

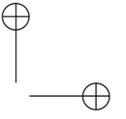
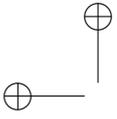
**A Via Negativa da Esperança  
em Vergílio Ferreira**



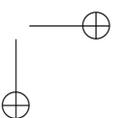
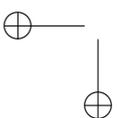
José ANTUNES DE SOUSA

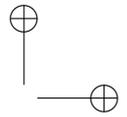
2004

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



LUSO Sofia: PRESS





# A Via Negativa da Esperança em Vergílio Ferreira\*

José ANTUNES DE SOUSA

## Índice

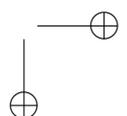
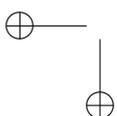
<b>1 – Enquadramento antropológico</b>	1
<b>2 – Esperança e Transcendência</b>	5
<b>3 – Esperança e Morte</b>	9
<b>4 – Uma Filosofia da Esperança</b>	11

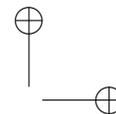
## 1 – Enquadramento antropológico

Se por entre os cacos do pós-modernismo nos dermos ao trabalho de procurar um rasto inequívoco do homem, assim destroçado e desintegrado, ele aparecer-nos-á, insistente e cintilante, sob as cores vivas de uma esperança em sangue. E vem-nos ela desse facto irrefragável e tão sugestivamente assinalado pelo autor de *Aparição* de que, depois de todas as negações que do homem se façam, será

---

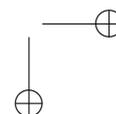
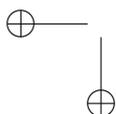
\*O presente texto corresponde, com pequenas adendas e algumas notas, à comunicação feita pelo autor no colóquio internacional «Vergílio Ferreira no Cinquentenário de *Manhã Submersa*: Filosofia e Literatura» realizado a 10, 11 e 12 de Março de 2004, na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

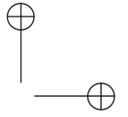
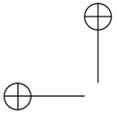




ainda e sempre um *eu* a fazê-las. Um *eu*, porém, que, eterno embora nesse instante fulgurante de ser-se, se *sabe* inelutavelmente ameaçado pelo muro opaco e nadificante da morte – esse absurdo, que não há como vencê-lo. Não haverá mesmo? Ou não será que o absurdo está mesmo em lutar contra o que, afinal, de luta não carece? Não será tão absurdo lutar contra o medo póstumo de termos deixado de ser como ignorarmos a surpresa, também ela tardia, de termos começado a ser? Se a vida se me dá excedentemente e como tal a vivo que sentido faz acreditar que a morte do *mim*, protocolar e social, corresponde ao desaparecimento do *eu* que absolutamente me é? Não será turvo de mais um olhar assim, que acredita, sem hesitar, no fim do corruptível e grosseiro de nós e não no que em nós é *índice existencial* de uma eternidade absolutamente desejada? Se acreditar assim no desaparecimento definitivo de nós no episódio biográfico da morte é instalarmo-nos no absurdo, por que não preferir acreditar na Vida em que aquele episódio se integraria e, com isso, dinamitar o próprio absurdo resultante da absolutização fenoménica desse episódio pessoal da morte? A matéria como absoluto radical do “mundo natural” em que o homem se esgotaria conduz àquela “fé suja”<sup>1</sup> que só tem olhos para o que é inerente à própria condição de finitude e contingência do ser humano – o fiasco, esse seu estrénuo companheiro. Deve a morte, enfim, ser vivida como o fim definitivo de tudo o que se viveu – e aí as coisas da vida, apenas – ou como a Vida mesmo (a minha que é afinal a única – que só eu posso vivê-la) que definitivamente e para todo o sempre se apaga?

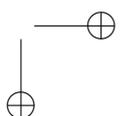
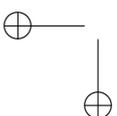
<sup>1</sup> Gonçalo M. Tavares escreveu sintomaticamente a propósito do seu último romance *Jerusalém*: «Talvez algumas personagens deste livro não acreditem que alguém possa ressuscitar ao fim do terceiro dia, mas certamente acreditam que o mesmo homem pode voltar a cometer outro assassinato três dias depois. E não se trata aqui apenas de falta de fé, mas de uma fé errada, má. Há uma certa sujidade que não larga a existência, mas apesar de tudo *Jerusalém* é para homens e mulheres crentes.»





Neste interrogar suspirativo como não ver, afinal, toda a história aflita do próprio homem? Toda a história, desde logo, porque história só começou a haver a partir do momento cisional, esse momento do *homo sapiens* que a si próprio se viu não como até então se sentira – uno com o Ser – mas como passou a *pensar-se* – separado e condicionado por um tempo em que *salvar-se* pudesse. Somos, afinal, todos filhos daquela venerável polaridade clássica e que os gregos formularam como o Uno e o Múltiplo (cf. Platão, *Filebo* 15 d). Como demandar o remanso plácido e definitivo de uma unidade que por dentro me reclama sem que nessa demanda do Graal me não venha eu – na inteireza absoluta do ser que sou – a fundir e a desaparecer? Esta a questão – que é, bem vistas as coisas, a questão única: que possa ter sido em vão a incrível promessa de augúrio e de milagre que a vida em acto de ser-me tão excessivamente transporta. De resto, a história da teologia cristã ocidental é a história das tentativas para «combinar» extremos, aparentemente – e dialecticamente – incompatíveis (um e três na Santíssima Trindade, um e dois em Cristo, etc.). É que é justamente na conjunção copulativa *e* que está o problema. Problema que, como se compreenderá, não cabe aqui ser tratado – anotá-lo para o termos presente é quanto basta. Que a ideia cristã de uma salvação pessoal lhe resolveria o problema a Vergílio – que é este o seu problema-problema – disso não há quaisquer dúvidas. Mas como e donde uma salvação que, a vir, teria que vir sempre depois de já não haver o *eu* que tão necessitado e desejoso dela se vê *agora*? A ideia judaico-cristã de morte como *passagem* (páscoa) implica a transcendência não do *eu* (como em Sartre) que a este instala na unicidade existencial de um «mundo natural» no interior do qual tudo tem o seu começo e o seu fim, mas a Transcendência de um Todo que à parte (a pessoa/indivíduo) acolhe e plenifica.

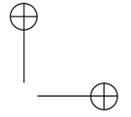
Daquele dilema os cristãos privilegiam o Uno, tido como pátria natural da dinâmica desiderativa do homem e do seu irrenunciável impulso realizativo, abdicando da compreensão e da explica-



ção (“acreditar é não saber”) de como aquele desígnio unificante se fará sem que isso implique a dissolução individual. Do desespero de tudo aí se poder perder nasce o *salto* (Kierkegaard) de no Todo o tudo de sermos se salvar e realizar. Já noutra local<sup>2</sup> assinala a relativa parecença entre o *salto* kierkegaardiano e a *aparição* vergiliana. Não insistirei nesse ponto, a não ser para lhe sublinhar as diferenças: num caso, o *salto* surge como «distensão» e abertura para lá do que na crença se nos dá em problematicidade, enquanto noutra – na *aparição* – essa crença *fecha-se* no absoluto vivencial do que nela é a pura emoção de ser. Da problematicidade que ressalta do sermos assim tão excessivamente o *salto* para a esperança de que um excesso assim não dê cabo de nós, mas que, ao cabo de tudo, tudo nos seja dado na permanência realizada de nós. Do desespero, saído da nossa vertiginosa desproporção, o *salto*, caliginoso mas augural, para uma confiança definitiva – e aí aquilo que bem poderíamos designar por apofatismo soteriológico de Kierkegaard.

Se no filósofo dinamarquês a esperança ganha densidade ontofenomenológica, ainda que só por via «angustiada e tormentosa», no filósofo português – que é realmente filósofo Vergílio Ferreira – essa esperança (que a há a rodos por todo o lado nas páginas vergilianas) essa esperança, dizia, assume uma como que tonalidade negativa – não que a negue em absoluto, mas, antes, afirma o absoluto de, apesar de nada haver para esperar, ela se não poder absolutamente negar: «Mas eu na realidade já não esperava nada. Ou esperava não o que se espera mas apenas a espera, a confiança no que há-de vir mas se sabe que nunca vem. A esperança que não há mas se corporiza no que é mais do que ela» (*Na Tua Face*, 233).

<sup>2</sup> Cf. José Antunes de Sousa, *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua obra literária*, Aríon, Lisboa, 2004; pp.138-139; 371.



De facto, numa «era do vazio»<sup>3</sup> como a nossa em que o Homem parece ter sido atirado para a clandestinidade, do que se trata, afinal, é de saber se, ainda assim, algo persiste a que valha a pena agarrar-nos. Que não há, que já homem não há que esse valor pudesse vislumbrar? Mas há por debaixo desse homem, que não há já, um *eu* que haverá sempre<sup>4</sup> – e aí toda a razão para a esperança no Homem: «E houve mais frio e tristeza e incompreensível esperança. Porque a esperança é tanto maior quanto menor a razão dela» (*Em nome da Terra*, p. 142).

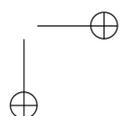
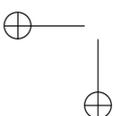
## 2 – Esperança e Transcendência

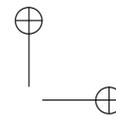
Confinar a transcendência ao “ego” em que o absoluto dela se realizaria – e aí o absoluto da imanência vivencial. Nada para lá

<sup>3</sup> Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio – ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Relógio d'Água, Lisboa, 1989.

<sup>4</sup> A título de exemplo, anotemos a seguinte passagem do próprio Vergílio Ferreira, em *espaço do Invisível 4*, p. 130: «(...) ela [a morte] fala-nos no risco de apodrecer e não de um espírito no risco de findar».

Mas falando da sobrevivência do *eu* pessoal após a morte, um nome há que se nos impõe de imediato: Pierre Teilhard de Chardin por quem Vergílio Ferreira nutria, de resto, uma sincera admiração: «... necessário é ouvirmos a palavra do grande Padre ...» (*Espaço do Invisível 3*, p. 251). E que diz ele? Em «Human Energy», *Building the Earth*, Dimension Books, Nova Iorque, 1969, p. 85: «Que sucederá no dia em que, no lugar da humanidade impessoal proposta pelas modernas doutrinas sociais como objectivo do esforço humano, reconhecamos a presença de um centro consciente de convergência total? Nesse momento, os indivíduos aprisionados na irresistível corrente da totalização humana sentir-se-ão fortalecidos pelo mesmo movimento que os aproxima e reúne. Quanto mais agrupados estiverem relativamente ao pessoal, mais pessoais chegarão a ser. E isso ocorrerá facilmente, em virtude das propriedades do amor». É ainda possível encontrar sugestivos momentos do seu pensamento sobre esta temática no seu prólogo de 1947 ao *Le phénomène humain*, Seuil, Paris, 1955 ou no seu trabalho *La vision du passé*, Seuil, Paris, 1957, p. 378.



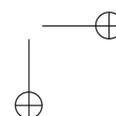
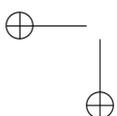


do círculo fundacional do *eu* – que qualquer fresta aí abriria para o «perigo» de uma Transcendência à qual o homem hipotecaria (como vem hipotecando) a sua exclusiva divindade: ser deus é ser homem sem esmorecer na hirta impossibilidade de si. Ser homem é sê-lo não na senda de um rasto projectado de illusória aquietação, mas sê-lo na vã certeza de que sê-lo é tudo quanto vale a pena ser. Não havendo uma Transcendência que, à luz do pensar, se lhe oferecesse não como um Uno fusional mas como um Todo includente e potenciador das partes, a esperança que a Vergílio se lhe gera não é, paradoxalmente, a que um conteúdo noético pudesse justificar, mas a que se lhe impõe na apodíctica instância do «equilíbrio interno», mesmo quando, num momento segundo e póstumo, ele saiba que razão nenhuma há para tal.

Na versão corrente da antropologia filosófica a categoria da Esperança é correlativa do conceito de Transcendência: na vivenciação penosa e moritura dum *excesso* que ameaça nenhuma consegue amainar, a esperança é em nós o sinal essencial da nossa radicação ontológica e do que nela se nos insinua de promessa e de salvação. Uma esperança que se alimenta, em todo o caso, dum estado logocêntrico e por isso separacional do pensar – eis porque a esta esperança, marcadamente religiosa e típica das três religiões abraâmicas, a ampara a fé, que é, na sua condição negacional, subsidiária da nossa obsessiva matriz racionalista: bem quiséramos saber, mas como a tanto não chega a razão, valha-nos a fé que àquela nega para a superar<sup>5</sup>.

A mesma razão, pois, para ambos os tipos de esperança: a de não haver razão suficiente que a qualquer delas avalize e certifique.

<sup>5</sup> «Entender porque é que se é crente (e desta ou daquela crença) não dá o viver essa crença nem mesmo – o que é mais grave e de profundas implicações – a possibilidade de decisivamente anular ou firmar essa crença. Porque na força da razão há o ser *razão* e o ser *força*. E o ser força não vem apenas de ser razão, mas de algo mais que lhe escapa; pois que se lhe não escapasse, todos teríamos o mesmo pensar, se igualmente informados e honestos e capazes de entender.» (*Espaço do Invisível* 4, p. 179).



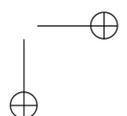
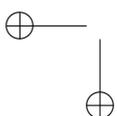


Num caso, à falência racional acode-lhe a fé (de que, segundo Vergílio, o dogma é a face desumana), noutra, à falta da fé vale-lhe o absoluto da certeza do quão excessivo é ser homem. E, neste sentido, a questão da Esperança é também tributária de um certo tipo de racionalidade (Nuova Scienza)<sup>6</sup>. É a fundamentalidade da antropodiceia vergiliana. Não que haja um fundamento do homem, mas tão-só que é fundamental sê-lo – e nisso exactamente o fundamento de tudo. Não, pois, o que *em si* o seja, mas o que, no *acto mesmo de sê-lo*, seja *isso* em mim o fundamento de sê-lo. Um *isso* muito aquém do *id* tardio e bisbilhoteiro de Freud e que, apesar de teimar Vergílio em mantê-lo no círculo apertado do «mundo natural», se lhe furta continuamente num ínvio (e inconsciente?) balancear entre o tudo «do lado de cá» e o Todo «do lado de lá», o lado da eternidade. Daí a estrutural vectorialidade do homem vergiliano: «o homem é um ser de horizonte». Descartada a razão para a esperança ao nível explícito da problematização racional (porque se *sabe* que nunca há-de vir nada do que se quisera que viesse), Vergílio não se entrega à desistência – que é aí que mora o pessimismo do suicida. Entrega-se, antes, num júbilo contido de monge e profeta, à serena mas exigente categoria da «aceitação», que é, afinal, a expressão última da sua antropologia: é excessivo ser tanto para nada mas sê-lo até mais não é tudo quanto se nos exige. E é só enquanto isso que homem temos.

Não, portanto, uma esperança amparada na promessa da salvação<sup>7</sup> ontológica, mas uma outra, uma esperança do avesso, sem

<sup>6</sup> Cf. por ex. Raimon Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica*, Editorial Notícias, Lisboa, 2003, pp. 55-56.

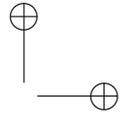
<sup>7</sup> A ideia (e porventura o ideal também) de salvação é, no nosso contexto ocidental, subsidiária de uma absolutização horizontal e fenomenológica da essência humana. Esquece que tal categoria antropológica não é um *exclusivo* temporal (dimensão decursiva), aumentativa e ek-stática da plena realização individual, mas que se dá preferentemente no acerto orante e abismante com o Ser – essa dimensão vertical, abissal e *ins-tantânea* e, por isso, eterna – pois que só a vivência autêntica do presente corpóreo abre *realmente* à dimensão ontoló-



conteúdo nem objecto, uma esperança que faz do absoluto da negação do objecto dela a razão *a contrario* para dela se não poder abdicar. Não se espera nada – e aí nenhum lugar para o desespero (que só «quem espera desespera»), mas precisamente por *de nada* se estar à espera é que não se pode desistir de *Tudo* esperar. Esperar, esperar, sem mais... e é tudo. Só quem *algo* espera pode entregar-se ao desespero – porque isso que não veio era justamente tudo o que em absoluto esperava. Enquanto a espera o é de objectivos que se congelam no frémio da nossa ansiedade, a Esperança visa os fins, em ondas de sentido da nossa existência. Se a espera se alimenta dos casos da vida, a Esperança refere-se à causa dela – da vida de cada um. A Esperança é, enfim, do âmbito da VIDA, enquanto a espera vive exclusivamente das coisas dela. Vergílio Ferreira, ao desobjectivizar a esperança, remete-a para a zona legendária da pura radicalidade realizativa – sem um Deus à nossa medida que no-la satisfaça. Esta dinamicidade constitutiva da esperança está, aliás, bem retratada na seguinte passagem: «Que esquisito o bicho homem. O que mais lhe interessa não é o ter mas o que não tem, mesmo depois de o ter. Quando o tem, senta-se logo nele como um combóio num apeadeiro para seguir logo viagem. O real é uma vigarice como uma verdade adquirida» (*Na Tua Face*, 38). A esperança vergiliana é correlativa do seu conceito de divindade – que só no círculo da condição humana ela se realiza. Um homem lançado na epopeia de uma *autopsiesis*, sem a muleta farsante de um deus que d'Ele é apenas triste arremedo e trágica caricatura – e aí toda a esperança: a de que possa soar a hora da remissão em plenitude e harmonia do que hoje nos coube sob a forma de negrume, «aflição» e «Apocalipse». E aqui uma nota apofática ainda da Esperança em Vergílio Ferreira: admitindo que possa ser

---

gica da eternidade. Sobre este importante tema, que tão ilustrativo é da típica esquizofrenia intelectualista do Ocidente, sugiro a leitura da importante obra, já citada, *Intuição Contemporânea*, de Raimon Panikkar (sacerdote católico e eremita indú e grande dinamizador do diálogo inter-religioso), Editorial Notícias, 2003.



provisório o que como absurdo absoluto agora se vive, ele está a admitir que a esperança que na «hora que nos coube» é apenas a da própria espera o possa ser amanhã de algo que se nos faça então no nosso «equilíbrio interior»<sup>8</sup> realmente razão para esperar. Não que isso nos tenha vindo de fora (Transcendência como separação) mas que no surto kairológico da nossa consciência se tenha isso feito real na íntima realidade de nós.

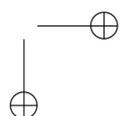
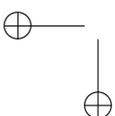
### 3 – Esperança e Morte

Não é este o espaço nem o momento para o fazer, mas tarefa interessante seria tentar dilucidar a questão da Esperança em Vergílio Ferreira a partir do núcleo daquilo que foram as suas reais obsessões. Algumas, a título de exemplo: o tempo e o seu labor à procura de como qualificá-lo, eternizando-o; o destino e a procura afanosa e desiludida para lhe meter dentro a felicidade; a carruagem da História e a tentativa, até ao cansaço, para lhe arranjar um passageiro seguro e fiel; a Ordem e a desordem entre o que Àquela conviria e o que é de nós permanentemente desordenar; a moral e a busca, até ao holocausto, de uma razão decisiva para lhe encher o uniforme; a consciência individual e a procura ansiosa de um sinal que fosse que apontasse para a garantia da sua sobrevivência para além da destruição que de nós promove a morte; a vida e a tentativa, até à morte se entregar, de a esta integrar no desígnio jubiloso e celebrativo daquela.

Em todos estes motivos obsessionais, porém, a mesma sombra: a da morte. É ela, a morte que, segundo Vergílio e na esteira

---

<sup>8</sup> «Donde se pode concluir que, sendo *aparição* em Vergílio a instância verdadeiramente “humanizante”, ela é, exactamente por isso, a instância crítica por excelência, sendo o “equilíbrio interno” o *a priori* fiducial da própria enunciação discursiva em que a verdade se exprime» (José Antunes de Sousa, *ob. cit.* p. 370.)



de Malraux, converte a vida em destino – e não propriamente naquele sentido minorante da expressão «vamos à vida, que a morte é certa», mas naquele outro, bem mais profundo, de «que importa a morte face ao milagre incrível de estar vivo?». E é «por estar vivo» que Vergílio escreveu sem parança, que não é de calar um milagre assim – e que grande valor é esse, o da vida, (o «único Valor»)<sup>9</sup>, que justifica que dele se faça a vida toda que nos coube viver. E se motivo se tem para continuar vivo, que é o mesmo que continuar a obrigar-se ao «imperativo categórico» de ser homem é porque no continuar a sê-lo alguma esperança se interpõe, a de que ao fim, tenha valido a pena tê-lo sido. Julgo mesmo que resultaria ilustrativo escrutinar razões vergilianas para a esperança ao nível subliminar da infratextualidade (e intratextualidade) das suas obras. Expressões como aquela “a hora que nos coube” denunciam não o simples acaso, mas exprimem um subtil anúncio de ontológico compromisso. A esperança tem um carácter implicativo: tê-la tem consequências. Ela veicula uma carga de indiciação ontológica que, como vimos, o *salto* de Kierkegaard contém, mas que a *aparição* de V.F. não considera expressamente. Para que o surto aparicional implicasse *iluminativamente* a esperança era preciso que *o que ali aparece* não tivesse que desaparecer – que a isso o condenou Vergílio a partir do seu critério racional. Daí a ausência de uma tematização positivizada da esperança na sua obra. Mas no estrito círculo imanente da *auto-aparição* apareceu-lhe o excessivo que é ser homem<sup>10</sup>, mesmo no sê-lo apenas. Na pura

<sup>9</sup> Assim se expressa Vergílio Ferreira em *Espaço do Invisível* 5, p.279: «Mas feita assim a ronda de um apocalipse, não se vê que seja outro o valor a defender – porque é o último em que todos os outros se fundam – a não ser a própria vida e nela a vida do próprio homem». E em *Cântico final*, p. 125: «Sentia-se vivo, imerso na plenitude de sentir-se, de pensar, saboreava-se, mastigava-se, conhecia-se, não como algo mais no Universo, mas como a essência do mesmo universo, como o próprio mundo que estava vivendo.»

<sup>10</sup> « Fixar bem, apanhar em flagrante esta realidade medonha que emerge de mim, me estonteia, se me some. Fixá-la a essa luz subtil, não a esquecer, mergu-



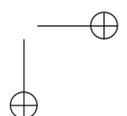
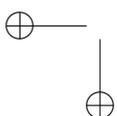
horizontalização humana do homem, todo um horizonte sem fim é o único horizonte em que Vergílio, vendo-se a si mesmo, vê todos os outros, isto é, o Homem na sua intérmina condição de sê-lo. E eis como é correlato do desígnio categórico da «aceitação»<sup>11</sup> esse sentimento vital da esperança – por isso é a última coisa a morrer.

#### 4 – Uma Filosofia da Esperança

É trágico o dilema de Vergílio: *sente* razões para a esperança – que é *de mais* o que o inunda e só um mais poderá satisfazer um desejo assim de tanto; mas *sabe* (a absolutização da razão como instância não exclusiva, mas, apesar de tudo, definitiva) que esse tão *de mais* é para nada e que, por isso, de nada vale esperar. À falta,

lhar até onde sou, para que nada de mim se perca no que hei--de decidir, sentir, ser no mundo, para que eu saiba bem o que há a salvar, o que está condenado, para que a construção que vier brote desde as raízes. Canso-me, insisto, canso-me. Um acto de presença não se define, não cabe nas palavras. SOU. Jacto de mim próprio, intimidade comigo, eu, pessoa que é em mim, absurda necessidade de ser, intensidade absoluta no limiar da minha aparição em mim, esta coisa, esta coisa que sou eu, esta individualidade que não quero apenas ver de fora como um espelho mas sentir, ver no seu próprio estar sendo, este irreduzível e necessário e absurdo clarão que sou eu iluminando e iluminando-me, esta categórica afirmação de ser que não consegue imaginar o ter nascido, porque o que eu sou não tem limites no puro acto de estar sendo, esta evidência que me aterra quando um raio da sua luz emerge da espessura que me cobre. E estas mãos, estes pés que são meus e não são meus, porque eu sou-os a eles, mas também *estou* neles, porque eu vivo-os, são a minha pessoa e todavia vejo-os também de cima, de fora, como a caneta com que vou escrevendo...». (*Aparição*, p. 194). E em *Pensar*, p. 446, escreve Vergílio: «A radicalidade única que nos separa do animal é que ele sabe, mas não sabe que sabe. Nesse intervalo infinitesimal cabe a imensidade vertiginosa do homem.»

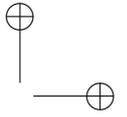
<sup>11</sup> Sobre este tema da insinuação esperançosa da vida excedente que nos coube e cabe viver vide Vergílio Ferreira em *Do Mundo Original*, p. 14; *Espaço do Invisível 1*, p. 177; *Espaço do Invisível 5*, p. 188; *Pensar*, p. 473 e sobretudo *Espaço do Invisível 4*, p. 71.



contudo, de um Deus que nos estenda a mão, temos à mão o ser o homem que é justamente o seu deus no sê-lo na plena aceitação de si. Daí que se possa dizer que a antropologia vergiliana é, antes, uma antropodiceia – ela é uma antropologia *numinosa*: visa o homem consciente do seu poder divino que o exalta e oprime e que, por tanto o ter assustado esta desmesura de si, abdicou historicamente desse poder e se encomendou a Deus Transcendente (um Deus que na concepção vergiliana o é separado e até contra o homem). Mas ao grito de «parar» e «desistir» responde Vergílio com grito ainda mais sonoro e definitivo: Não, Não, «que ser homem é sê-lo até mais se não poder». De contrário, seria o decreto massivo do suicídio – e aí o apofatismo vergiliano da Esperança. Referindo-se ao «célebre vaso de Pandora» escreve Vergílio em *Na Tua Face*, 214: «... tu sabes que depois de aberto o vaso, que guardava os dons dos deuses e que eram quase só desgraças para os homens, houve um que o não era e ficou? E eu perguntei a Ângela qual era e ela disse a Esperança e eu achei bem para o homem continuar ».

Do estrito – que não exactamente estreito – mundo egológico de Vergílio rompem pelos interstícios de um dizer contaminado pelas razões do «coração», insistentes sinais de luz – é uma filosofia do vislumbre. É preciso é ajustar o olhar essencial do coração<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Em *Espaço do Invisível I*, p. 119, escreve Vergílio: «Para o pensador “trágico” os termos em oposição são irreduzíveis, inseparáveis; para o pensador dialéctico, eles separam-se na síntese (como para Kierkegaard, que recusa a mediação e a síntese hegelianas, se superam no absurdo do “salto”, ou em Pascal, segundo Goldmann, no “coração”).» E em *Do Mundo Original*, p. 121: «Um sentir não se improvisa, não se decreta. *Le coeur a son ordre*, diz Pascal. É tão inexplicável, em termos de estrita análise, o nosso sentir de hoje, como um hipotético sentir de harmonia, de plenitude – amanhã. ». É bem verdade que “o coração tem razões que a razão desconhece” (*L’esprit de finesse* de Pascal).



Foi mesmo por isso que António<sup>13</sup> de *Manhã Submersa* fez rebentar a bomba e com ela dois dedos da mão direita, mas não se suicidou – que as verdadeiras razões para a esperança estão não no que se *faz* com as mãos mas no que se *é* no coração.

---

<sup>13</sup> Não é, creio bem, por acaso que Vergílio Ferreira escolhe o nome de António para o protagonista daquele romance e de cuja publicação celebramos este ano (2004) o cinquentenário. É, aliás, bem conhecido o pendor marcadamente autobiográfico de *Manhã Submersa* ao longo de cujas páginas o autor revisita, para a exorcizar, a sua experiência dolorosa no seio do universo concentracionário e asfixiante “do Seminário do Fundão”. A escolha do nome António pelo autor, cujo nome completo era precisamente Vergílio António Ferreira Oliveira, parece, pois, confirmar uma motivação preponderantemente exorcizante e catártica, nessa revisitação ao passado de jovem adolescente.

