aponta, sugere, dá sinais, manifesta, mostra através da enigmática palavra o que é passível de ser mostrado, não por causa do oráculo, mas por causa da relação deste como seu auditor)».



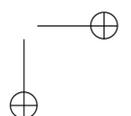
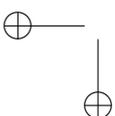
É esta consonância semântica profunda que pode orientar a acção humana, caso seja por cada indivíduo humano apropriada, não como coisa de posse, mas como constante farol de possibilidade, constante fogo orientador presente no mundo, como marca de um absoluto que, em si mesmo, transcende o mundo.

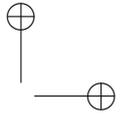
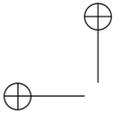
O sentido abissal da realidade surge com uma dolorosa clareza em poemas de Fernando Pessoa, de que destacamos dois, postos sob a sua dissemelhança contígua de Álvaro de Campos. Na «Tabacaria», encontramos o sentido de um movimento ontológico que tudo precipita no abismo do nada, a tudo retirando qualquer sentido, ainda que possível:

«Mas o Dono da Tabacaria chegou à porta e ficou à porta.
Olho-o com o desconforto da cabeça mal voltada
E com o desconforto da alma mal-entendendo.
Ele morrerá e eu morrerei.
Ele deixará a tabuleta, e eu deixarei versos.
A certa altura morrerá a tabuleta também, e os versos também.
Depois de certa altura morrerá a rua onde esteve a tabuleta.
E a língua em que foram escritos os versos.
Morrerá depois o planeta girante em que isto se deu.
Em outros satélites de outros sistemas qualquer coisa como gente
Continuará fazendo coisas como versos e vivendo por baixo de coisas
como [tabuletas,
Sempre uma coisa defronte da outra,
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,
Sempre o impossível tão estúpido como o real.⁶

A partir do que que inicialmente se manifesta como uma presença absoluta, o «Dono da Tabacaria», que, com tudo o que o envolve – e que é o todo do ser – define o que é o acto presente do mundo, o Poeta intui o que constitui o abismo ontológico na forma de um movimento que a tudo acabará por aniquilar.

⁶ PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980, poema «Tabacaria», p. 258.





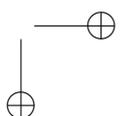
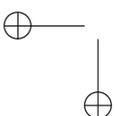
Não se trata de se perceber o ser em seu movimento como algo que é conduzido por força alheia à aniquilação, mas em se perceber o próprio ser como caminho próprio, auto-caminho, para a aniquilação. Se tudo é movimento, se todo o acto é movimento, então, cada coisa é movimento, diferenciação que implica necessariamente o desaparecimento do que é como tal, a sua aniquilação no que é e como é, se bem que tal possa permitir que algo de diferente surja, ainda que por metamorfose.

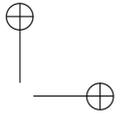
Pode o movimento de isso que é o «Dono da Tabacaria» ser a diferenciação metamórfica deste em uma outra coisa qualquer. Pode o ser diferenciar-se a partir de um mesmo acervo de «coisas que se movem» infinitamente, pode, deste modo, o ser como um todo, infinito que seja, em infinito movimento, permanecer. No entanto, isso que é o «Dono da Tabacaria» e isso que é o «Poeta» que o observa e sobre ambos discorre, estão, por tal movimento metamórfico, condenados à aniquilação do que são, como são, mesmo que isso que neles se diferencia permaneça.

O abismo aqui presente não é o abismo lógico de um nada como suposto metafísico ao qual o absoluto do movimento se opõe eternamente, mas um abismo lógico diverso, o abismo lógico de um «logos» que se sabe em ser e que sabe também que está condenado a deixar, em absoluto, de ser. Este abismo implica um outro abismo, o da angústia, acto de paixão único, próprio de entidades capazes de, exactamente, intuir a ordem do movimento que as constitui e, conjuntamente a tal ordem, a possibilidade de tal movimento próprio ser destinado a um fim de nada.

Seres dados à «metafísica», actividade que, nas palavras do Poeta, neste mesmo poema, «é uma consequência de estar mal disposto».⁷ De facto, Pessoa toca no que é a *angústia metafísica*, essa que sobrevém quando se encara a possibilidade da própria aniquilação. Note-se que não se trata da «morte» em qualquer dos sentidos comuns, como transição de nível ontológico, como metamorfose

⁷ *Ibidem*, p. 259.





literalmente entre formas, mas como o acto que anula a possibilidade de qualquer forma, o absoluto da queda no nada, como muito bem o Poeta põe num outro poema:

«E tu mera causa ocasional daquela carpidação,
Tu verdadeiramente morto, muito mais morto que calculas...
Muito mais morto aqui que calculas,
Mesmo que estejas muito mais vivo além...

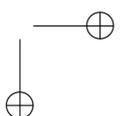
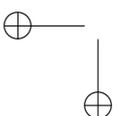
Depois a trágica retirada para o jazigo ou a cova,
E depois o princípio da morte da tua memória.
Há primeiro em todos um alívio
Da tragédia um pouco maçadora de teres morrido...
Depois a conversa aligeira-se quotidianamente,
E a vida de todos os dias retoma o seu dia...
Depois, lentamente esqueceste.
Só és lembrado em duas datas, aniversariamente [sic]:
Quando faz anos que nasceste, quando faz anos que morreste;
Mais nada, mais nada, absolutamente mais nada.»⁸

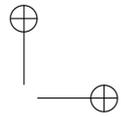
Dez versos adiante, surge a questão? «Que memória dos outros tem o ritmo alegre da vida?». O movimento que constitui o ser, o mundo no sentido mais vasto possível, se se quiser, na forma mais complexa, que é a vida, pode ser dito como «alegre»: não há angústia no puro movimento do mundo, da própria vida, desde que esta não se dedique à metafísica.

A presença do ser humano no seio deste movimento, de que faz parte e que o constitui como ao demais, parece destoar de uma harmonia quiçá perfeita, mas que é puramente mecânica, como se de uma perfeita *sinfonia casual* se tratasse, sem compositor, maestro ou auditor, isto é, sem sentido legível por falta de leitor, ainda que logicamente perfeito.

Com a presença do ser humano – e a questão já se põe com Heraclito, quando incentiva os seres humanos a buscar o «Logos»

⁸ *Ibidem*, poema «Se te queres matar, porque não te queres matar?», pp. 23-24.





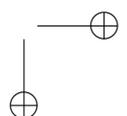
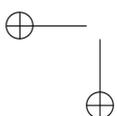
universal – o movimento deixa de ter apenas como abismo possível o lógico-nocional «nada», passando a possuir, não já como correlato absurdo possível, mas como presença interior, uma outra forma de abismo, esta que corresponde à intuição do sentido humano do movimento como possível caminhada inexorável para o nada absoluto de si próprio.

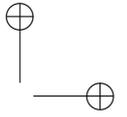
É Pessoa quem afirma, neste mesmo poema: «Encara-te a frio, e encara a frio o que somos...».⁹ Não nos parece possível que alguém se encare mais a frio e de uma forma mais racional – ainda que poética, mas a poesia permite uma acribia racional que mais nada permite, pois não conhece campos interditos ou faltas de linguagem, criando esta à medida do absoluto do que há para dizer – do que aquilo que Pessoa faz, nestes poemas, pondo-se a si e, consigo, toda a humanidade, sob o olhar diamantino de esse que ontologicamente intui a sua grandeza de acto sempre em movimento, que em si percebe um impulso para nunca acabar, mas que, em si também percebe que não só pode acabar, mas tal pode suceder de forma definitiva, absoluta.

Este ser, *não para a morte* – modo possivelmente penúltimo ou ainda metamórfico –, *mas para a aniquilação*, é, na realidade mundana prosaica da entidade humana, a única forma possível de interpretar o absoluto de um movimento que apenas é porque tudo constrói destruído as formas presentes na metamorfose em formas outras, assim infinitamente. É esta a lógica imanente do e ao movimento do mundo, que o mundo é.

Ora, quer a inteligência de Heraclito quer a de Pessoa permitiram, ainda logicamente, pensar que – e o movimento que são permitiu tal, o que não deixa de ser um cinético mistério – nem tudo se resume a este movimento cego intra-confinado: Heraclito fala de um «Logos» necessariamente transcendente em si mesmo ao

⁹ *Ibidem*, p. 24.





movimento; Pessoa, não deixa de, lógica e honestamente, pôr o já citado verso «Mesmo que estejas mais vivo além...».¹⁰

É este o grande abismo humano, para lá de economias, políticas, éticas de momento, máscaras mais ou menos presas a um rosto informe: estou mesmo votado à aniquilação?

Se assim for, terá razão, ainda, Pessoa, quando afirma: «Ah, pobre vaidade de carne e osso chamada homem, / Não vês que não tens importância absolutamente nenhuma?».¹¹

E, no entanto, só esta vaidade de carne e osso tem verdadeiramente importância, se for capaz de olhar nos olhos o que é, em cada momento, e, em cada momento, viver, carne e osso, sem vaidade, como se este momento fosse o seu último, e o melhor possível de si. Que belo é poder-se poeticamente ser sempre o melhor sem possível outro prémio.

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

