

**VERGÍLIO FERRREIRA
E A FILOSOFIA DA SUA
OBRA LITERÁRIA**



José Antunes de Sousa

2001



LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*

Autor: José Antunes de Sousa

Colecção: Teses LUSOSOFIA: PRESS

Direcção: José Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M.S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008

Universidade Católica Portuguesa
Faculdade de Ciências Humanas
Dissertação de Doutoramento

José Antunes de Sousa

**VERGÍLIO FERRREIRA
E A FILOSOFIA DA SUA
OBRA LITERÁRIA**

Lisboa,
2001

NOTA DE APRESENTAÇÃO

São misteriosos, bem o sabemos, os desígnios da vida. De mim a Vergílio Ferreira apenas uma tímida aproximação e, mesmo essa, imagine --se, pela via da psicologia no âmbito da Psicologia Social que, ao tempo, leccionava na Universidade. Afigurou-se-me, com efeito, particularmente elucidativa de um determinado tipo de vivência em grupo, próximo do que os americanos designam por *Total-institution*, a caracterização que do mundo asfixiante do Seminário do Fundão faz Vergílio Ferreira em *Manhã Submersa*. Reconheço agora, porém, que algo mais que a pura caracterização psicológica se me impôs já então. É, porém, só agora que o sei. Porque à hora de decidir-me por um tema que justificasse o investimento que do melhor de nós requer uma tese de doutoramento foi numa casual – providencial, sei-o agora – conversa com o Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves que o que era já em mim óbvio de se me fazer se me fez óbvio de facto: havia um secreto mas forte apelo filosófico em Vergílio Ferreira. E por que não acolhê-lo, então, e explorar o filão filosofemático da sua obra literária? E assim nasceu a decisão de tratar o filósofo que cremos bem haver no autor de *Aparição*, decisão que só o foi, porque, aí mesmo, o

Professor Cerqueira Gonçalves se dispôs generosamente a acompanhar-me com a sua sábia orientação. É, pois, para essa figura ímpar de sacerdote, mestre e amigo que vai a minha desvanecida gratidão. Quantos entusiasmos refreados, quantos acertos sugeridos, quantos pormenores evidenciados! Tudo, porém, num clima de socrática liberdade, como é, aliás, apanágio do seu fecundo magistério.

Gratidão devo-a também à D^a Lisete Pereira pelo seu profissionalismo e pela sua paciente compreensão.

E, a finalizar, três notas apenas. A primeira acerca das notas propriamente ditas que, sendo, por opção, sobretudo de teor ilustrativo e confirmativo, são-no quase sempre no interior do próprio texto vergiliano. Optei, com efeito, por mover-me predominantemente num quadro hermenêutico, ou seja, num contexto afectivo de descoberta, sem desviar excessivamente a atenção para as mediações. São, por isso, relativamente escassas as notas baseadas em textos de intérpretes de Vergílio Ferreira, a cujo mérito indiscutível presto sincera homenagem, mas que poderiam, de algum modo, *perturbar* a genuinidade do eco filosófico que em mim causou a obra literária do autor de *Para Sempre*.

A segunda nota tem que ver com a opção de inserir no corpo do texto um número significativo de citações da própria obra de Vergílio. Fi-lo por duas razões principais: para salvaguardar a fluência e a harmonia do próprio texto que se desenvolve num clima de diálogo hermenêutico e para evitar sistemáticos cortes na leitura, obrigando a desviar, a cada passo, o olhar de quem lê para o rodapé, facto inegavelmente perturbador de uma leitura integral.

A terceira nota refere-se à excepção que aqui se abriu. Por se tratar de um texto que, referindo-se à minha intimidade, é, aquém de tudo, do âmbito da confiança, recorri aqui, e apenas aqui, ao uso da primeira pessoa, já que a impessoalidade hierática do «nós» académico retirar-lhe-ia, decerto, esse tom emotivo que, num clima vergiliano, tão

pertinente e justificado considero. Seja-me isso relevado pelo que de sincero o motivou.

Lisboa; Setembro de 2001

SIGLÁRIO

Na citação das obras de Vergílio Ferreira utilizámos as siglas que a seguir se indicam e identificam. As páginas citadas correspondem às da edição referida na BIBLIOGRAFIA.

- AB – Alegria Breve*
- AF – Até ao Fim*
- AN – Apelo da Noite*
- AP – Aparição*
- AT – Arte Tempo*
- C – Contos*
- CC (1,2,3,4,5) – Conta-Corrente (1,2,3,4,5)*
- CC (ns) 1,2,3,4 – Conta-Corrente – nova série (I, II, III, IV)*
- CF – Carta ao Futuro*
- CFi – Cântico Final*
- CFL – O Caminho Fica Longe*
- CS – Cartas a Sandra*
- E – Escrever*
- EI (1,2,3,4,5) – Espaço do Invisível (1,2,3,4,5)*
- EP – Estrela Polar*
- IC – Invocação ao Meu Corpo*

IDM – *Interrogação ao Destino, Malraux*
M – *Mudança*
MO – *Do Mundo Original*
MS – *Manhã Submersa*
NN – *Nítido Nulo*
NT – *Em Nome da Terra*
P – *Pensar*
PS – *Para Sempre*
RS – *Rápida, a Sombra*
SS – *Signo Sinal*
TF – *Na Tua Face*
TFM – *Onde Tudo Foi Morrendo*
VJ – *Vagão 'J'*

PRÓLOGO

Temeridade, dir-se-á, isso de remexer assim obra tão vasta, tão quente ainda de sangue e por isso tão presente – a de Vergílio Ferreira. E sê-lo-ia, decerto, se o nosso propósito fosse o de submetê-la a eito ao crivo, quantas vezes leviano, da crítica. Julgar é o recurso mais à mão dos que de mais nada se sabem valer – a prontidão com que se julga é quase sempre sintoma da superfície em que se é. É de compreender que o fundo de nós precisa, que é compreendendo que se potencia a fraternidade dos espíritos: «Julgar é não compreender, porque assenta na separação do que outrem é» (*IDM*,56). Julgar é por isso dizermos de alguém o que detestaríamos ver dito de nós, como acontece na sentença que o juiz proclama com voz solene e moralizante na sala de audiências. Julgar a obra de Vergílio Ferreira, ainda por cima sem ter dado tempo a que ela «diga de sua justiça», seria, convenhamos, correr o risco de condená-la por aquilo que alegadamente parece ter dito o seu autor, quanto muito. Mas quem disse que é o autor de uma obra que se deve julgar? É isso, antes do mais, insistir no réu errado, pois, como bem se sabe, «a obra de arte não tem dono» (*EI*,92) porque «(...) ideia que se exprima é já dos outros»(*P*,26). E por sê - -lo, é com a emoção que outros ao longo do tempo nela vão investindo que essa obra se vai realizando, pois é no que nos diz em cada momento que ela se nos revela como obra de arte. Como muito bem viu o nosso autor: “Uma obra de arte é aquilo que é, e mais o que todos nós através das idades,

fomos lendo nela” (MO,75). Ela tem, assim, uma objectualidade referencial, uma espécie de fisionomia, um certo *tom*, enquanto rasto emotivo na alma de quem a lê. Mas é justamente esse «saldo» que vai determinando o dinamismo estruturante da sua indizível polissemia. Dito de um outro modo, à luz de conceitos bem insistidos em Vergílio: há na obra de arte, no caso vertente na obra literária, uma estrutura *denotativa* que, ao ser investida da carga emotiva do leitor, situado num tempo concreto, se desdobra numa multidimensionalidade *conotativa*. Seria, por isso, «cómoda irresponsabilidade»¹ pormo-nos a «julgar» uma obra ainda não abalada pelos estremecimentos de perspectivas que se abrirão do segredo (mistério) de outros tempos. Preferimos a incomodidade da interpelação que a meditação da obra vergiliana nos impõe e, partindo de um real parentesco emotivo, desenhar motivos novos de recriação de uma obra que esgotará as suas virtualidades apenas com o desaparecimento do último leitor.

É também por isso que não é razão para nós aquela tradicional, a de «preencher uma lacuna», desígnio ditado, não raro, por um ínvio reflexo cientista, como se à exaustividade inventarial, bem visível à superfície por ser do âmbito da «explicação», houvesse de corresponder um efeito de aprofundamento já do nível da «compreensão». Dir-se-á até que quando «uma obra de arte (...) mal nos responde...», isto é, quando nela se não encontra eco emotivo, é justamente «então que nós podemos confrontá-la estritamente com os vagos e genéricos princípios que à arte sabemos presidirem» (EI₁,139). Não sendo, pois, o

¹ «Julgar o não julgado ainda é o mais difícil, já o sabemos, ou seja, sobretudo a obra do presente. O mais difícil é obviamente o mais fácil. Que a irresponsabilidade é cómoda» (EI 3,57).

nosso desígnio mobilizador o pretendermos «preencher uma lacuna», havemos, contudo de reconhecer que os estudos sobre Vergílio Ferreira se têm centrado, mais que tudo, na componente especificamente literária da sua obra². Não que não tenha havido algumas abordagens de pendor filosófico³, mas mais como necessidade de adequação ao aparato conceptual de Vergílio do que como resposta a um estímulo genuinamente filosófico que da obra vergiliana se lhes impusesse. Nós colocamo-nos assumidamente no campo exclusivamente filosófico, não, porém, a partir de um qualquer sistema em que à obra visássemos integrar, mas a partir de uma constelação categorial perfeitamente reconhecível ao longo da variada obra vergiliana que, enquadrada necessariamente pela típica exigência de rigor, vá, aos poucos, construindo todo um mundo de sentido. De notar, porém, que é filosófico todo o mundo que radicalmente se constrói, mesmo que o sentido que aí se nos ofereça não seja exactamente, como acontece em Vergílio Ferreira, um sentido que nos tranquilize e

² Desta situação é sugestiva mostra a panóplia das intervenções dos mais variados e autorizados estudiosos que se reuniram a 28, 29 e 30 de Janeiro de 1993 na Fundação Eng^o António de Almeida com organização e coordenação da Professora Fernanda Irene Fonseca para homenagear Vergílio Ferreira, assinalando os seus cinquenta anos de vida literária. Percorrendo, com efeito, o índice dos títulos das várias comunicações, à excepção porventura das comunicações de Eduardo Lourenço («Pensar Vergílio Ferreira», Maria José Cantista («Temática existencial na obra de Vergílio Ferreira»), Joaquim Cerqueira Gonçalves («sentido e paradoxos dum Colóquio – Uma leitura de *Invocação ao Meu Corpo* de Vergílio Ferreira»), verifica-se que é fundamentalmente sob o ponto de vista literário que a obra vergiliana vem sendo analisada e estudada.

³ De entre os estudos de pendor filosófico sobre Vergílio Ferreira assinalamos, para além dos que referíamos na nota anterior alguns mais de Eduardo Lourenço («Vergílio Ferreira, do alarme à jubilação», in *Colóquio Letras*, nº90, 1986; «Sobre Vergílio Ferreira» in *O Canto do Signo – Existência e Literatura (1957-1993)*, pp.83-135; e o próprio prefácio à 4ª edição de *Mudança*), de Pedro Viegas («A reinvenção da Condição humana» in *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem a Francisco da Gama Caiiro*, Edições Colibri, Lisboa, 1993, pp.249-271) ou, de J.L.Gavilares Laso (*Vergílio Ferreira, Espaço Simbólico e Metafísico*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1989. Este último estudo sendo-o prioritariamente da componente literária não pôde, segundo o próprio autor, (cf. p.15) evitar sê-lo também do ser e da temática existencial. Em rigor e em coerência, são também filosóficos *todos* os estudos que sobre a obra literária de Vergílio Ferreira se vêm empreendendo. Mas, faltava, cremos, um que se assumisse como *expressamente* filosófico. Este nosso estudo é, nesse vasto campo, um modesto contributo apenas que o teor filosofemático da literatura vergiliana nos estimulou a dar.

satisfaça, mas o *sentir* que algum sentido pode haver em continuar a procurá-lo. Negar sentido à vida não é em Vergílio, como veremos, *instalar-se* no sem-sentido dela, mas viver *como se* sentido tivesse a vida que se vive. E viver assim o sem-sentido só em atmosfera de ínvio lamento que é, paradoxalmente, o sinal subsensor da referida negação. Na verdade, mais que negar o sentido da vida, Vergílio deseja-o mais que tudo, mas não vê como esse profundo desejo se lhe possa fazer realidade. Não queira, porém, ver-se neste nosso modesto mas sentido vislumbre das intermináveis possibilidades do texto vergiliano um qualquer «estudo crítico» sobre a obra e muito menos sobre o seu autor.

Sobre a obra, desde logo porque a frieza técnica do crítico nos «separaria» da sua matriz emotiva, ficando refém de uma anatomia sem alma, à maneira do cirurgião demasiado profissional que, exclusivamente centrado nas partes que opera, se esquecesse do ser humano de quem aquelas são partes apenas (P.573). E sobre o autor porque ou se fazia um estudo sobre o lado protocolar, social e «transacionável» do cidadão Vergílio Ferreira, e aí estaria a mais sonora decepção a marcá-lo⁴ ou se cingia esse estudo ao artista que não sabe que o é, pois só o é enquanto escreve e cria e aí ele é aquilo que escreve e seria inútil tal estudo, porque «Todo o artista traz consigo uma palavra a transmitir. Mas pobre dele, se a conhece. Se a sabe»(P.535); e, por muito que se vasculhasse, «o seu mistério que se não vê» (P.588) permaneceria inviolável às investidas de fora.

Que não tivemos oportunidade de conviver com a pessoa de Vergílio Ferreira? Pena, decerto que sim. Mas

⁴ – «Quase todos os que contactam comigo sofrem uma decepção» (CCI,14). Cf. ainda P.,591 e CCI,51: «Para mim, jamais, creio, engrenarei bem num convívio decente seja com quem for».

sorte também. Pena, porque, no mínimo, teríamos sentido a distância que sempre vai entre o lado banal e lidável da pessoa quotidiana e o artista que cria, em arroubos de «emoção original», sintonizado com o centro do universo. Teríamos testemunhado a tensão entre a parte mais animal que puxa para baixo e a outra, a parte espiritual, que empurra para cima. Uma tensão dilacerante que acompanhou Vergílio Ferreira toda a sua vida⁵. Mas sorte também, porque «o convívio com um artista não é a melhor forma de desvendar o mistério da sua obra. Mas é talvez a melhor forma de o destruir» (P.591). O não ter sido contaminado pela quotidianidade protocolar de Vergílio, longe de traduzir-se num *handicap* hermenêutico, constitui mesmo apreciável vantagem por permitir-nos uma mais genuína adesão emotiva à sua obra, que é, no fim de contas, o que verdadeiramente conta. Trata-se de uma vantagem sobretudo porque o desafio que de facto se nos apresenta é o de compreender a obra superando-a. E não haverá obra nenhuma se, do que agora se fizer, não nascer uma outra obra. Pior, certamente, mas *outra*. Só assim, no seu indiciante inacabamento, uma verdadeira obra de arte se cumpre como tal – dar-se em renovadas leituras ao «impossível» que o homem é.

E eis-nos perante uma questão central em Vergílio Ferreira: publicada a obra, ela deixa de pertencer-lhe, tornando-se «património da humanidade». A partir daí, a sua obra ficou à mercê das múltiplas apropriações afectivas que dela venham a fazer os seus leitores⁶.

⁵ –«Congressos, saracoteio, conferências, intrigas. E traduções e prémios e falatório. Tudo isso é acessível ao que é mundano no próprio artista, ou seja no *outro* de si» (P.100), (sublinhado noso). É penosa em Vergílio Ferreira essa convivência entre «homem interior» e «homem exterior», entre o lado sagrado e o lado profano do artista. Nota importante para quem se queira dedicar a traçar-lhe o perfil psicológico. E em CC1, 89 : «Cada vez me é mais sensível a necessidade da separação entre a pessoa que sou e o tipo que «escreve livros» e vou sendo para os outros». E em CC1,22: «Não fui eu que fiz os livros, senhores. Foi um tipo que mora comigo e com quem aliás, não mantenho grandes relações».

⁶ – Sobre os desejos ilusórios de «perenidade» e de «glória» do autor, leia-se o que diz, de forma lapidar e bela, o próprio Vergílio Ferreira em E11, 91-93.

E esta é a nossa postura - afectiva acima de tudo. É a partir de um secreto estado de *con-cordância* que se pode, depois, naturalmente discordar – a única forma de a obra nos falar, superando nós, pela emoção do que ela nos diz, aquilo que nela *ficou* dito. Porque, ao sair das suas mãos, a obra liberta-se definitivamente de quem a produziu⁷. Não nos deixaremos tomar, pois, do clássico zelo anatomizante do crítico, decompondo-a e expondo-a, atados e atidos a um critério de extensão, mas, antes, procuraremos detectar nela sinais, apenas entreditos, de *algo mais* do que aquilo que o seu autor *quis* dizer. Porque é esse *mais* que a obra diz, *apesar* do autor, que nos atinge⁸. Além de que uma tal concepção performativa do «estudo crítico» visando «preencher uma lacuna» é subsidiária de uma outra, não confessa, de uma obra de arte como algo estático e exposto – um conjunto em bruto à mercê dos nossos instrumentos cirúrgicos da crítica. Como se fosse possível, assim, arrumar a questão, dizer a última palavra. Puro logro, que o dinamismo da obra, se é realmente de arte, não deixa que a confundam com as pedras.

Interessante questão essa, a da autonomia significativa da obra em relação à qual Vergílio Ferreira se vê *apenas* como instrumento⁹, como interessante é essa

⁷ «Procurar numa obra a subjectividade do seu autor é justamente considerado como uma falácia (...) e o testemunho de um autor quanto às suas intenções é correctamente entendido como uma evidência inadmissível» Richard E. Palmer, *Hermeneutics-Interpretation, Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969.

⁸ «Porque uma ideia, como um filho, liberta do que a criou e onde ela existiu como ideia que foi, existe por si e é como tal que há-de ser aceite ou repudiada por quem a recusa ou acolhe, e não como espiritualização da carne que a concebeu» P.,416. Cf. tb P.26. «É possível que o texto revele a vida do autor, mas tal vida é certamente irreduzível à da biografia». J.Cerqueira Gonçalves, *Fazer Filosofia – como e onde?* – FF/UCP, Braga, 1995, p.68.

⁹ «Toda a gente admira a obra de um grande artista e ergue-lhe mesmo às vezes um monumento a confirmar. Mas nunca ninguém ergueu um monumento a um homem e a sua mulher por terem gerado um filho, o que é obra infinitamente maior.» P.,654. Gerar um filho, escrever um livro – ambos instrumentos da Vida.

outra, a da comunhão dos espíritos, a tal *con-cordância* de que falávamos mais acima¹⁰. É por existir já no íntimo de nós muito do que na obra de Vergílio fomos encontrar que esta se «prolonga» neste nosso reconhecimento. Um reconhecimento, que não uma cega coincidência.

Sejamos honestos. É a legitimidade dessa simpatia espiritual, ao princípio, que permite a discordância, ao fim. Partir juntos com uma bússola na mão não garante que se siga o mesmo caminho nem sequer que se chegue ao destino. Partindo, pois, dum sincero estado emotivo que os traços identificativos do pensar vergiliano nos provoca, não temeremos a divergência e percorreremos inclusive o nosso próprio caminho. Podemos até adiantar, desde já, o motivo central e decisivo dessa divergência que há-de constituir, de resto, a afirmação-tese deste nosso trabalho de aproximação à obra de Vergílio Ferreira: a sua sistemática e obsessiva travagem onto-lógica. Atravessam toda a sua obra – ficcional e ensaística – sinais nítidos dessa manobra decretória que suspende *in extremis* o trânsito lógico de uma descrição existencial do ser para o acolhimento da transcendência que naquela vivênvia se implicaria. Foi, com efeito, impressivo e irresistível o estímulo que à filosofia em nós desencadeou a obra vergiliana. E esse estímulo, digamo-lo claramente, deveu-se ao facto de haver realmente literatura em Vergílio, que é o que acontece quando, pela escrita radical, como é o seu caso, é um mundo a partir da *raíz* que se constrói. E um «mundo construído radicalmente é um mundo filosoficamente construído»¹¹. Aquela sua exigência de uma racionalidade que se não ficasse apenas pela lógica funcional da pura

¹⁰ Falando do génio diz Vergílio Ferreira: «Um homem que teve uma ideia genial, em que é que é superior a outro que teve a mesma ideia depois, *mesmo* sem saber que outro a tinha já tido? (...) o génio tem que ver com uma jogada de antecipação.». (P.545). Cf. ainda P.535, 162, 113, 93, 76, 58 e 25.

¹¹ Joaquim Cerqueira Gonçalves, *apud* Maria Leonor Xavier «Ditos Filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves», *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Edições Colibri, 2001, p.69.

demonstratividade, mas que nela incluisse o que parece mesmo, se não contrariá-la, seguramente superá-la e integrá-la numa dimensão de um homem total *obrigou-nos* a segui-lo, passo a passo, ao longo da sua vasta obra. Chegados, porém, ao termo dessa caminhada, inegavelmente absorvente, um *travo* nos ficou – como se o *excesso* que no homem se investiu merecesse melhor sorte e um desfecho mais a condizer com o que de augural o inundara. É como se uma palavra aí estivesse pronta a ser dita – e que, de algum modo, exigia ser dita e que, ao fim, ficou por dizer. E entre essa exigência de que essa palavra se dissesse e o silêncio aflito que a substituiu toda a trágica amargura de Vergílio e, paradoxalmente, todos os interstícios de esperança por onde agora nós espreitamos.

Não fora o pudor de cair no pendor psychologizante de certa hermenêutica e arriscaríamos a dúvida sobre se Vergílio Ferreira não terá transportado, vida fora, o travo amargo da dissonância entre o que *se permitiu* escrever e o que desejou escrever: «decerto eu estava cheio não bem daquilo que disse, mas do que desejei dizer (...)» (EI₄,263). Será no último capítulo que confrontaremos o autor com as frestas do seu próprio sistema de que irrompem ínvias luzes de esperança para o homem cujo destino o seu reducionismo existencial condenou à «barriga das minhocas»¹². Ou, como quando o protagonista de um dos

¹² -Cf. n/estudo sobre Vergílio Ferreira (reflexão filosófica sobre o ser e a existência) em *História do pensamento filosófico português. O século XX*, vol.V (tomo 1), Ed. Caminho, Lisboa, 2000, pp. 455-456.

Sobre a decisiva questão da travagem onto-lógica operada pelo autor cf. nosso estudo supracitado (pp 449, 453 – 455). E a propósito do provável papel do intérprete de dizer o que Vergílio Ferreira não quis dizer : «sem concedermos a Vergílio Ferreira que o homem é absurdo, pode, contudo, admitir-se, entretanto, que é o objectivo ‘único válido como sentido de orientação’, mas se sé apenas orientação (...) o que falta a este ensaio [*Invocação a Meu Corpo*] não é propriamente a coragem, palpável a muitos títulos, mas a coragem de ir até ao fim da reflexão. Mas tal exigência será de a fazer ao escritor? Ao herói? Ao intérprete?» CERQUEIRA GONÇALVES, «Sentido e Paradoxos dum Colóquio – uma leitura de *Invocação ao Meu Corpo* de Vergílio Ferreira», in *Vergílio Ferreira – Cinquenta anos de vida literária*, ACTAS do Colóquio interdisciplinar organizado pela

seus romances, sentindo-se rebentar naquele excesso de si, exclama em duas situações de aperto: “Tudo tão *de mais*, tudo tão *de mais* (...)” (CFi,64;155).

Parece, de facto, ressaltar da leitura da obra vergiliana uma espécie de voluntarismo decisionista, dando a impressão de que, decretando-se aquela obstinada confinção à apodicticidade absoluta e asséptica do existir individual, se poupava a implicações que lhe resultariam *pessoalmente* incómodas. Interessante hipótese esta que, afigurando-se-nos lícito enunciar, talvez seja abusivo e perigoso contudo explorar em demasia.

Em todo o caso, ao intérprete, animado do movimento induzido pelos pressupostos vergilianos, não se pode privar do seu próprio ritmo e impedi-lo de que vá até onde o levar essa embalagem conceptual, exigindo-lhe que trave bruscamente. Num último capítulo, daremos, pois, conta do nosso próprio percurso à luz do pensamento vergiliano, num impulso *re-criativo* e *re-orientador* da obra interpretada. Não sem antes, no corpo central, nos obrigarmos a um levantamento, tão fiel quanto possível, da temática vergiliana, ressaltando-lhe o que julgamos ser os seus traços mais significativos, trabalho sobretudo de identificação, que uma adequada chave hermenêutica de acesso ao pensar vergiliano (1ª parte) há-de por certo facilitar.

Apenas uma palavra mais – agora sobre o chão ontológico em que cremos radicar a criação literária e a criação filosófica. Diremos mesmo que, só enquanto criação, qualquer delas pode ser, realmente filosófica. Só da radicalidade enunciativa e anunciativa se solta uma cadeia nova de sentido e, só assim, um mundo se nos propõe como expressão radical de um começo que se nos abre a insuspeitadas aberturas de sentido. E é esta radical fundação de um mundo de sentido que a verdadeira

literatura promove que estabelece a fluidez articulativa entre literatura e filosofia: não se inventa um mundo sem que se lhe tenham que inventar razões de o viver e de como vivê-lo. Um mundo que literariamente se põe é também um mundo que se nos propõe – e isso é construir um mundo à luz de um critério genuinamente filosófico. Não se inventa um mundo sem que isso que se criou tenha consequências – e das consequências é do que fundamentalmente se ocupa a filosofia. E é assim que a base do nosso estudo filosófico é justamente a «obra literária» de Vergílio Ferreira que inclui naturalmente tanto a obra romanesca como a obra ensaística. Romance porque o é de *ideias* e, por isso, «romance-ensaio» e o ensaio porque versa problemas de forma literariamente criativa, *quase* como ensaio-romance¹³. E, nesse aspecto, importa, desde já, assinalar, com toda a ênfase, a notável marca de originalidade de Vergílio Ferreira no contexto das Letras Portuguesas. Ele que, com o sangue quente da juventude nas veias, foi, como tantos outros, sensível à «urgência» da «questão social», pronto se deu conta que «nem só de pão vive o homem» e de que lá, no fundo dele, lateja o grito surdo do seu *interrogar*, rasto ontológico do que nele é realmente «importante», o único problema essencialmente humano e que subsiste mesmo quando todos os demais tenham sido eventualmente resolvidos. E foi como Vergílio Ferreira passou duma arte visando um problema *dos* homens (o neo-realismo) para uma arte exclusivamente dedicada *ao* homem-problema, mesmo sabendo que não é uma solução que visa, mas «gastá-lo,» até que o sofrer-se homem se torne mais suportável. E neste original interrogar-se a si e não aos outros, foi como medrou a obra de Vergílio

¹³ «Eu próprio, aliás, tenho cultivado esse tipo de ensaio – emotivo e de criatividade, ou seja, não bem apenas informativo ou neutral – e nele assim tenho procurado uma contaminação do que é ensaístico e romanesco» (E14, 36).

Ferreira¹⁴. Esta transição de uma problemática social para uma outra, a da radicalidade existencial, do Vergílio-indivíduo girando sem fim em torno do «eu» de si mesmo, a passagem, enfim, de uma literatura marcada ainda pelo ferrete ideológico para uma outra alimentada pelas «ideias de sangue» está lapidarmente caracterizada por Eduardo Lourenço no prefácio que dedicou a *Mudança*, romance que anuncia em Vergílio Ferreira, à letra e, num registo quase onomatopeico, precisamente essa tal transição¹⁵. É, curiosamente, em alusão explícita ao ensaísmo alterológico e mediato de Eduardo Lourenço que o nosso autor confessa: «compreendo agora porque é problemático que ele realize *uma obra*», porque «um livro não pode

¹⁴ «Ao princípio do evangelho de que ‘nem só de pão vive o homem’, opôs a justiça imediata o de que ‘sem ele não se vive’. E nestes dois pólos equilibrei a minha obra toda. Fui sensível, como toda a juventude do meu tempo, às injustiças sociais e à opressão salazarista que sufocou a liberdade durante dezenas de anos. E começando assim pelo imediato, o que se me impôs foi a evidência de que ‘sem pão não se vive’. Depois estabeleci uma distinção entre o que é mais *urgente* e o que é mais *importante*, se bem que a urgência fosse também sempre importância. Admiti então que um problema de injustiça era decerto resolúvel, como admiti que, sendo imediato, não era o mais profundo e duradouro (...) O meu primeiro livro juvenil *O Caminho Fica Longe* – tenta equilibrar-se logo no apelo das duas vozes. Predominou depois a primeira, a da *urgência*, e ao seu impulso realizei vários outros livros, inseridos no que entre nós se chamou o «neo-realismo», ou seja o realismo social. De seguida, lentamente (...) a minha temática desceu ao que suponho basilar no homem, ao problema que nos espera, depois de resolvidos quaisquer outros. O problema do destino do homem e do mistério que o envolve é insolúvel. Mas o que mais seduz o homem não é o que tem solução, mas justamente o que a não tem. E no entanto uma das formas de resolvermos o que a não tem é justamente *gastá-lo*. Dizer, aliás, uma dor é objectivá-la e portanto sofrê-la menos» (*E15*, 79-80).

¹⁵ «No caso de Vergílio Ferreira, a aventura criadora complica-se, pois a sua referência mítica inicial é a de Eça de Queirós, patrono do nosso romance «moderno» e seu rochedo de Sísifo. Na realidade, o seu itinerário é a história de um afastamento contínuo de Eça sem jamais o perder de vista e uma aproximação do expressionismo de Raul Brandão sem jamais aceitar a sua caoticidade visionária nem o seu empirismo patético. Entre o romance como consciência crítica do mundo alargada até à visão «dialéctica» requerida pelo neo-realismo e a expressão nua da pulsão inconsciente, alheia ou indiferente às raízes sociais que hipoteticamente exprimem, Vergílio Ferreira efectuará a síntese que o seu génio próprio consentia. Esse génio é essencialmente – tanto no romance como no ensaio – o de uma aguda e permanente capacidade de sentir a dupla agonia – ou o combate único – da vida sem razão e da razão como tribunal da vida. A forma romanesca, objectivante e dialogal é a cobertura de um longo, renascente e patético monólogo entre uma consciência atenta ao seu destino social e histórico e uma consciência – a mesma – incapaz de encontrar em qualquer forma desse destino uma resposta para o que nela interroga desde ‘a origem’ e a põe em causa», (Eduardo Lourenço, Prefácio a *Mudança*, pp. 11-12).

simplesmente *distrair-nos*. É necessário um «saldo» final que nos comprometa com a vida. Que nos perturbe.» (CC₁,48 e 51). Foi essa obra – ficção ou ensaio – que ele nos deixou, não como algo produzido só *tecnicamente*, que isso é, segundo ele, «literatura de consumo», mas como algo em que investiu a fundo, não deixando fora uma pinga de «emoção» que fosse – ele jogou-se inteiro na sua obra. Que tipo de obra? A da *interrogação*. E não de um interrogar asséptico e inconsequente, como se tudo não passasse de um mero exercício de puro enlevo intelectual. Tem consequências o seu *pensar* porque, sendo um *não--pensar*, uma vez que a realidade excede o objecto que se lhe suporia inerente (NN,277), o horizonte da morte cintila, perturbador de um qualquer conformismo fáustico.

Em Vergílio Ferreira, tanto o ensaio como o romance convergem num ponto de auto-questionação dramática, em que o *pathos* metafísico se intromete sempre e de modo obsidiante¹⁶. Numa época a que parece faltar um «projecto global» Vergílio Ferreira cumpriu, de forma genial, o dever essencial do homem culto e intelectual – o de «interrogar o seu tempo». E convenhamos que o fez como ninguém. Para

¹⁶ «Chegados aqui, talvez alguém possa concluir que o seu ensaísmo, tido como o exemplo mesmo do ensaísmo de *interrogação*, seja, ao fim e ao cabo, o de uma interrogação que não interroga, por fechada ou centrada ela mesma em *evidências* análogas a certezas precoces. Talvez fosse assim se o tipo de *evidências* sobre que se alicerça a sua reflexão não pertencesse ao número das *evidências* percorridas pela consciência da sua intrínseca fragilidade. Mesmo aquela que é a evidência-fundadora, a tantas vezes já aludida *aparição*. Da evidência das evidências faz parte, no universo de Vergílio Ferreira, a consciência da sua inscrição no horizonte da morte, e isso bastaria para que a sua meditação escapasse no seu cerne à tentação do *contentamento de si*, quero dizer, do contentamento intelectual ou espiritual, óbice supremo de um ensaísmo digno desse nome», (Eduardo Lourenço, *O Canto do Signo – Existência e Literatura (1957-1993)*, Ed. Presença, Lisboa, 1993, p.121. E mais adiante, p.131 : «Todos os romances de Vergílio Ferreira, mesmo os primeiros, estão cheios do que se poderia chamar obsessão metafísica ou *pathos* metafísico, expresso na predilecção pelos que tradicionalmente pertencem à esfera da filosofia, temas da angústia, da morte, do tempo, de Deus, do sentido da arte ou da história. (...). A essência da visão de Vergílio Ferreira que é a de encontrar sob o sentido óbvio de tudo, o nome divino, aquele que diz a realidade do mundo quando nós não esquecemos que ela é uma só coisa connosco mesmos, contém essa exigência de um pensar *absoluto*, mas sem finalidade fora de si próprio».

nosso desassossego. E ainda bem. Seguiremos, na sua peugada, *interrogando*. Que a *interrogação*, à luz de Vergílio é o verdadeiro instrumento do aprofundamento. E só o que se vive em profundidade é verdadeiramente humano. E é só quando *acontece* filosofia. Porque só o que nos acontece nos surpreende. E só o que nos surpreende, nos interpela. Esse, sem dúvida, o verdadeiro papel da filosofia. E neste campo nos moveremos¹⁷.

¹⁷ – Não ignoraremos, bem pelo contrário, os meritórios estudos sobre o autor empreendidos por Maria da Glória Padrão – *Vergílio Ferreira, um escritor Apresenta-se*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, de J.L.Gavilanes Laso – *El espacio simbólico en la obra de Vergílio Ferreira*, trad. António José Massano, Lisboa, D.Quixote, 1989, e sobretudo de Helder Godinho – *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982 e *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*, Lisboa, INIC, 1985, sem esquecer Eduardo Lourenço em *O Canto do Signo – Existência e Literatura (1957-1993)*, Editorial Presença, Lisboa, 1993, pp.83-135. Em Fernanda Irene Fonseca, *Deixis, Tempo e Narração*, Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1992.

Este nosso estudo tem, contudo, como objectivo, ousado mas sincero, tentar, pela primeira vez, uma visão de conjunto ou sistematização da obra vergiliana à luz de um critério exclusivamente filosófico, procurando posicionar Vergílio Ferreira com um estatuto próprio no contexto da Filosofia Portuguesa, mesmo que sob tal designação queiramos entender tão-só a filosofia feita por portugueses e não uma maneira especificamente portuguesa de fazer filosofia – a eterna polémica em que nos não enredaremos aqui.

PRIMEIRA PARTE

RUMO À OBRA

Principais categorias vergilianas

CAPÍTULO I

A Obra literária de Vergílio Ferreira

1 – A *situação* do homem e do autor

Move-nos tão-só a intenção de, em breves pinceladas, traçar o perfil filosófico de Vergílio, avivando para isso alguns traços mais significativos do mundo que foi o seu¹⁸. Identificar com precisão todas as fontes verdadeiramente estruturantes do pensamento vergiliano é, contudo, tarefa, só por si, tão exigente e complexa que o melhor é reservar-na para um futuro em que a coragem nos disfarce o risco ou, o mais certo, reservarmo-la para outros, que os há, bem mais habilitados para a empreender. Aqui, algumas pistas apenas. E uma delas é, sem dúvida, avaliar o modo como Vergílio se viveu na sua condição de português. Tê-lo-á sido a partir de um conceito apologético e épico de «pátria» e cuja vivência fosse predominantemente exaltatória e celebrativa? Não, decerto, como expressamente o afirma o próprio Vergílio (cf. *EI*₄, 222-224). Os valores,

¹⁸ De resto, Vergílio Ferreira, reconhecendo embora a influência de muitos autores, sublinha a autenticidade do *seu* mundo : «eu sei que o que realizei é *meu* e não dos outros. Se os outros estiveram na origem disso, foi como quando se empurra um carro e depois anda por si» (*CC*₁,357).

nomeadamente o da grandeza e do heroísmo «têm o seu estilo de ser, segundo o estilo do tempo em que são» (EI₄,222). A vida valoriza-se-nos prismaticamente, ou seja, a partir do valor que é *para nós* vivê-la. E a grandeza em Vergílio está não tanto nas formas partilhadas e equivocadamente comunais de viver, mas em viver por inteiro e no absoluto solitário do «eu» a vida que a cada um coube viver. A um conceito passadista de «pátria», configurado sobretudo pelo que no presente se nos dá sob a forma de evocação, algo narcísica, de um passado que, de algum modo, nos qualificasse os genes, a esse conceito glorificativo da singularidade da nossa gesta histórica prefere Vergílio um outro, o de «pátria» como uma comunidade de destino em que o que se valoriza não é tanto a glória de se ter sido o que se foi como sobretudo a responsabilidade de sermos no futuro o que em nós *sentimos* que devemos ser¹⁹. E é o modo especial de sentir que justamente nos define como povo: a história de um povo é a história de uma sensibilidade, que as há várias nas múltiplas formas de sermos em concreto o homem que somos.

Porque há o «homem fundamental» que é o ter que se ser homem aquém mesmo de todos os motivos para o sermos, mas o sermo-lo de facto é no mundo que nous coube que o somos. Mais, nós somos esse mundo. Daí que, para além da individualidade que se é, haja a individualidade do mundo em que somos e essa individualidade é um todo tão maciço e natural que o ser dela, de tão nosso ser, é coisa que quase não dá sequer para pensar, como não pensamos no ar que respiramos – e esse é um «alto valor» que, por muito que, em dados momentos,

¹⁹ «Mas, expurgado de toda a conotação épica e ancestral, o conceito que (a Pátria) corresponde não vejo que possa ser outro senão o de uma comunidade ou da integração de um povo naquilo que o constitui e sobretudo o *projecta*. Ela é assim menos o que é e muito menos o que *foi* – do que aquilo que a define na *responsabilidade do que há de ser*.» (EI₄,222).

se tenda a depreciar, «é inexorável reaprender». E Vergílio Ferreira reflectiu bastante acerca da validade do conceito de «pátria», o que, decerto, traduz a preocupação de encontrar uma razão que lhe justifique o sentimento, mesmo que a pátria a não tenha sentido Vergílio à maneira dos «patriotarrecas de Eça de Queirós» (cf. *EI*₁,222). A este conceito de «pátria» tende Vergílio a *des - -socializá-lo* e a ver nele a expressão do mero correlato *situacional* da decisiva realidade pessoal²⁰. Há, pois, na concepção vergiliana de «pátria» uma contracção até ao plano fundante da unidade consciencial de cada um e em que mal cabe um conceito que se imponha e se acolha pela indiscutibilidade de um conteúdo universal ou, para usarmos um conceito de ressonância husserliana, de um conteúdo «regional»: «A pátria, como tudo, és tu. Se for também a do teu adversário político, é já problemático haver pátria que chegue para os dois» (*E*,133). Esta concepção remete para a ambiguidade matricial de Vergílio, como veremos, entre uma radical insularidade do «eu» em cuja história se consuma e esgota o próprio universo e a *necessidade* de um *modus vivendi* que permita a sobrevivência em ordem e em paz da vida em comunidade. Entre a essencial determinatividade da *situação* que a cada um faz ser o que é e o diferencia, portanto, como um *mundo* que se reconhece no mundo que é o seu e esse apelo vivo da fraternidade que, no íntimo de cada «eu», a radical experiência existencial reclama e sublinha. E aí a importância da pátria que Vergílio tão enfaticamente reconhece e assume²¹. E a este conceito tende Vergílio a dar uma conotação de persistência no ser ao longo do tempo – sermos o que somos e há tanto tempo que

²⁰ «A ‘circunstância, aliás, não é apenas circunstancial mas envolve os milhentos condicionamentos, desde o sangue que os pais nos injectaram até ao todo em que realizámos a vida» (*E*,55).

²¹ Em *E*,59 por exemplo exclama Vergílio : «Porque amo tanto o meus país? Ele deu-me a língua, ou seja o mundo que ela me escolheu. Deu-me a terra e o mar e a montanha e tudo o que na paisagem e ns seres meus irmãos é a realidade da pessoa que sou, a identidade com que me reconheço. Assim amo o meu país porque sou eu. E o que sou, só depois de morto o poderei saber.». Termos semelhantes poderemos encontrar em *E*,242.

o somos que não queremos nunca deixar de sê-lo. Duas conotações, por isso, tende Vergílio a ver no conceito de «pátria»: a de antiguidade e a de um certo «reaccionarismo» que àquela naturalmente se associa. E se a nós, portugueses, nos resulta relativamente natural falar em pátria, outros povos há a quem um tal termo resultará estranho e artificial, nomeadamente àqueles cujos países são de recente constituição. Que, nesses casos, se prefira falar de «povo» em vez de «pátria» parece abonar a hipótese vergiliana de que a antiguidade e o apego às origens sejam os elementos realmente constitutivos de um universal sentimento de pertença que ao conceito de «pátria» fundamentalmente se associa²². Parece pois anotar-lhe Vergílio ao conceito de «pátria» uma indispensável diacronicidade, sem a qual se não dá a sensação de persistência e de continuidade, mas em que a essência do que se é como que se «petrifica» num plano sincrónico – somos hoje e continuaremos a esforçar-nos por ser até onde se possa o que *sempre fomos* (cf. CC (ns) IV,178). Não importará sequer muito que tenha Vergílio misturado num mesmo conceito os de «pátria» e de «nação», porque não foi intenção sua esse rigor científico salvaguardar. O que sim é relevante é o seu sentido apreço pela terra úbere e materna em cujo seio a sua forma de ser

²² «O conceito de 'pátria'. Não existiu sempre como sabemos. Mas também não existe hoje para todos os povos (...) A Grécia tinha o conceito de 'pátria' mesmo depois da unificação macedónica? Não me lembro. Roma teve. Depois, o Renascimento. Depois outras épocas com as oscilações. E hoje? Compreendemos uma França a falar em 'pátria'. E a Alemanha, um pouco. Menos uma Inglaterra, em que a pátria será talvez a 'terra'. Ou uma Espanha, em que a pátria é o 'povo espanhol', ou simplesmente a 'Espanha'. Mas alguém concebe uma América a dizer 'pátria'? Ou um país africano? Não apenas uma Angola ou Moçambique, que falarão sempre e só do 'povo angolano' ou 'moçambicano'. Mas mesmo os outros? A oscilação faz-se entre 'povo' e 'pátria', sendo a 'pátria' evocadora de certa antiguidade e talvez de 'reaccionarismo'. Mas, e a América? E que é que diz a Suíça, a Holanda, o Luxemburgo? A Itália, de unificação tão recente? Os povos sul-americanos? A saber, para reflectir» (CC₂, 217 – 9 Agosto 79). A este propósito cf. também *EI*₅, 105-106 e *E*, 133,242, 59 e 85.

homem se forjou²³. E é tal esse apreço que, do mesmo modo que nenhum filho suporta ofensa que à sua mãe atinja, assim Vergílio se mostra sentido com o facto de Portugal, que se despojou mui justamente do seu sonho imperial («não é o mando que está no seu horizonte») se esteja agora a agachar tanto em atitude de submissão perante o desígnio imperialista de outros: «mas não deve estar também a submissão»²⁴. Incomoda-o e entristece-o particularmente esta sonolência colectiva, esta indiferença perante a inalienável tarefa de assumirmos a razão de sangue e de alma pela qual ninguém possa fazer-nos sumir – que é isso que acontece não apenas quando o nosso destino foi cair às mãos «de outrem», como quando nós próprios «o não reconhecemos para o assumir e continuar». Em qualquer dos casos, some-se o que sumir não pode nunca: esse o nosso dever, o de nos não esquecermos de nós, que, nessa altura, não faltará quem de nós se lembre: «perdermo-nos de nós é correr o risco de que outros nos encontrem» (*EI*₄, 223)²⁵. Mas não é uma entrega que como tal se sinta, mas mediada por uma ideologia que a disfarce e a engrandeça, integrando-a num absoluto prometeico que a todas as submissões justifique, como à data da angustiada pergunta de Vergílio sobre o futuro de Portugal esteve na iminência

²³ : «Aprendi a montanha ao nascer, tive a primeira noção do mar na infância e fiz uma longa aprendizagem da planície na idade adulta. Hoje tenho o país todo dentro de mim e sinto-o circular-me nas veias ao pulsar do coração» (*E*,242); cf. também *E*,59.

²⁴ Decorria o ano de 1977 e Portugal tinha, em rigor, a sua independência formal condicionada pelas leoninas exigências do FMI (Fundo Monetário Internacional).

²⁵ De notar, porém, que o sentimento patriótico, à luz das concepções vergilianas, tem sempre a sustentá-lo uma ética da responsabilidade num duplo sentido : é só ao homem que compete gerar e assumir a identidade que se é e é só no íntimo de cada um, sem a tutela vampiresca de um falso salvador, que essa mesma identidade se garantirá. Dito de um outro modo, o «milagre de Portugal» não se deve a um poder divino qualquer mas ao poder de querer ser o que se deve ser.

Confronte-se esta concepção com, por exemplo, esta passagem de António Sardinha, *Glossário dos Tempos*, Edições Gama, 1942, Porto, p.115 : « sem um poder místico que unifique, as sociedades não perduram. O *milagre de Ourique*, foi para nós o sentido oculto de uma vocação imortal a cumprir – foi uma finalidade que nos comunicou segurança e altivez nas grandes jornadas da nossa história.»

de acontecer²⁶. À vivência colectiva é preciso desideologizá-la, porque uma doutrinação enrijece-nos e instala-nos no fortim do absoluto que nos aquieta. A ideologia em que nos enquistemos toma conta de nós e fossiliza-nos na exactidão axiomática de nós. E aí o dogma ideológico que nos invadiu o sangue e se nos consubstancializou resiste a tudo o que de sensato o queira desmentir. A alienação ideológica é como que um «estado alterado de consciência»; ela provoca um estado demencial – e bem sabemos que é na loucura que se perde a identidade. Por isso, «o mínimo que de nós podemos exigir é assim a sensatez» (*Ib.*). Mas o povo é ébrio e inconsciente. Mas: «o povo não existe». Há um tradicional amorfismo que nos instala naquele estado gelatinoso da indolência espiritual em que a consciência de sermos em comum se nos esvai na urgência niveladora dos modos de vida: «não somos um país de vocações comuns, de consciência comum» (*CC*₁,296). E a história de Portugal, segundo o nosso autor, é obra de impulsos mais que tudo individuais: «Nós somos um país de *élites*, de indivíduos isolados que de repente se põem a ser gente» (*CC*₂,296). Prevalece um estado geral de inadvertência acerca do que somos e por isso é que tão necessário é que alguns, de vez em quando, sejam por nós e que outros, volta e meia, nos venham lembrar o que somos. Que provavelmente este é o nosso verdadeiro milagre – que sejamos um povo na inconsciência de sê-lo. Mas esta fulguração individualista de uma razão que a todos vá ordenando e integrando no seu modo de ser tem como contraponto a mediocridade em que a colectividade

²⁶ Essa angústia exprime-a Vergílio, por exemplo, em *CC*₁,231 (10 Fevereiro de 1975) : «Entretanto a Junta de Salvação Nacional chamou já a si todos os poderes ... só já falta o ditador. Mas que outra solução podemos nós sonhar? Miseráveis, escalavrados, brancos – só um déspota. Oxalá seja bem iluminado. Entretanto a angústia : e se o déspota é o Cunhal em telecomando?»

alegremente se afunda²⁷. E dessa mediocridade surge a projecção mitificadora dos ícones nacionais que personificam para nós o que deles tomamos «por empréstimo». É, pois, uma história feita de espasmos de heroicidade e grandeza a nossa. Uma história com o seu quê de providencialismo, já que, mesmo não existindo um povo que como tal se vivencie, há os outros, os «grandes homens» que por ele vão existindo e, deste modo, «a História vai-se fazendo mais ou menos a horas» (CC₂,296). Uma História que, apesar de tão distraído estar o povo, teima em manter-se mais ou menos em dia com a Ordem «que tudo governa e conduz ao seu fim». Mas que fim, se não há finalidade em função da qual uma vida se ordene? Responde Vergílio, solícito: «mesmo sendo esse fim, como é a desagregação e o silêncio» (CC₅,388). Em rigor, esta desteleologização da «Grande Ordem que é o destino» (*Ib.*) implica que viver-se um povo como comunidade de destino não conduz a lado nenhum, que só conduziria se destino houvesse – que não há. O destino está não em chegar a

²⁷ Embora um pouco extenso, julgamos o texto que se segue bem ilustrativo do que julga Vergílio serem os traços mais identificativos do povo português. Escreve o nosso autor no seu *Diário* (CC₂,295 a 8 Agosto 79) : «Pensar o meu país. De repente toda a gente se pôs a um canto a meditar o país. Nunca o tínhamos pensado, pensáramos apenas os que o governavam sem pensar. E de súbito foi isto. Mas para se chegar ao país tem de se atravessar o espesso nevoeiro da mediocralhada que o infestou. Será que a democracia exige a mediocridade? Mas os povos civilizados dizem que não. Nós é que temos um estilo de ser medíocres. Não é questão de se ser ignorante, incompetente e tudo o mais que se pode acrescentar ao estado em bruto. Não é questão de se ser estúpido. Temos saber, temos inteligência. A questão é só a do equilíbrio e harmonia, a questão é a do bom senso. Há um modo profundo de se ser que fica vivo por baixo de todas as cataplasmas de verniz que se lhe aplicarem. Há um modo de se ser grosseiro, sem ao menos se ter o rasgo de assumir a grosseria. E o resultado é o ridículo, a fífia, a «fuga do pé para o chinelo». O Espanhol é um «bárbaro», mas assume a barbaridade. Nós somos uns campónios com a obsessão de parecermos civilizados. O Francês é um ser artificioso, mas que vive dentro do artifício. O Alemão é uma broca ou um parafuso, mas que tem o feitio de uma broca ou de um parafuso. O Italiano é um histérico, mas que se investe da sua condição no palrapatar barato, na gritaria. O Inglês é um sujeito grave de coco, mas que assume a gravidade e o ridículo que vier nela. Nós somos sobretudo ridículos porque o não queremos parecer». Se Vergílio fosse muito dado à terminologia técnica da Psicologia teria decerto concluído que a doença congénita do Português é a sua *esquizofrenia* : ele é sempre o que não é realmente. E nesse modo de ser o que não é está justamente a sua maneira de ser. Em *E*,85 escreve Vergílio : «Ser português é sermos nós. Ser português, na sua maior amplitude, é simplesmente *ser*. Mas sermos nós é extremamente penoso».

algum ponto, mas simplesmente no modo de caminhar – e bem se sabe que há múltiplos caminhos e vários ritmos de marcha. Daí a oblíqua contradição que se nos insinua entre a preocupação de Vergílio por um certo destino nacional (cf. *EI*,223) e a certeza de que, por muito juntos e unidos que caminhemos, o fim a que haveremos fatalmente de chegar é «a desagregação e o silêncio». Mas essa é, como veremos, a mesma aparente contradição entre o “ser-para-a -morte» e o ser homem até onde mais sê-lo se não possa, entre um destino feito do absoluto silêncio do túmulo e passar a vida a escrever. É que o homem é excesso – ele é de mais para a sua medida. O homem é, em sonho, a imortalidade da sua real mortalidade. E a razão para se ser homem quando nenhum destino à altura do seu sonho o aguarda, ou a razão para seguir escrevendo quando do lado de lá do «mundo» só o silêncio definitivo, é exactamente a mesma razão para que um povo o seja na assunção colectiva do sê-lo, sem que o espere um destino diferente do de *isso ter sido*. E que razão é essa? Nenhuma. Ou, antes, esta em que todas as razões se incluem: *porque sim*²⁸. Que não há destino? Mas há o destino de isso sentirmos em comum. É como se o nosso destino colectivo se fizesse do ínvio esforço de todos para termos razão para a um destino merecer. Como se houvesse o subterrâneo fio de esperança de que possa valer a pena vivermo-nos como povo como cada um deve viver-se - nos territórios da dignidade e da honra²⁹.

²⁸ Esta instância apodíctica do «equilíbrio interior» tão presente e tão decisiva na temática existencial de Vergílio vem por ele caracterizada em *E*,215 nos seguintes termos : «Toda a verdade de um juízo é anterior a si mesmo. E aí o que se decide é se a verdade importa ou não. E a razão desse importar está lá onde está o seu nada ou o que dizemos a harmonia de se ser».

²⁹ Este ínvio anelo de que possa haver uma razão para se querer ser homem ou ser povo é o que expressa Vergílio a propósito da razão por que continua a escrever : «Escrevo porque o erro e a degradação e a injustiça não devem ter razão» (*CC*,343 – 11 Fevereiro 85).

Não devemos, porém, tomar demasiado à risca esta acidez vergiliana na análise do povo português, já que os tempos em que a fez pareciam confirmar esse seu conceito pessimista de um povo amorfo e submisso. Foram tempos do salazarismo ou da ameaça totalitária comunista e foram tempos da colonização do Fundo Monetário Internacional. E, embora com a solidificação formal do regime democrático, se não tenha perdido o jeito da canga («a liberdade para o homem sempre foi difícil de aguentar» (EI₄,224), a verdade é que Vergílio Ferreira se reconhece profundamente identificado com o seu país e «com o seu modo de ser» (EI₅,105; E,59 e 242). E até com os seus defeitos, ou sobretudo naquilo que são os seus defeitos. E reconhece até que lhe é difícil falar do modo de ser do português, já que se não pode ver bem o que se é quando isso se está sendo: «Primeiro *é-se*. Depois *demonstra-se* isso que se é» (CC₅,387). E, mesmo considerando questionável questionarmo-nos sobre a nossa identidade «em face de um facto enorme do nosso tempo que é a extraordinária redução do planeta»³⁰, a verdade é que, após a sonâmbula digressão imperial, Portugal regressou “ao ponto de partida”³¹ e,

³⁰ «A propósito : hoje é dia da Pátria e do Camões. Mas daqui a dias é outra vez dia de ser sítio geográfico e de poeta de província» (CC₅,456). E em 1992, a propósito do tratado de Maastricht e da inevitabilidade do esvaimento da «identidade nacional» escrevia Vergílio : «Por mim penso, a perda de «identidade nacional», é uma ameaça irreversível (...). O Mundo é cada vez mais uma bola de ténis por força das comunicações. O que importa, pois, é defendermo-nos e mantermos um equilíbrio até onde puder ser. Maastricht é uma tentativa de regulamentar este estado fatal de coisas. ‘Pago mas bufo’, dizia-se antigamente em face do irremediável. Pois bufemos o que pudermos, mas temos de pagar. Eu é o que faço. Se houver referendo, vou pelo ‘sim’» (CC (ns) IV,178 – 4 Setembro 92). E em CC (ns) IV,142 : « A Terra tem já o tamanho de uma laranja. A Europa tem o de uma pevide. Que é que o saloismo português pretende ser aí com a sua pimponice?».

³¹ 10 – Um episódio que dá a medida da sua emoção de ser português, não por certo na visão fascinada e megalómana do Império Impossível, mas na assunção do bocado de chão que nos serviu de berço e onde nos cumpre a responsabilidade de nos afirmarmos no futuro : «Assisti pela TV à cerimónia da investidura do Presidente Ramalho Eanes. O seu discurso foi exemplar. Em dada altura referiu-se ao nosso regresso à casa donde partimos. Quando no fim se cantou *A Portuguesa*, veio até mim a comoção. Aqui estamos. No bocado de terra que é o nosso. E é emocionante pensar na modéstia do nosso futuro e na determinação de o realizar. Estamos reduzidos a nós próprios. Mas se realizámos o passado, realizaremos o futuro. Heróis do mar, nobre povo. Consintam-me que me comova até aos olhos nublados» (CC₁,337). Vergílio Ferreira, notemo-lo, não é com a

num exercício de catarse colectiva em que todos nos tivemos que purgar “da grandeza que não tínhamos”, parece termo-nos instalado num sentimento que é um misto de «modéstia e orgulho». Até a sua proverbial aversão a viajar («detesto viajar» - CC(ns) IV,96); cf. por ex. CC₅,410; «suplício» -CC₅,523) se deve ler também como um sinal sanguíneo do seu apego ao nicho ôntico onde germinou a sua sensibilidade e o modo de ver o mundo – é do mundo que se nos faz o modo de vê-lo: «Deu-me [o meu país] pois a vida toda para eu depois a poder reinventar» (E,59). Mesmo que nada haja ao fim do caminho é sempre bom uma companhia para caminhar. E, então, o caminho é isso mesmo – o modo como caminhamos³². Vergílio dá, aliás, mostras de conhecer bem o povo donde ele próprio veio (povo não, «porque o nome foi estragado», antes, o «comum das gentes»), cujo fundo comum considera ser bom. E até os próprios vícios, que enumera, diz virem-lhe de uma certa ingenuidade «que é onde a bondade também mergulha». E tão certo está desta bondade do povo como certo está da lamentável necessidade de que haja sempre quem lhe indique como e «onde aplicá-la». E até nisto o nosso autor é bem português: ele diz mal do que somos, mas ama isso que somos («quem desdenha quer comprar»). E que somos nós? «Nós somos, por instinto, com intermintências de consciência, com uma generosidade e delicadeza incontáveis até ao ridículo, astutos, comunicáveis até ao dislate, corajosos até à temeridade, orgulhosos até à petulância, humildes até á subserviência e ao complexo de inferioridade. As nossas virtudes têm assim o seu lado

grandeza perdida que se emociona mas com a modéstia reconquistada, que é o que condiz com a medida das nossas posses.

³² E tão português era Vergílio que até «sofria» pela sua Académica. Um dia pôs-se a ouvir o relato do jogo Académica-Benfica. Como a Académica estava a perder desligou o rádio. (cf. CC₅,410).

negativo, ou seja, o seu vício» (CC₂, 296-297). Uma gente do «oito e oitenta». Pois é. Mas é desta massa que nos fazemos. Foi dela que se fez Vergílio a partir da experiência telúrica do remoto povoado beirão de Melo. Com uma diferença apenas: naquela altura ainda havia povo, ou, pelo menos, não lhe haviam traficando tanto o nome com utilizações abusivas. Ainda que, no seu caso, na falta de um elemento essencial: os pais.

Vergílio, apesar de não ser um patriota clássico³³, é um português de gema, que se emociona com as coisas e com as vozes que como povo nos definem e nos personalizam – apreciava o fado de Coimbra, como admirava (ou amava ?) a «divina Amália» em cuja voz ecoava a alma suspirante dum povo³⁴. Ele era assumidamente português mesmo no que tem de excessivo sê-lo.

³³ 12 «Hoje é dia de patriotismo. Muito bem. Deixem-me nesse caso fumar um cigarro e olhar o lume do fogão» (CC₃, 176 – 1 Dezembro 80).

³⁴ 13 «Ontem fui (...) ver um espectáculo integrado na festa dos finalistas de Direito. Foi na Aula Magna da Universidade. Do espectáculo faziam parte fados de Coimbra pelo Gois e Bernardino (...) e uma série de fados pela divina, ou seja pela Amália. Dos fados de Coimbra que dizer ? Ouço um acorde de guitarra e a emoção abala-me como o cão de Pavlov salivava ao ouvir uma campainha. O curto-circuito está feito, é só unir os dois polos com uma guitarra. A evocação está em mim, é só despertá-la com duas cordas de arame. Quanto a Amália (...) a certa altura pareceu-me que ela estava possessa de si e ficaria a cantar indefinidamente pela noite adiante» (CC₅, 568. 21 Dezembro 85). E em CC₅, 570 (Natal de 1985) : «Entre as minhas prendas tive uma cassete de fados de Menano (...) E foi bom». E apesar de o fado de Coimbra ter nele um maior eco afectivo não deixava de apreciar o fado de tradição lisboeta, com se depreende da passagem seguinte do seu *Diário* : «Acontece assim que a São José Lapa na encarnação da Hermínia Silva, me dedicou um fado. Era um fado de Lisboa, fora portanto das minhas razões afectivas que não me andam pelo Tejo, mas pelo Mondego. Mas mesmo assim, como fiquei encantado. E ainda agora o estou, no breve sorriso que me enfeita a alma, normalmente sem enfeite nenhum, na sua forma rudimentar e desgraciosa de ir vivendo» (CC (ns)III,117). E em CC₁, 37-38 sobre o cantar alentejano : «Da ida a Évora, o que se me ergueu foi a beleza da irrealidade, não a amargura de nunca mais. Ó Évora da planície, dos corais dos camponeses! Os Brancos fizeram um coro, na tarde da Soeira. Ouvi-o desde as raízes de mim. É a música mais bela do meu país. Sagrada. Humana. Terrível».

1.1 – Perfil político

Convém, antes do mais, recordar que Vergílio se reclama não do estatuto do homem «prático» mas do «intelectual». À eficácia e ao imediatismo do homem de acção que se aturde no estrito domínio do que como *urgente* se nos oferece prefere Vergílio a «inutilidade» ruminativa de quem actua «no domínio das ideias e da imaginação» (CC₁,377), que é onde é realmente *importante* actuar³⁵. Daí que não seja o seu perfil como homem político o que aqui pretendemos traçar, que para isso era preciso que fosse Vergílio um homem «político», que, de todo, não é. Interessa - -nos, tão-só, dar, em duas notas, o sinal dos seus valores (isto é, aquilo que, no íntimo de si, como tal se evidenciava) e encontrar neles uma filosofia a que os mesmos se possam referir. Ele situa-se, como vimos repetidas vezes, no domínio decisivo do «homem fundamental» e aí é onde reside a *importância* do que fazemos e do que somos – aí o domínio fundante do ser-se. E a uma tal profundidade de nós é isso do *simplesmente sermos* que quem a isso procure atender e dar respostas (que vergilianamente se dão no incessante interrogar) há-de parecer um inútil. E Vergílio é «da raça dos inúteis», já que se não exprime a sua vida na visibilidade imediata do fazer, mas na atenção pasmada ao que, «no obscuro de nós», nos

³⁵ Vem a propósito a menção do saboroso episódio em sua casa com Sottomayor Cardia ministro indigitado da Educação em 16 de Julho de 1976. Depois de vários conselhos a pedido, Cardia terá convidado Vergílio «para subsecretário de não sei quê». Eis a reacção : «Tremi. Uma vez mais me encontrava esquarterado por duas forças : o desejo de ajudar na reconstrução do País e a incapacidade física e psíquica para o fazer. Tal convite, no entanto, dependia da nega de dois fulanos já convidados. Oxalá aceitem. Para não ter eu de recusar. Não nasci para dirigir, *trabalhar em tarefas práticas, ser político*. Nasci (e já terei morrido) para actuar no domínio das ideias e da imaginação. Sou da raça dos *inúteis, nasci para a inutilidade, mas essa inutilidade é o que me é mais importante*» (CC₁,337 – sub. nossos).

determina na pessoa que somos. E a um homem que ao «homem» se vota como pedir-lhe que adira a uma ideologia que submerge e nulifica a individualidade que cada homem é no vórtice dialéctico do colectivo em marcha para um Paraíso que, mesmo que um dia se concretizasse, seria o Paraíso de ninguém? Daí que a primeira nota marcante do perfil político de Vergílio seja a sua natural alergia aos sistemas e a qualquer ideologia totalitária, alergia que exprimira quer em relação ao fascismo quer em relação ao comunismo. E a sua crítica cáustica aos «profissionais do futuro», intérpretes fanáticos do dogma comunista, valeu-lhe uma certa má-vontade por parte de alguns críticos, mais ou menos alinhados ideologicamente pelo Partido Comunista Português e que lhe não perdoavam a heresia de *infestar* de ideias o romance³⁶: pôr as pessoas a pensar, quando havia um Partido que por elas se encarregava de fazê-lo, era prestar ao comunismo o pior dos serviços e expor-se-lhe como alvo. Mas Vergílio manteve-se firme naquela sua posição duplamente *hierática* – porque, apegando-se ao que no homem são as suas *origens*, ele teimou em instalar-se em definitivo nos domínios do *sagrado* (E,366). E foi, curiosamente, essa sua aura de profeta do que no homem é o fundamental que motivou muitos pedidos de personalidades ou forças políticas para que anuisse à utilização da sua figura como garantia e tutela

³⁶ Um desses críticos foi (e dizemos foi porque a acidez da crítica foi dando lugar a uma cordialidade na diferença de opiniões) Oscar Lopes que brinda, por exemplo *Nítido Nulo* com qualificativos de caserna. E perante tanto acinte na crítica, Vergílio pôs-se a pensar que só se hostiliza alguém cujo valor se pressupõe mas a todo o custo se quer negar. Esta a resposta de Vergílio, bem sintomática do seu apego à sua posição humanista em vez de ceder à sedução da militância ideológica: «Terrível Óscar – adorável Óscar, apesar de tudo. Fico a pensar. Porque se eu sou assim um motivo tão ‘polémico’, ó insano, devo ter em mim alguma coisa de transaccionável. Vou-me apegar à ideia para ir vivendo. Cristo, Marx, tantos outros mesmo cá mais abaixo – quanto motivo de polémica e de escândalo. Você, meu caro Óscar, está a ser afinal insensato. Não diga nada. Já alguma vez disse que era uma ‘merda’ o Santos Cravina? O problema, é claro, é outro problema que você bem sabe. Ah, que se eu me tivesse ‘inscrito’... Era de me levantarem ao Olimpo». (CC₅, 322 – subl.nossos).

de credibilidade humana dos seus projectos³⁷. Quer no tempo ainda do salazarismo quer nos tempos conturbados da revolução, o valor que sempre o norteou foi o de anular as razões que fazem a força de todo o totalitarismo seja de que sinal for. O seu programa teve sempre como objectivo essencial o de desnutrir os terrenos férteis em que qualquer autoritarismo costuma encher a barriga e medrar: os da miséria e da ignorância (cf. *CC*_{1,57}). Nos tempos revolucionários do caos e da desorientação, Vergílio teve que assomar ao campo superficial da urgência, porque o que então era realmente urgente era salvar, a todo o custo, o que é verdadeiramente importante e essencial – a liberdade. E nesse alarme colectivo, nessa situação de emergência em que a própria personalidade do país ameaçava diluir-se no magma universalista do dogma soviético, Vergílio que já em 1969 aderira ao «outro [grupo], socialista sem Sibéria à vista» (*CC*_{1,56}), confessa-se sobretudo identificado com o Partido Socialista e com o seu líder Mário Soares de quem se declara admirador, apesar “das restrições que na *Conta-Corrente* lhe fez» (*CC* (ns) III,124). Tudo indica ter sido Vergílio um fiel votante do Partido Socialista, apesar do desencanto pessoal de que, para o fim, haveria de dar mostras em relação à generalidade da classe política, «a politisqueirada e as suas rixas de peixeiras» (*CC* (ns) III,124)³⁸. De resto, em rigor e como assinalámos já,

³⁷ «Convidaram-me, como disse, para fazer parte da comissão Nacional de Apoio à Candidatura do General Ramalho Eanes à Presidência da República. Aceitei.» (*CC*_{1,318}).

³⁸ A propósito de simpatias políticas do nosso autor, simpatias que nos dão uma ideia bastante clara da sua sensibilidade política, anotemos o que nos deixou registado no seu *Diário* a 1 de Junho de 1991 : «No PS admirei sempre o Mário Soares, apesar das restrições que na *Conta-Corrente* lhe fiz – e ele risonhamente me lançou no rosto, aquando do prémio da APE. Admiro muito o Victor Constâncio pela sua sensatez, saber e firmeza. Mas não me vai muito com o sistema simpático o Jorge Sampaio pelo tom agressivo que põe sempre no que diz, no gosto revanchista com que fala em ‘derrotar’ o adversário, no ar de quem tem velhos ressentimentos insuperáveis (...). Nunca ouvi falar em ‘derrotar’ o adversário ao Cavaco Silva tão proclamadamente acoimado de ‘arrogante’, ‘presunçoso’, com a mania de que sabe tudo, etc. Daqui a uns anos, quando porventura um outro do seu

Vergílio tem da política um fraco conceito, uma vez que tende a constituir-se, à semelhança do Clube de Futebol, em sucedâneo caricatural de uma divindade de que se anda transviado, mas saudoso³⁹.

Intrigará, quiçá, que um homem que tão arraigado viveu ao modo mais «rudimentar» de viver («com o estrito de si»), se dê ao incómodo de atarefar-se com a urgência das soluções políticas. Logo, porém, essa aparente incoerência se nos esclarecerá se pensarmos que, com a persistente ameaça da tutela soviética, o que estava em causa era a nossa condição de homens livres. E aí o limiar da batalha decisiva para Vergílio. Daí a sua quase fixação no perigo comunista⁴⁰.

Um estudo interessante a empreender no futuro será o de procurar uma dilucidação da invulgar personalidade intelectual de Vergílio Ferreira (e recorde--se o contraponto que o autor faz entre «intelectual» e «prático») à luz das

partido estiver no poder e sobretudo se lhe caísse o azar de já estar morto, dir-se-ão dele talvez coisas bonitas que hoje se dizem do Sá-Carneiro que em vida foi insultado, amesquinhado, ridicularizado. Pois se até os inimigos de Salazar já dizem dele coisas aceitáveis, de tolerância e compreensão. Donde a máxima que disto se poderia extrair : morre primeiro, que talvez depois tenhas uma flôr na sepultura. Para o inferno a politiquerada e as suas rixas de peixeiras.» (CC(ns),III,124). De Sá Carneiro diria no dia das suas exéquias fúnebres, a 6 de Dezembro de 1980 : «Sá Carneiro foi uma forte personalidade (...) Coragem, autodomínio, rapidez de certeza nos lances, e uma capacidade rara de reservar ainda uma fracção grande de si para existir como homem onde não existia a política – tudo isso fez dele uma invulgar personalidade que seria sempre invulgar em qualquer campo em que actuasse.» (CC₃,182). Sobre Jorge Sampaio aquando da publicação de *Conta-Corrente* (nova série) III, o nosso autor fez questão de incluir uma nota de pé-de-página com a seguinte rectificação : «Jorge Sampaio tem hoje (Set.93) uma postura diferente, grave, responsabilizado. Por isso aceitei com prazer que se incluísse o meu nome na «Comissão de Honra» para um seu novo mandato na presidência da Câmara de Lisboa».

³⁹ A propósito do regozijo que a morte de Sá Carneiro provocou em certas hostes escreve Vergílio : «Claro que, se o morto fosse o Cunhal, a reacção seria a mesma. A política é assim. Que coisa asquerosa! Sacralizada agora, em substituição dos deuses, ela justifica todas as crueldades como quando se matavam infieis. Já não há mouros, mas há. Como os há-de haver sempre. Porque nós somos deuses e os outros, não o sendo, devem por isso exterminar-se. O inferno, ou seja, o diabo são esses outros» (CC₃,181).

⁴⁰ E esse receio de uma eventual ditadura comunista em Portugal adensou-se ainda mais na sequência de uma viagem de Vergílio Ferreira à então União Soviética em 1985 : «Rolámos no carro do Gilo em direcção a casa. E nos intervalos pontua-me a memória uma frase que alguém me disse em Moscovo : não deixem que o PC suba ao poder...» (CC₅, 532 – 2 Outubro 85).

várias vicissitudes da vida política portuguesa a partir de Abril de 1974.

Em qualquer caso, a única razão por que disse Vergílio da sua razão ao longo deste processo tem um nome inequívoco e sonoro: liberdade. E agora que o perigo «de que outros pensem por nós» está *disfarçado* (Maastrich, segundo Vergílio, apenas regulamenta o inevitável), cumpre - -nos administrar a liberdade que a Revolução nos trouxe até onde nos for possível.

Não tem nada que ver Vergílio, contudo, com a vida política enquanto intervenção sistemática e imediata. Vergílio foi, nesse aspecto, um anacoreta da política – pensou-a, pensando-se no recôndito da sua solitária posição. Nada da estridência fátua do fazer até aos políticos lhes estalar a cabeça daquela boa consciência. Em Vergílio o que encontramos é uma ética da acção, que é no agir que se é homem, uma ética do homem que se exprime no desejo incerto de orientar-se e não no desejo absolutista de *orientar*. Uma ética de acção que é rigorosamente o contrário de uma lei do activismo, tão do gosto dos políticos naquela sua solicitude de aplanar o futuro e impô-lo ao seu jeito. Uma lei do activismo que, não raro, se converte na «lei da bala». Para Vergílio, o homem apenas, cuja constitutiva liberdade bala nenhuma pode anular. É, de resto, por se reconhecer livre o homem que se inventou a «linguagem do tiro» (P.345).

2 – Vergílio Ferreira e a cultura portuguesa

Por causa da sua postura de radicalidade existencial não lhe foi fácil a Vergílio relacionar-se com as expressões mais visíveis, mas nem sempre mais autênticas, da vida

cultural portuguesa. Desde logo, porque o separava da grande maioria dos autores contemporâneos o recato próprio de quem se vive no «estrito de si» que é, segundo ele, a única maneira de ser profundo: «Desejo ardorosamente cortar com o meu país cultural» (EI₅,109). Entrincheirado na radicalidade fenomenológica do «eu», Vergílio tinha dificuldades óbvias na relação com uma cultura que, em definitiva, o que lhe apregoava era justamente o «outro» que mal cabia naquele seu reduto existencialmente preenchido pela ansiosa tarefa egológica do *simplesmente ser-se*. Vergílio tinha sérias dificuldades naquele desdobramento que era socialmente obrigado a fazer entre a parte profunda, obscura e misteriosa de si e a parte exterior, lidável e transacionável do «homem que escrevia livros». A Vergílio Ferreira que escrevia «para estar vivo (...) para ser» (CC₅,343) não era fácil entender aos que pareciam escrever exclusivamente para *ter* («literatura de consumo»), apostando sobretudo numa escrita «distractiva e desopilante» (CC₃,101). A via predominantemente exibicional da escrita que alimenta uma literatura em que o romance se esgota num estéril espectadorismo imediatista choca com aquela outra, a de Vergílio, de uma escrita profundamente suspirativa em que as «ideias emotivas» se não dão já pensadas mas, antes, dão, e muito, que pensar. A rasoira do comprazimento *voyeurista* da sociedade extrovertida e «unidimensionalizada» nivela por baixo uma literatura que se descaracteriza no afã da resposta pronta, sem «um projecto global» que a articule e que “integre todos os escritores mais recentes” (EI₅,107)⁴¹. O absoluto vivencial do presente provoca um efeito contagiante de aturdimiento. E nessa vivência absoluta do presente não há

⁴¹ «Sobre a literatura portuguesa actual (...) a única coisa que se me oferece dizer é que pela primeira vez, desde há 500 anos (...) não há um projecto global que integre todos os escritores mais recentes. Houve antes o neo --realismo, surrealismo e mesmo o existencialismo. Antes houve o presencismo. E antes o modernismo, e recuando cada vez mais, o simbolismo, realismo, romantismo e classicismo. Hoje o que há? Isto quer dizer alguma coisa.» (EI₅,107).

parcela do passado que caiba, a não ser uma, bem pequena, do mais recente. E, mesmo aí, «há Pessoa e basta». A cultura portuguesa compraz-se na continuação do *Orpheu*, mas sem nada adiantar para lhe contrapor. E a cultura faz-se de propostas que de nós projectem uma imagem para o futuro. E que imagem «a nossa para o futuro ? Se esse futuro tiver razão de se afirmar, nós não teremos imagem para lá da que herdámos e anexámos» (CC₅, 501. 17 Agosto 85). Neste apego obtuso ao presente, o desnorte e o arrivismo. Prova dessa cultura de restos é, segundo o nosso autor, a recente profusão de experiências no domínio do diarismo e que ele próprio mimoseia com expressões do género «ninharias diarísticas, resíduos, desperdícios» (CC(ns) IV,212)⁴². A este desnorte generalizado cobre-o o pós-modernismo que, na sua radical atipicidade, é bem o reflexo de nada se ter para propor. Enfim, só manifestações residuais, expressões de desfalecimento, de ocaso⁴³.

De resto, este diagnóstico de uma cultura asténica, desarticulada e residual não visa, em exclusivo, o que se passa em Portugal («mas que pensar da de outros países ?» - EI₅,107). É geral esta crise do homem, como vimos já e, numa «era do vazio», a cultura, ou a caricatura dela, alimenta-se não do «homem fundamental», mas do sucedâneo que dele se inventou. E exemplos há (e Vergílio aponta-os) de uma literatura narcísica, alinhada pelo gosto multitudinário que é o nível do umbigo, numa espécie de celebração hedonística do homem, sacralizando e absolutizando o que nele é apenas a parte animal, justamente aquela em que verdadeiramente homem não é⁴⁴.

⁴² «Aliás o diarismo está a pegar entre nós, como é próprio da tolice, que pega sempre» (CC(ns) IV, 210-3 Nov 92).

⁴³ 22 – Já anotámos a caracterização ácida que faz Vergílio do pós-modernismo : «É a hora dos restos, dos desperdícios, do lixo camarário» (P,149).

⁴⁴ – Referindo, por exemplo, a Lobo Antunes cuja linguagem a roçar a pornografia Vergílio denuncia, escreve em CC (ns)IV,210 : «O pagode esbarrigou-se de gozo por pôr ali em

Apesar, porém, do cinzentismo do actual panorama cultural português, a verdade é que Vergílio, não se revendo nomeadamente no patriotismo do «coitado do Torga» que «estava ali para se bater pelos destinos da pátria», nem no «saloísmo português» e na «sua pimponice» (CC (ns) IV,142) que se desunha por um lugar especial numa Terra que «tem o tamanho de uma laranja» ou numa Europa que «tem o de uma pevide», a verdade, dizíamos, é que Vergílio, já um pouco tarde, mas a tempo (segundo ele próprio, a 18 de Fevereiro de 1986), se sentia plenamente integrado «na totalização de uma cultura nacional», acatando inclusive a personalidade espiritual dessa mesma cultura e de que se via apenas como circunstancial instrumento⁴⁵.

2.1 – Vergílio Ferreira e os escritores portugueses

Fosse o nosso objectivo de índole literária, que não é, e todo um aturado estudo se nos imporia no sentido de verificar a posição de Vergílio no interior da *sociomatrix* do universo literário português: o que pensam dele os outros e o que dos outros pensa o próprio Vergílio. Não o podendo nem devendo fazer, uma coisa, porém, se impõe que façamos: recortar-lhe o perfil de escritor de ideias que para

letra de forma as caralhadas que só se diziam com os copos ou na casa das putas. E eu pensei : vais ter entradas de Lobo e saídas de Antunes». E em CC (ns) IV, 219, referindo-se-lhe, fala Vergílio em «mixordice» e da «prosa em lodaçal que nos deixa os pés atolados na lama.».

⁴⁵ – «Pela primeira vez admiti que na minha escala eu estava colaborando na possibilidade de que amanhã se dissesse que temos um passado literário e o mais. Pela primeira vez eu senti que tudo o que tenho feito se inscreve na totalização de uma cultura nacional, na continuidade do que constitui o meu país. Não sou eu, pois, que estou em causa, mas todas as gerações futuras que poderão amanhã voltar os olhos para o nosso tempo e perguntar-nos o que fizemos para que eles se possam pensar com uma literatura, uma tradição, um espírito. E simultaneamente pensei na distância que vai disso ao acto privado de escrever, às rivalidades sobre quem melhor ou pior se realiza nessa tarefa» (CC₁, 306-307).

si próprio reivindicava, num cotejo sumário com alguns dos escritores mais representativos do nosso panorama literário contemporâneo. Não que nos percamos em análises técnicas sobre as correntes estéticas em presença, nem isso se nos perdoaria, mas que possamos salientar a real originalidade vergiliana no contexto cultural do seu tempo. Não é os outros que interessa salientar mas o que deles pensa Vergílio e o que, nesse pensar, se nos dá do seu próprio pensar. Que, por exemplo, a José Régio de quem admirava não *tudo*, mas o *todo* da sua obra, censure o discursivismo de pendor moralista resulta não de que não pudesse ser Régio moralista, mas que o tenha querido ser no estrito domínio da sua arte, numa dimensão vivencial. E, como vimos já, a arte é amoral porque ela é o domínio do pulsar *livre* da alma (cf. *EI*₂,243). Critica-lhe, de resto, a Régio a tendência para se intrometer, perturbando o livre curso da sua obra, num jogo forçado de espelhos, em que nos violenta a ter que gramar a sua intrusa presença⁴⁶. Mas se um aparente *umbiguismo* na sua obra se evidencia, a verdadeira razão dessa aparência é no «confronto dele consigo» que a devemos procurar. Porque toda a obra de Régio «nos abre em profundidade e complexidade – em tragédia – a significação desse Outro que duplamente se define como *espelho* e como *ideal* – como a verdadeira imagem do que se *é* e implicitamente o absoluto do que se *deseja ser*» (*EI*₂,240).

Mesmo que a Régio lhe censure Vergílio a propensão para a determinabilidade de Deus e a simbologia tradicional com que positiviza a vivência do sagrado⁴⁷,

⁴⁶ «O pior da obra de Régio não é a obra mas *ele próprio*» (*EI*₂,240).

⁴⁷ Embora se creia que essa constelação experiencial que forma a matriz ancestral da religiosidade de José Régio não tenha afectado os traços essenciais do «homem religioso» que, como vimos, se não define pelas expressões clássicas da Religião. É Eduardo Lourenço que em *O Canto do Signo*, p.140, no-lo diz : «comparadas com o impulso que lhe adveio da imersão numa religiosidade doméstica, humanista e piedosamente revisitada nas mais comovidas páginas da *Confissão*, as formas históricas da Religião tradicional

admira-lhe sinceramente a dimensão *humana* da obra do autor de *Jacob e o Anjo*, por força, mais que tudo, do tom radical de uma *interrogação ontológica* que se não dirige tanto a Deus, como sobretudo ao que, no fundo de si, como Seu avatar indestrutivelmente se lhe impõe. Tendo-se confessado ao fim *um homem religioso*, Régio o que personifica é, antes de mais, uma «religiosidade ancestral» que, repercutindo embora vibrações esparsas de uma vivência de infância, assumida e existencialmente activa, se não dirige, contudo, a uma realidade transcendente, que nunca o problema se lhe terá posto assim⁴⁸, mas à realidade de si – que só como *homem religioso* se pode ser homem realmente. E de pouco importa que tenha sido «o fogo invisível do Absoluto» a servir-lhe de Deus ou que tenha sido Deus a servir-lhe de Absoluto – o que importa é que disso tenha tido absoluta necessidade. O que definitivamente importa é que o autor das *Encruzilhadas de Deus* se tenha vivido no absoluto de si, naquela tão característica palpitação agónica por uma redenção de que o Outro é promessa e ilusão. E é esta sintonia na radicalidade ontológica do interrogar, aquele tom abafado e imerso de um questionar das funduras da alma em aflição, muito para lá de um qualquer particularismo testemunhal, que une estes dois homens que, sem praticamente terem convivido pessoalmente (falaram-se uma única vez), se irmanam espiritualmente na questão fundamental – a do Homem. Valerá talvez a pena, a propósito, realçar que há dois critérios centrais em função dos quais se ordenam as preferências de Vergílio. A autores que ele diz *amar* liga-o a íntima vibração com a «fundamentalidade humana» que atravessa a sua obra (Malraux ou Raul Brandão), a autores

(...) pesarão pouco nos reflexos essenciais do 'homem religioso' que será José Régio, mas determinarão a simbologia e a forma sensível do seu encontro com o sagrado ou simplesmente Inominado».

⁴⁸ «Na realidade, José Régio nunca teve que escolher entre uma realidade concebida como imanente e outra à qual só a transcendência confere existência e sentido» (*Ibidem*, 141).

que apenas diz *admirar* aprecia-lhes sobretudo o génio artístico. A Régio liga-o, sem dúvida, essa profunda e trágica suspiração em busca de algo que à problematidade essencial do homem a possa desatar. Esta a fórmula que acerca de José Régio nos deixou Vergílio: «Sombra de um sonho nunca alcançado, eco da Transcendência em nós, furtiva beleza dos instantes máximos, o Outro é a única redenção de uma miséria que nada redime – excepto a ânsia ou a revolta de o alcançar. Essa a lição de Régio, que é a lição do Homem – assim mesmo com maiúscula, se mo consentem para a hipótese de os míopes o poderem ver.» (EI₂,245).

E a Jorge de Sena⁴⁹, por exemplo, compreende-lhe as suas investidas enfiadas pelo templo sagrado da cultura para chicotear zelosamente os que se comprazem na sua sistemática contrafacção: «se Jorge de Sena teve sempre razão na cólera, foi por ter razão no amor» (EI₄,172). E àquela atitude cruzadista de Sena entendeu-a Vergílio como resultado natural do seu amor acendrado pela arte enquanto «a expressão mais alta do homem» (Ib.). E, uma vez mais, se evidencia que é sempre em profundidade que a *empatia* com os outros artistas e pensadores se lhe impõe, mesmo que das profundezas do génio o que se nos diga nos fale sobretudo ao que nos está mais à superfície, como acontece com Eça e, em certa medida, em Pessoa (cf. CC₁,62). E desta ambígua ligação de Vergílio Ferreira às suas referências artísticas em Portugal, ora, por via do cérebro, a

⁴⁹ A Imprensa Nacional – Casa da Moeda publicou em 1984 *Correspondência Jorge de Sena – Vergílio Ferreira* com organização e notas de viúva de Jorge de Sena, Mécia de Sena e introdução do próprio Vergílio Ferreira. Na carta que Vergílio escreve a Sena a 7 de Agosto de 1965 encontramos os aspectos mais salientes da personalidade indomável e multifacetada de Jorge de Sena, e que são, afinal, os motivos da sincera admiração que lhe dedicava. Apesar da «às vezes excusada mas ardente afirmação da sua superioridade intelectual» como acentua Eduardo Lourenço em *O Canto do Signo*, p.172 que, em tom de sincera admiração pela cintilância do seu espírito lhe chama o «Savonarola da nossa cultura (...) e que por isso mesmo irrita ou fere a sempre sensível epiderme lusiada, coitada».

de uma *admiração* pelo estilo e pelo génio, ora, por via do coração, a de um *amor*, qual chispa provinda do *acorde* íntimo de vibração entre duas almas, avultam figuras como as de Eça, Pessoa ou Cesário Verde, no primeiro caso, ou as de Raul Brandão, António Nobre ou Ramos Rosa, no segundo. Se àqueles se sente unido pela impressividade do estilo, a estes é uma espécie de encontro a uni-lo, como se dentro de si se desse um acerto de sangue, uma ressonância plena de uma voz imperativa. É o que acontece em relação a Raul Brandão. A voz aflita e desalinhada em relação à estrutura protocolar do romance bem arrumado do realismo naturalista que o autor de *Húmus* protagonizou estava aí, mas o peso esmagador do magistério queirosiano não deixava que se ouvisse. Mas acaba sempre por ouvir-se aquilo de que se está *à escuta*. E Vergílio, que se não realizava na plenitude da sua arte na articulação mecanicista e no espectadorismo burguês do realismo naturalista, pôde encontrar em Raul Brandão⁵⁰ o anúncio da temática existencial, e o prenúncio da desconstrução daquela arquitectura da segurança e da ordem tão característica do estilo que com Eça se nos impusera: «só de facto descobri Raul Brandão quando o redescobri» (*EI*₂,215). E foi por estar já nele o que procurava, que pôde, no reencontro de Raul Brandão, reconhecer-se a si próprio. Ao desígnio cartesiano de arrumação e segurança que informava o universo *estável* de Eça opôs Raul Brandão o sentimento *apavorado* face à irrupção do «eu» investido de uma divindade vicariante que lhe pontilhava o universo de um estremecimento instável, polarizado pelo «ridículo» e pelo «sonho» (cf. *EI*₂,180). Raul Brandão vibrou sinceramente face à crueza da realidade humana que se esconde, quantas

⁵⁰ «Raul Brandão era da nossa família, mas nós não o sabíamos. Parente imprevistamente descoberto num recanto da província, foi só depois que a sua voz se esclareceu numa procura europeia que, através dela, a essa voz nós a reconhecemos ainda nossa» (*EI*₂,215). Foi preciso, como se vê, que primeiro nos chegasse de fora o eco do Existencialismo para depois verificarmos que já antes, cá dentro alguém (Raul Brandão) no-lo propusera de forma tão nossa.

vezes, sob o aparato protocolar dos acontecimentos ou, mais artificialmente, da História. E nesta distância entre a magnificência do anúncio e a miséria da vivência, encontrou Brandão a grandeza única de viver. Em Eça, à grandiosidade do artifício justificava-a o primado da firmeza da verdade burguesa, à volta da qual tudo gravitava. É um clima eminentemente sensorial⁵¹ o que se respira no universo representativo do autor de *Os Maias* – é no plano óbvio do sentimento que o espectáculo do humano se desenrola. A própria *ironia*, tipicamente queirosiana, resulta desse gosto, algo perverso, que encontra o autor de *ausentar-se*, de pôr-se de lado a observar a teia mecânica de um mundo tecido a cordel e em que os elementos se sobrepõem e se entrelaçam em paródia de superfície. Tudo se passa a um nível físico. Raul Brandão, pelo contrário, não derivou para essa *imparcialidade* que aquela ironia implica, mas mergulhou em pleno na vida. Que o tenha feito num registo marcadamente individualista não retira a essa exibição que faz de si o risco de nada de si recusar (cf. *EI*₂,181). É *metafísico* o nível em que Brandão grita e geme no desalinho de si. Um desalinho que se reflecte naturalmente na identificativa caoticidade do seu estilo literário, já que no imprevisto do suspiro da alma se inclui a errância da palavra que tenta dizê-lo, num fluxo incessantemente aspirativo a que o rasto da Transcendência perdida obriga⁵².

⁵¹ «A prosa de Eça, realizada ao nível sensório, *físico*, caracteriza-se essencialmente pela associação mecanicista dos elementos, nitidamente recortados pela sua sobreposição como numa conta de somar; a de Raul Brandão, realizada ao nível *metafísico*, define-se pelo que transcende esses elementos, pelo fluido que os trespassa e em que eles se dissolvem» (*EI*₂,224).

⁵² É de notar, porém, que a desordem de Brandão é desordem – desordem, ou seja, uma desordem que o é na naturalidade de sê-lo, em contraponto, com a desordem de Robbe-Grillet que o é na ordenação artificiosa que àquela objectiviza. Em Grillet a desordem como anti-valor enquanto que em Raul Brandão essa desordem representa o valor da vida que se manifesta em ondas de imprevisibilidade. Eis o que escreve Vergílio: «Mas frisemos desde já que a ‘desordem’ num livro de Grillet – incontestado mestre do ‘novo

Esta matriz descodificada e desembaraçada das rígidas obrigações estilísticas não pôde deixar de alguma influência exercer sobre Vergílio Ferreira, de resto, assumida com franqueza pelo próprio (cf. *EI*₂,224). O primado das «ideias emotivas» sobre as «ideias mentais» impregnou de fundamentalidade as suas obras, de modo que as misérias humanas são erigidas a uma dignidade paradigmática do humano e não objecto de um comprazimento, quase perverso, que neles se detivesse. A miséria, qual trasfundo, realça a grandeza que, *apesar* de tudo, no homem se deixa ver⁵³.

A dilaceração provocada pela dúvida acerca da existência de Deus amainou-se-lhe com a invenção de um substituto à altura da sua aflição: a vida. E aqui toda uma absoluta centralidade do «eu», num alarmado desassossego que o faz gemer e rejubilar numa confusa consciência de si. Mas todo ele se centra no que nele é o centro de tudo – a vida. E nesta densificação vivencial da vida como milagre e como privilégio dilui-se-lhe a própria objectividade nadificante da morte. No ardor da vivência do «eu» em sobressalto e em incessante interrogação, a morte surge constante no «círculo de todo o seu questionar» (*EI*₄,274). Como acontece sobretudo em *Húmus*, obra em que a problemática existencial se adensa particularmente. A morte, porém, não se pode dizer que seja uma obsessão em Brandão – ela constitui, mais que tudo, o motivo, o pretexto, para o aprofundamento reflexivo e vivencial da própria vida⁵⁴. Como não haveria de reconhecer-se Vergílio Ferreira neste esforço do autor de *Os Pescadores* de incluir no

romance’ – é uma desordem ordenada; e que em Raul Brandão é uma desordem assumida finalmente como tal» (*EI*₄,277).

⁵³ «Seria absurdo supor-se que Raul Brandão ama os pobres na sua condição de miséria. Amos na sua condição de homens, revelada em grandeza *apesar* da miséria» (*EI*₂,187).

⁵⁴ «A morte, porém, não surge em Raul Brandão como um motivo ‘mórbido’ da sua meditação, como no existencialismo, aliás, em que se há *mortos* não há rigorosamente *cadáveres* : ela ergue-se apenas como motivo contrastante para uma reflexão sobre a vida» (*EI*₄,274).

primado absoluto da vida o escândalo da morte? A gratuidade miraculosa da vida como que realça, por contraste, a inautenticidade da morte. E não que possa ser real a morte como o é para aqueles que passaram pela vida como se mortos fossem, aqueles que «morrem sem terem reparado que existiram» (*Os Pobres*). Mas esta intensidade consciencial do milagre da vida acarreta consigo o tributo dilacerante de lhe não *sabermos* o bastante o sentido – faltanos a indiscutibilidade de uma ética que nos guie, falta-nos a certeza de que valores que tão espontaneamente reconhecemos como da esfera do humano, como a honra ou o dever, «têm forças para se (nos) imporem». E custa terrivelmente uma vida assim sem uma Transcendência e mina-nos «a saudade de um carrasco que na sua tirania nos faça existir, (...) a saudade do escravo hegeliano que em face do ‘senhor’ se reconquista em individualidade» (*EL*₂,207-208). Mas o que mais custa é que se tenha que sofrer com essa mistificação da vida, que uma consciência nos obsidie e continuemos a debater-nos com o dever de não cedermos ao instinto – o que custa é esta coisa de viver não vivendo. Mas o instinto é para o autor da *Morte do Palhaço* «uma regra de animalidade» como transparece no próprio desespero que àquele reclamava. E é assim que, à hora do fim, a ternura toma o lugar do instinto que o incendiara no protesto: «compreendi que a ternura era o melhor da vida».

Não podendo deter-nos mais na singularidade do anúncio de um novo mundo que inegavelmente constitui a obra de Raul Brandão, anotemos apenas que, apesar da sua escassa cultura filosófica a que a sua condição de militar não seria por certo alheia, ele pôde ser, no rasto luminoso de Dostoievski, «o primeiro ficcionista de ‘ideias’» em Portugal, dando-nos também «o primeiro esboço» do «romance-problema», como prefere chamar-lhe Vergílio Ferreira.

A partir, pois, da atmosfera metafísica do mundo de Raul Brandão, da violência divina de um «eu» inesperado e súbito, da subjectivização absoluta do mistério da vida, da «louca saudade» de uma Transcendência que à vida ordene, do grito que, atravessando toda a obra, nos atravessa a nós de inquietação, fácil é entender o parentesco espiritual destes dois homens e que assenta na vivência incondicionada da radical problematicidade do homem. Não tanto um mestre, porém, como sobretudo «um parente a anexar» (*EI*₃,119) foi o que nele viu Vergílio Ferreira.

Ora se a Raul Brandão foi o homem «metafísico» que verdadeiramente interessou e isso mesmo foi o que nele a Vergílio despertou interesse e sedução, já Eça de Queirós a quem o nosso autor admira o génio e reconhece, no plano estilístico, o magistério («Eça foi quase a minha juventude» –*CC*₁,62), foi pelo *indivíduo*, reificado na constância das suas manifestações externas, que verdadeiramente se interessou. Eça diverte-se em divertir (melhor, *di-verter*), isto é, em manter-se fora do *fundamento* que é ao que tudo do homem deveria *con - -verter-se*⁵⁵. A dimensão metafísica simplesmente não existe no mundo queirosiano, já que toda a narrativa a constrói a partir da *narratividade* do humano, isto é, a partir do que do homem é apenas a parte exterior e que se caracteriza pela sua real verificabilidade. A estabilidade do seu mundo assenta na suficiência logoica de uma razão que se limita a conferir o que de antemão prefixara e garantira. Daí aquela superficialidade ridente que caracteriza esse mundo modelado pelo ideal de um certo umbilicalismo burguês. Nada de melancolia grave que remeta para a zona da inquietação radical do existir. Ora esse zelo em afastar dos ambientes quaisquer resquícios de melancolia e que se traduz na total ausência de sinais de aflição existencial nos

⁵⁵ «Não se relê um livro de Eça pela ‘história’ mas pela escrita e poder evocativo de ambientes ou personagens que nos encantam, empolgam, divertem» (*EI*₃,48).

personagens obedece à preocupação em garantir a aparência de um «mundo sólido e confiante», um mundo assente na pura «neutralidade de uma verdade fundamental» (EI₁,120). O homem de Eça, esse «extraordinário romancista» (EI₃,123), caracteriza-se por um ostensivo indiferentismo metafísico e, opostamente, por um orgânico superficialismo – comer, rir e amar é o que ele se entretém sobretudo a fazer⁵⁶. Entreter-se, de resto, é o fim que, mais que tudo, se procura e que «o riso boémio» e «a alegria burguesa» tão paradigmaticamente reflectem. O tédio, só se for o «de quem tudo tem, o fastio da abundância» (EI₂,43). No universo queirosiano tudo está arrumado numa mecânica festiva e cómica do imediato – não que aí se seja ou sequer se esteja, mas tão-só o *modo* como se está. Brilhante Eça na descrição do artifício social em que o mistério do existir pessoal se abafa? Sem dúvida. Ele foi aí mestre insuperável. Ele foi de imbatível perspicácia na observação das coisas dos homens de que se abastece o individualismo burguês e cuja manifestação, no plano psicológico, se dá dentro de uma matriz behaviorista em que o circunstancialismo externo tem força estruturante e determinativa. Ele via melhor que ninguém o que, ao tempo, era suposto toda a gente ver. Mas, justamente por isso, segundo Vergílio, ele «via mal», sem dúvida, «porque só via o que se via bem» (EI₃,199). Eça, o grande mestre na arte de «encantar», de «empolgar» e de «divertir», mas se isso é mais que razão para Vergílio o *admirar* não é, porém, razão que chegue para o *amar*. Que no amor é essa misteriosa sintonia cordial que acontece entre as respectivas instâncias da

⁵⁶ «O tipo ideal do homem queirosiano é assim o *bon-vivant*, assente numa boa fortuna, fruindo os prazeres da vida, rindo em compostura, esgotando a aventura numa agradável boémia» (EI₃,202). E em EI₂,43 dá Vergílio um impressionante quadro do mundo individualista de Eça : «Nas obras de um Eça passa-se a vida a comer e a amar, em reuniões mundanas, e a morte afugenta-se para não estragar a festa».

fundamentalidade existencial, a sede da espontaneidade e indiscutibilidade, e que Vergílio reiteradamente designou como o «equilíbrio interior». O mundo queirosiano instala-se maciçamente na «atitude natural» e aí se esgota numa paródia auto-contemplativa, na embriaguez vivencial da circunstância. Eça aos seus personagens ocupa-os na tarefa *única* da conformação ao estereótipo social – e aí as razões todas de um optimismo fácil e epidérmico. A esse mundo em que Eça se instala e nele paira para dele se rir e com ele se divertir, prefere, porém, Vergílio *suspendê-lo* e firmar-se no chão fundamental do *homem*, feito não de solidez e confiança, mas, bem pelo contrário, de desvalimento e de inquietação interrogativa.

E se ao cómico de Eça lhe sublinha Vergílio o teor situacional e concreto, já ao de Pessoa lhe anota o pendor abstractizante – aquele «um cómico de *estar*», este um cómico «de ser» (*EI*₃,204). Enquanto que, porém, o cómico em Eça se fixava na situação e aí se objectivava numa transitividade contemplativa a que o *modelo* ficava imune, o de Pessoa «era um cómico niilista em que o próprio autor era envolvido» (*EI*₃,203).

E chegados a Fernando Pessoa, «um dos maiores poetas mundiais do nosso século XX» (*EI*₃,196) e tão grande que «não saímos ainda (...) de um aflitivo epigonismo» (*EI*₃,119), registemos o que se nos afigura ser o tom ambíguo, dúplice até, da difícil relação de Vergílio com o autor de *Mensagem*: reconhece-lhe a indiscutível grandeza (o maior de todos) mas incomoda-o o seu «intelectualismo» acrobático. O que parece irritar Vergílio é que Pessoa é tão grande, tão grande, que bem poderia sê-lo um pouco *mais a fundo*. É grave e importante o que diz Pessoa no seu «questionar metafísico», mas é *grave* que isso diga dissolvendo numa ironia quase circense a razão vital de isso dizer. Não que não haja em Pessoa essa «razão grave» que atravessa a sua poesia de uma «invisível verticalidade» (*EI*₂,241) e que, por isso, a torna grande e única, mas

porque, no saldo final, o que em profundidade se anunciara se esfuma e esvai num horizontalismo superficial. É como se um efeito fatal de centrifugidade que, por via de um discurso narcísico que se compraz na desarticulação do próprio homem, nos instalasse nesse estranho clima de inconsequência e *fingimento*. A própria heteronomia pessoana atribui-a Vergílio a uma assumida vacuidade axiológica do homem: o significado que têm esses seus heterónimos «deve ser o de que o homem o não tem» (*EL*₃,205). À falta de homem que nos valha, valha-nos a suprema glória de bailarmos suspensos sobre o abismo desse nosso vazio. E este comprazimento niilista é que devora o «espaço vital» que à vivência da tragédia humana possibilitasse. Exactamente o espaço a que Vergílio, ao contrário de Pessoa, se agarra obstinadamente. Ambos reconhecem o absurdo da vida humana: Vergílio vive-o e *sofre-o*, Pessoa ri-se e troça dele, anulando-lhe a *vivencialidade*. E fá-lo Pessoa enrolando-se na casca do discurso que cumpre, nesse seu desdobramento auto-consumptivo, uma espécie de sina fatal de pela palavra acentuar apenas o vazio que o impele a tecê-lo. No esvaimento inautêntico de si que um dizer por dizer significa, afirma a própria «desarticulação do homem», que só no pressuposto do valor do homem se ancora a razão mesma de dizer⁵⁷. Em relação a Fernando Pessoa poder-se-á

⁵⁷ Vale a pena anotar o que escreve Vergílio Ferreira a este propósito em *EL*₃, 214-215 : «Reflectir que a própria linguagem se dobra hoje sobre si para reconhecer a situação paradoxal de que discutimos a viabilidade da palavra, servindo-nos da palavra, reflectir sobre isso é já dar a medida da tábua-rasa que para tudo metodologicamente descobrimos. Ora Pessoa é para nós um dos profetas de tal situação. Ele afirma, com efeito, a impossível plenitude do *ser* e do *saber* (...); ele afirma a desarticulação do homem com a perda da autenticidade de si; ele põe em causa uma ordenação viável do discurso, a viabilidade da razão (...); ele conhece e acentua o questionar metafísico, ‘a noção da gravidade e do mistério da Vida’; ele dá entre nós os moldes dessa ironia corrosiva e *descarada* que tudo dissolve e exprime a seu modo um negativismo radical; ele quebra a espontaneidade de tudo o que supúnhamos espontâneo, ou seja indiscutível; ele estabelece, enfim, e já num campo especificamente literário, a estrutura de toda a nossa poesia moderna, anunciando ainda lateralmente (...) esse drama sem enredo nem desfecho,

dizer que Vergílio tinha com ele umas contas a acertar. Sobre a sua grandeza nada a opor – ele é «grande» e a sua rara grandeza está lavrada em pública e definitiva escritura. Ele, aliás, fora para si, em determinada fase da vida, uma «quase obsessão». Mas arrumado o assunto da grandeza, questiona-lhe Vergílio a substância da originalidade interrogando-se em que medida não será ela «muitíssimas vezes um arranjo curioso de banalidades?» E eis-nos no já insinuado contorcionismo discursivo em que o objectivo não é tanto o que de *significado* se possa entrever como sobretudo o que do *significante* se possa fazer. E se com o que se diz é sobretudo um modo de dizer que se faz, é bem pouco o que nesse fazer se diz, porque o arranjo engenhoso das palavras faz-se quase sempre do vazio delas e não da emoção que as vivifica. Essa volúpia das palavras centrada no modo esdrúxulo de ordená-las sugere uma grandeza sobretudo em superfície – que se pode ser grande até no *modo* como se é pequeno (que não é o caso de Pessoa). A Pessoa denuncia-lhe Vergílio essa propensão para o auto-comprazimento no puro jogo de dizer, como num chapinar grácil de criança que se diverte à beira-mar. Decerto que algo se tem que dizer nesse modo de dizer, mas isso que se diz é só *em modo* que se diz «e não *em si* com o quanto necessário à sua manifestação» (CC₁,62). E é por isso que, segundo Vergílio, Pessoa se presta tanto à imitação – o que não é fácil acontecer «com uma originalidade de fundo» (*Ib.*)⁵⁸. Como se um certo pendor violentador das «coisas e

a mutilação que o moderno romance ou o moderno teatro a si mesmos se impuseram com a eliminação dos múltiplos elementos que definiram o romance e o teatro tradicionais».

⁵⁸-Num assomo de zelo justicioso Vergílio no seu *Diário* (15 Dezembro 69) resolveu «revisitar» Eça e Pessoa e com este último sobretudo resolver um problema de há muito pendente – o da sua originalidade. Eis o que escreveu Vergílio : «Dois autores eu gostaria de rever – de ‘revisitar’ Eça e Pessoa. Seria mesmo interessante um estudo de confronto. Eça foi quase a minha juventude; Pessoa, mais tarde, a minha quase obsessão. Sobre tudo a este homem gostaria de lhe dar uma grande volta. Defrontá-lo. Arrumar uma surda questão que trago há anos com ele. É um ‘grande’. Um dos nossos raros ‘grandes’. Mas depois de lhe escriturar a grandeza, gostaria de arrumar este problema : em que medida a sua originalidade não é muitíssimas vezes um arranjo curioso de banalidades ? Dizer, por exemplo, ‘os olhos que têm o sono que não tenho’ é dizer que se tem sono e se não pode

situações mais simples» para as expôr, no seu desamparo, ao riso que o imprevisto disso suscita lhe desse a Pessoa um ar *trocista*, de um certo desrespeito ontológico. Naquele seu jeito de tudo decompor e «desunir», até as situações da vida que são graves perdem às suas mãos a «seriedade»⁵⁹. E a seriedade das coisas ou situações está no que delas em nós se repercute em emoção e sentimento, ou seja, a sua «gravidade» está em que o ser delas nos *interessa* por nelas algo de nós verdadeiramente se implicar.

É, aliás, cremos bem, a esta «gravidade» que alude Vergílio quando a atribui à poesia de Herberto Helder a quem admira «a invejável firmeza em ter saltado fora da publicidade e ter realizado a sua obra no circuito fechado de pouca conveniência». Vergílio vai mesmo ao ponto de, em conversa com H.Helder, contrapor a «gravidade» da poesia deste «a uma certa palhacice do nosso papa surrealista». É a tal originalidade pessoana mais à base da *maneira* de dizer do que tendo por base o que *realmente* se disse, facto que, como vimos, favorece a imitação e até a contrafacção⁶⁰. Não

dormir; dizer ‘se te queres matar, porque te não queres matar’ é dizer ‘se te queres matar, porque não te matas?’ ou ‘porque dizes querer, se na verdade não queres?’; dizer ‘eu era feliz e ninguém estava morto’ é dizer ‘eu era feliz e não tinha mortos na memória’ ou ‘não sabia da morte de ninguém’, etc., etc. Decerto, a *maneira* também é *conteúdo*; mas é um conteúdo *em maneira* e não *em si* com o quanto necessário à sua manifestação. E de tal modo isto é maneira, que é extraordinariamente imitável (e imitado) – o que (cont).

41 (cont.) -não pode acontecer com uma originalidade de fundo. Dá brilho, *panache*, rasgo. Aliás, repito, seria interessante um confronto sistemático de Pessoa com Eça, de quem ele disse muito mal e em cujos bolsos meteu às vezes a mão. Por exemplo, é citada até á náusea a frase de Pessoa ‘a minha pátria é a língua portuguesa’. Mas isto está na carta IV do *Fradique*: ‘Na língua verdadeiramente reside a nacionalidade’» CC₁,62.

⁵⁹-«As graves questões da vida pode Pessoa propô-las, quando as propõe, sem o risco de ‘sentimentalidade’ porque a cabriola com que as propõe lhes retira a ‘seriedade’. Pessoa desune as coisas e situações mais simples, dando sempre uma volta imprevista quando avança para elas. O que é frequente é não dizer nada de novo, excepto no que há de imprevisto e desmultiplicado na maneira de dizer». (*Ib.*).

⁶⁰ No dia 21 de Agosto de 1992 Vergílio Ferreira almoçou com António Magalhães e Herberto Helder, tendo feito um passeio pós-prandial pela mata em amena «cavaqueira». E foi neste ambiente que Vergílio se referiu à poesia de H. Helder em contraponto com a de Pessoa: «Quando lhe anotei a sua gravidade, ousei contrapô-la a uma certa palhacice do nosso papa surrealista. Herberto não concordou. Mas eu lembrei-lhe o espalhafato com

admira, por isso, que tanto apreço tenha Vergílio pela poesia *elementar* de Eugénio de Andrade, uma poesia «em que os quatro velhos elementos de Empédocles regressam ao que foi o primeiro e único em Tales» (EI₂,249). Agrada-lhe sobretudo essa busca principal, essa vastidão essencial do elemento da *água* em que os demais elementos se convertem. Como se uma ubiquidade inundante da *água* significasse uma espécie de essencial indeterminabilidade do real. Como se na imensidão talássica se tecesse, em ondas de infinito, o misterioso excesso que nos constitui e à volta do qual toda a sua inquietação girou sem descanso.

Como apreço, e muito, mostra por esse «poeta do elementar» que é António Ramos Rosa que, sendo-o, «não o é nunca do elementarismo e toda a festa do mundo se acende na sua humildade» (EI₄,282). E que é o elementar senão a *simplicidade* de ser homem, que é sê-lo no imediato do que se é, ou seja, «na terra da sua condição»?

Em ambos, o respeito humilde pela condição do ser sem a presunção de a esse ser se lhes pôr quaisquer condições. É esse *sistema* de águas profundas que a Vergílio agrada mais que tudo nestes dois poetas portugueses.

A Fernando Pessoa tem-no, contudo, Vergílio na conta de membro da família existencialista na companhia precisamente de Herberto Helder e Almeida Faria, entre os mais novos, e Antero e Raul Brandão, de entre os mais velhos (cf. EI₂,24), mas parece claro algo nele lhe ter *descaído*. Mantendo-lhe o parentesco, que não nega, parece ter-se-lhe arrefecido o amor de outros tempos. Continua a admirar-lhe a grandeza (a «inteligência» e o desprendimento com a «famosa arca» com «praticamente tudo» que escrevera), mas o seu amor volta-se mais até para um António Nobre⁶¹, apesar de à grandeza de Pessoa a *saber*

que ele continua a palhaçar em provocação de certas fotografias que já fazem dó. E ele aí calou-se.» (CC (ns) IV,163).

⁶¹ «Os grandes homens podem falar da infância nas suas memórias que nem por isso ficam menores : o que há de débil nessa infância ilumina-se e transcende-se no que há de grande

incomparável: «Fernando Pessoa é indubitavelmente superior a um António Nobre: quantos de nós não *amamos* mais este do que aquele?» (EI₁,64). Há, em qualquer caso, uma nota essencial que determina aquele parentesco existencialista de Fernando Pessoa – é que ele *sofreu*. E essa é a chancela de autenticidade de Pessoa e da qual os seus festivos epígonos se esquecem (cf. EI₂,241). A desestruturação niilista das ideias não foi nele, decerto, puro exercício. Ele doeu-se no riso com que riu «de todas as ideias». Como se no riso a que se deu ele sofresse isso mesmo: ter que rir. E nesse rir foi de si próprio que riu: e *ai sofreu*, que ninguém ri de si mesmo sem que lhe doa. Por ser porém, imediatamente inapreensível essa razão grave de rir é que tantos se entretêm alegremente a imitá-lo – que rir *assim* não custa (cf. EI₃, 118-119)⁶². Mas o que seguramente lhe fez amainar a Vergílio aquele seu obsessivo entusiasmo por Fernando Pessoa foi o que neste é claramente o domínio de um registo estritamente *mental* da sua poesia, que se equilibra nos estreitos limites da *denotação*, bem ao contrário da de Camões que «transcende os sinais que no-la dizem» (EI₃,206) e que se nos amplia em ressonância conotativa. Enquanto que o *pathos lusitanus* se exprime em rigor e em sentimento em Camões, em Pessoa é o *logos*, filtrado da emoção que lhe evite o contágio da equivocidade, que nos desenha, em riscos geométricos, o vazio que nos espera. Mas uma ambição impossível de

na sua obra» (EI₁,241). E na *Correspondência Jorge Sena – Vergílio Ferreira*, pág.69 escreve Vergílio : « Coitado do António Nobre. Atinge-me profundamente o indizível do dizível da ‘ideia-arte’; mas há o indizível do verdadeiramente indizível e o Nobre soube-o revelar como ninguém. Diga bem do Nobre! Ele é um dos *bem meus* poetas.».

⁶² «Hoje toda a gente quer ‘inventar’ e desarticula-se em habilidades de circo. Ora prosa, depois da do Eça, só houve a de Raul Brandão e a de Pessoa – falo mesmo do poeta. É a de Pessoa que se peneira em toda a gente que à força quer ser bem moderna. Eça articula um mundo mecanista e sensorial. Raul Brandão transfigura-o numa névoa metafísica. Pessoa desarticula-o em contradição, rindo não de situações mas de todas as coisas.» (CC₁,63).

homem traçada assim em tons de um tão rígido rigorismo formal impõe-se-nos perigosamente como um paradoxo indiscutível – não vale a pena sequer contestá-lo. Que é o que faz Vergílio em relação ao absurdo que o cerca mas a que não cede. Na inviabilidade *indiscutível* de se ser homem na sua plena condição, *distrain-se* Pessoa com invenções múltiplas dele e que àquela impossibilidade confirmem: os heterónimos são a expressão irónica da inviabilidade de alguém ser homem realmente. Mas é preciso sê-lo até que mais sê-lo se não possa – contrapõe Vergílio. É esta contenção da «sentimentalidade» que faz de Pessoa simultaneamente «o grande poeta do pensar e o grande poeta da dúvida ou do cepticismo» (*EI*₄, 211-212). Sabendo-lhe contudo a mania de se considerar acima de Camões, faz Vergílio questão em colocá-lo no seu devido sítio: grande sem dúvida, Pessoa; mas na grandeza de Camões é toda a grandeza histórica de um povo que se reflecte. Em Camões há a dimensão da «legenda» e da «exemplaridade» que transsubstancializa a sua realidade pessoal, mesmo que aparentada em Petrarca (cf. *EI*₄,210), e no-la converte em sinal *existencial* de uma história e de um destino colectivos. Não é essa a dimensão representativa da arte de Pessoa. Sê-lo-á do que de universal se reveja no clima fantasmático do vazio dum mundo cada vez mais do avesso. Talvez por isso, a sua grandeza se tenha imposto tão impressivamente por todo o lado. E aí a sua superior qualidade poética, se calhar mesmo em relação a Camões, muito embora se tenha que esperar que uma distância temporal de séculos possibilite aos vindouros ângulo de visão adequado à avaliação do que nele tenha ao tempo resistido⁶³. O que importa, porém, salientar é, sem dúvida, o

⁶³ Seja-nos a este propósito da grandeza de Camões e de Pessoa permitido transcrever o texto que se segue, escrito por Vergílio a 15 de Outubro de 1992 e incluído no seu *Diário* : «Vai pôr-se ou já se pôs o Pessoa nos Jerónimos ao pé de Camões – já falei disto ? Quero deixar registado o meu protesto e não há mal portanto em repetir-me. Pessoa ao pé de Camões. Aliás é possível que se diga Camões ao pé de Pessoa. Assim se sancionou a sua petulância de sugerir-se um supra. Não discuto a qualidade poética de Pessoa ao pé de de

tom reverencial da homenagem de Vergílio à dimensão épica da figura *nacional* de Camões que fixou na sua arte sublime o paradigma exaltatório da nossa excepcionalidade como povo. Ainda que essa excepcionalidade tenha em nós sido excepção. E essa dimensão simbólica de Camões que, assim, se nos confunde com a sua obra, não é susceptível de ser rivalizada por nenhum outro poeta, por mais universal que seja o seu eco.

Se Eça nos fala dos *homens* e das suas coisas, Pessoa é do *homem* que fala até o reduzir «à sua condição paradoxal». Mas Camões ordena-se em função da paixão amorosa, elevada, contudo, ao valor de paradigma de todo um destino humano (cf. *EI*₃, 206-207). Mas raramente esse Amor se lhe dá em círculo plenamente unificante, desde a sua mais elementar manifestação até ao máximo da sua transfiguração na transcendência divina, um pouco à maneira da «escala platónica»⁶⁴ (cf. *EI*₄,208). A esse Amor

Camões, que de todo o modo me parece superior, sendo que, em todo o caso, este problema fica adiado para daqui a duzentos anos. Há todavia um pequeno pormenor que não tem discussão e é o de que só Camões sublimou na sua arte o único momento da História em que fomos gente e estivemos na parte mais avançada da cultura europeia. Sob este aspecto Camões ainda pode emparelhar-se com qualquer outro poeta, por mais aceite que ele seja universalmente. Porque foi isto que aconteceu com Pessoa. Somos muito ciosos da nossa importância como povo que a não tem ou julga que julgam que não. E tendo Pessoa sido aceite pelo mundo culto, ficámos doidos de contentamento. Logo toca de lhe pôr o cadáver ao pé dos supostos ossos de Camões porque não tínhamos melhor lugar para ele. Mas o lugar dele não era ali. Estava lá Camões; e o espaço da sua glória e legenda e exemplaridade não podem suportar que lho ocupe seja quem for, nascido ou por nascer. Pessoa não é dali. É de onde, grande como se quiser e é, seja em grandeza o que não nos representa em dimensão histórica e destino nacional. Desculpem.» (*CC*₅,535).

⁶⁴ Sobre a questão do platonismo de Camões anotemos o que sobre o assunto pensam quer o próprio Vergílio Ferreira quer alguém que a Camões dedicou alguns dos mais profundos e criativos estudos, Jorge de Sena. Escreve Vergílio : «Em Camões o platonismo é menos uma doutrina do que uma atitude, um modo de estar em poesia» (*EI*₄,210); E em *EI*₄,217 : «Valerá a pena determo-nos ainda um pouco nos ‘Autos’ canonianos ? Antes de mais, eles inclinam-se para um teatro tradicional e isso lhes confere (...) um carácter de jogo, de divertimento, de um certo desprendimento ou distanciação, que de algum modo não *comprometem* o seu autor, situando-o aquém do motivo deles. E é em função disso que teremos de entender, por exemplo, a já referida desvalorização do platonismo, ou seja, da doutrina que, adaptada e adoptada pela filosofia cristã, representa o espaço respirável do mais profundo sentir do poeta, sobretudo à hora das ‘Sobre os rios que vão’, ou seja, à

que se esvai em acontecimentos tingidos pela amargura e pelas queixas incessantes e que, de algum modo, se reedita no secreto prazer dessa amargura, salda-o a negativa «do jogo ou do sorriso em que o poeta se desdobra entre aquele que sofre e aquele que se vê sofrer, instalando no distanciamento a indiferença e a ironia» (EI₄,218). Mas essa separação de si que no jogo irónico se implica não é porque de si queira separar-se, como se de uma auto-mistificação se tratasse. Essa aparente «insinceridade», porém, reflecte não que ele se compraza artificialmente na negação mas, mais propriamente, que ele exprime naturalmente um tempo que nega – e aí a sua sinceridade. Ele exprime-se na fidelidade à sua condição de homem que o é não num clima medieval de uma totalização de si, mas como ser que se experimenta existencialmente cindido, dividido (cf. EI₄,219). E este um elemento mais de uma proximidade afectiva com o nosso tempo: «E esta é ainda uma forma de se aproximar de nós (Ib.)». Ainda não é o absurdo em que Vergílio viria a abundar e que já o *Quod Nihil Scitur* de Francisco Sanches renunciara. Mas é já do que se nos há-de dar, em dolorosa e absurda desunião até ao sufoco, de luminoso e madrugador anúncio. No que foi em Camões necessidade de com o riso cobrir e mediar essa distância de si a si algo do que o homem de hoje é em estranheza e pulverização se antecipava já. Daí que ele esteja, segundo Vergílio, «no limiar da modernidade, ou seja, da desunião» (Ib.). Camões incarna para Vergílio o paradigma humano da própria

hora do fim». E em *Correspondência*, em carta datada de 9 de Janeiro de 1965, escreve Jorge de Sena : «Mas o platonismo que ele revela aí (e que o Padre M. Martins tracejou muito acertadamente, mas, quanto a mim, não totalmente, no *Pseudo-Jerónimo*), como noutros passos da sua obra, está muito longe de ser ‘místico’, ou de ser o platonismo que António Sérgio lá viu. O platonismo dele é, antes de mais ‘neoplatonismo’. Mas qual? O alexandrino tal como o ressuscitaram os platonistas dos séculos XV e XVI. E não só. Porque é, como sucede largamente na Europa da segunda metade do século XVI, um platonismo pitagorizante e esotérico, por um lado, enquanto por outro extremamente misturado de estoicismo cristianizado. Por isso mesmo é um platonismo que nada tem de ‘místico’ : e esoterismo é radicalmente oposto a tal coisa, e o extremo intelectualismo de educação e de temperamento, em Camões, veda-lhe qualquer vivência mística.»

contrariedade que significa sê --lo. Esse tom invencivelmente tensional da vida pessoal que resulta da natural vivência de dimensões que se extremam – a da emoção e da inteligência, da imaginação e do rigor, «gravidade e divertimento, de dádiva e de recusa (...) de mística e carnalidade...» (*Ib.*). Ele investe-nos no pleno *real* da nossa humanidade, porque a sua poesia entretece-se do pleno *virtual* do que de humano há em qualquer canto de nós⁶⁵. Não admira, pois, que o nosso autor o considere «mais que qualquer outro, o nosso verdadeiro poeta». E é esta dimensão *vicarial*, representativa da massa humana de que nos fizemos a gente que somos que situa definitivamente Camões no Olimpo da nossa imaginação colectiva e no-lo incorpora neste nosso respirar oscilante e aflito entre a luz e a lama, entre o Céu e o inferno. Nele encontramos as razões dos nossos rasgos, mas encontramos também razões para aquilo que em nós razão nenhuma parece justificar. E é exactamente quando alguém se nos oferece como expressão do que em nós é humano na sua dilacerativa *contrariedade* de sê-lo que a esse alguém amamos sinceramente. Por isso a Camões «nós o amamos como a outro nenhum» (*Ib.*)

3 – O pensador

A esta designação vem frequentemente associada uma imagem social de recorte subtilmente irónico em que o primigénio «ócio» de todo o pensar que traduz, no fundo, a disponibilidade em ser-se humano surge quantas vezes confundido com aquela outra atitude viciosa de querer ser

⁶⁵ «Camões instaura em nós uma imagem de nós, desenvolvendo todas as nossas virtualidades em que possamos rever-nos por inteiro» (*EI*₄,219).

alguém, dando opiniões sobre tudo, sinal quase seguro de que se não tem ideias sobre nada. Vergílio Ferreira se houve coisa que verdadeiramente detestou foi que o pudessem considerar um «profissional» do pensar⁶⁶, essa forma «socialmente correcta» de vogar à superfície de tudo, esquecendo que «pensar era acusar-se ou decidir-se a um rumo» (M, 215) – pensar é comprometer-se a fundo com o exercício de ser homem. Esse o seu pior «vício» (M,81), essa a sua maior «doença⁶⁷» (TF,69), esse, enfim, o seu único «crime» (M,232): pensar. Porque o mais que quis Vergílio, que foi tudo quanto quis, foi ser homem. Ora «para o homem, e na radicalidade de si, pensar é ser» (EI,39)⁶⁸. E porque é na «acção» que o homem se qualifica e se distingue do animal - «que, aliás, não age» - ele precisa de ter uma ideia ao menos a ordenar-lhe a vida, isto é, a dar-lhe razão de agir: «como conceber uma acção do homem sem uma ideia, clara ou confusa, a governá-la? Agir é pelo menos ter consciência explícita ou não de que se age. (...) É conhecer clara ou confusamente o sentido dessa acção» (EI₄,183).

Se pensar é ser homem e se sê-lo foi tudo quanto Vergílio quis, não admira que se tenha votado por inteiro, e a vida toda, à indeclinável vocação de pensar. Pensar e escrever, sendo que entre aquele e este se intromete, invencível, um hiato por que se escapa sempre a primícia do que se pensou, porque a emoção da escrita, neste caso, impõe o fado da insubmissão, que é afinal o desígnio da própria vida⁶⁹: «escrevo porque é essa a minha forma de estar vivo» (EI₄,17).

⁶⁶-«Isto já deve ter sido dito pelos pensadores profissionais que tiraram carta para isso e nos não deixaram pensar a nós, que não temos diploma.» (NN, 300).

⁶⁷ «Pensar. E se o pensar fosse uma doença, mesmo que dela resulte uma pérola?» (P,187) e Ib,343 : «Não penses muito, para que pensar? Fatiga tanto.».

⁶⁸ «Pensar e ser envolvem-se mutuamente. Mas a História faz-se com esse ser e o pensar é a sua face visível, como a arte é o seu arauto implacável.» (EI.5,202).

⁶⁹ A emoção da escrita é a forma de o homem exprimir o excesso de si, a coincidência consigo próprio: «é essa impossibilidade de escrever que constitui o motivo último do

Que é pensar, então, para Vergílio Ferreira? É ser homem – dissemo-lo já. Mas com o risco todo de ser isso – o homem inteiro e sem ajudas, isto é «PENSAR! Mas levado até ao último limite...» (AN,27), «aguentando-se» no balanço de ser homem, sem mitos que desde fora o tranquilizem e amoleçam⁷⁰, sem confiar ao «duche frio» (Ib) a solução do problema que se é. E assim, claro está que «pensar fatiga tanto». E dói tanto, também. Mas se ser homem implica que se pense, pensar não implica que se seja tudo o que se é. Porque lhe escapa, na sua errância, a emoção sempre nova do coração: «Sentir e pensar de algum modo se excluem. Porque no sentir estamos nós por inteiro e o calor que nos anima. Mas no pensar está só uma parte de nós, a que sobra desse sentir e se arrefece na frieza de um teorema exterior» (EI₄,211). Mas para Vergílio Ferreira entre pensar e ser não é só uma coincidência absoluta que não há, mas é também uma contemporaneidade que não há em absoluto. Porque ou se é e não se pensa ou se pensa e, enquanto isso, não se é. O pensar e a palavra em que aquele se exprime (EI₅,298) (pensamos discursivamente – daí a língua como horizonte da pensatividade) vêm sempre tarde de mais em relação à primordialidade do ser, onde mora o mistério da bruteza ontológica – lá, «uma zona de silêncio». É na região pré-tética, do «sem palavras» (não porque não as haja mas porque sobram), que o clarão aparicional «da verdade essencial» nos paralisa de espanto interrogativo, aquém de todo o pensar degradado já em perguntas e em razões de lhes responder. O pensar é assim repassado já dum ritmo decursivo, próprio de um tempo cosmológico e

escrever» (EI 3,17). É o carácter essencialmente vectorial da procura, da busca (cf. NN,62, EI1, 14, e P, 677). E em AF,212 «[escrevo] também talvez para cumprir um 'dever', porque gosto e isso afinal pode ser extremamente penoso».

⁷⁰ -«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» (EI 5,279).

exterior, vivência degradada daquele outro tempo kairológico, tempo «das origens», instante fulgurante, não-duracional, da revelação decisiva. Aí não cabe o pensar, que estamos cheios de ser: «não pensaste nada, porque todo o pensar é póstumo ao que se é, à aparição da verdade essencial, da revelação do originário» (IC,219). O pensar cansa e dói porque exige o esforço violento e brutal da suspensão do ser, exige pormo-nos de parte a observar o que ao fim e ao cabo não é para observar mas para ser vivido. É neste risco infinitesimal, nesta prega miraculosa da consciência que o drama do pensar se instala – aí todo o destino humano. Por que diabo houvéramos nós de reflectir? Mas essa é a companhia humana do ser, mesmo que seja de sua própria natureza chegar sempre atrasada: a reflexão. E não é só o seu carácter tardio que cansa, é também a separação que exige da própria vida e que às tantas faz resvalar para a dimensão exclusivamente técnica do pensar: «bem pregava Frei Tomás!». E ficar separado do ser é manter-se à superfície, a forma mais grave de paralisia⁷¹. Pensar vivendo – eis o que fez Vergílio Ferreira. É por isto que tão alérgico se mostrou o autor de *Aparição* ao estatuto oficial e profissional do pensador, que se esgota no exercício circular e raso duma legalidade esquemática, sem pitada de emoção que garanta a ligação à vida, mais atido à voz dos outros que à sua própria, mesmo que a palavra que profere sem esmorecimento seja afinal «inútil»: “o verdadeiro intelectual, acossado embora de toda a parte, coberto do ruído que lhe abafa a voz, acusado, esquecido, vilipendiado, não deixa de cumprir-se. Sabe que a sua palavra é inútil, mas não deixa de proferi-la. Sabe que a sua missão é impossível, mas que a maior impossibilidade é recusá-la. Sabe que tudo o exclui do mundo de hoje, mas

⁷¹ *A propósito da paralisia como perigo do pensar recorde-se o exemplo da centopeia a que Vergílio Ferreira recorre em NN, 174 e em IC,306 : «reflectir é suspender o ser, separar o que é uno, imobilizar em cadáver o que se quer analisar, suprimir a evidência e a força que vem nela».*

que não está na sua mão o excluir-se a si». (EI₄,59). Eis o que foi o pensador Vergílio Ferreira: Vox clamantis in deserto, mas até ao fim, e mesmo quando ninguém parecia ouvi-lo. Uns, porque o ruído à superfície não lhes deixava ouvir a voz da profundidade, outros, porque na voz que dele vinha censuravam-lhe o tom «didáctico», talvez com medo que lhes pudesse ensinar qualquer coisa para lá do menú compendial. Mas a um homem sacudido pelo abalo originário da aparição do «eu» a si próprio, tomado do êxtase que o desprende do tempo, meio assustado com aquele «milagre» da visão do essencial, como não compreender-lhe a timidez e ao mesmo tempo o tom solene e convicto do seu privilégio? «Continuo a vê-lo como alguém que vem de longe, reflecte maduramente, mas, porque tímido, é abrupto, deixando a impressão de ser ríspido e definitivo»⁷². Não que ele tivesse a pretensão de sê-lo, tantas foram as vezes em que realçou, como veremos, a invencível insuficiência demonstrativa da razão, mas porque vivia fiel ao alarme emotivo do sentir-se o princípio fenomenológico da existência do próprio universo. Era isso, esse estado permanente de adesão emotiva à realidade fundante do «eu» de si mesmo que lhe dava aquele ar distante, de alguém que entrevê no «impossível de si» um ponto que não cessa de lhe fugir: «Dar uma definição é ser deus, por ser definitivo» (AF,213). Sintomático, porém, que o tenha dito a propósito da arte que definira justamente como re-criação emotiva do real.

⁷²-Augusto Joaquim, *Posfácio a Interrogação ao destino*, Malraux, p.261.

Recorda-se esse texto a quem pretenda obter um retrato mais testemunhal do homem e do artista.

Sobre esta imagem social de «feito difícil e distante», o próprio Vergílio Ferreira o reconhece em variadíssimas passagens. Veja-se, por exemplo, AF,195. É nele o culto do recato da intimidade de ser -se : «É chato que nos invadam o nosso domínio privado, o sítio onde arrumamos tudo o que em nós é mais pequeno. Passar despercebido. Que é que eu tenho para exhibir – no domínio privado?» (CC1,89).

Aquele seu ar alucinado de profeta que a tantos incomodava e afastava, denotava-lhe, por certo, «o vício» reflexivo, mas – e aí, se calhar, um ínvio reflexo de auto-defesa – escondia-lhe também «a emoção fácil»⁷³ (AF,197). O pensar vergiliano não vive da ilusão faústica da fixação silogístico-demonstrativa, alimentada pela aridez inconsequente das «verdades indiferentes»: «Não é por ser ideia que ela aí morre mas por não viver nela uma razão emotiva» (AI,23), porque pensar sem emoção não é pensar bastante «toda a ideia emotiva pode arrefecer e servir apenas para o jogo frio do pensar» (Ib.). Só ligando-se à «essencialidade da vida» aquele seu pensar o amparava na existência «porque é dentro da emotividade que o mundo tem sentido, e a orientação fundamental de tudo o que nos orienta». (CF,97)⁷⁴. Fica bem caracterizada a radicação «mundana» e a radicalidade existencial do seu pensamento quando Vergílio Ferreira aceita definir-se: «eu sou materialista (...). Porque o homem e o mundo têm o princípio e o fim em si mesmos e é numa dimensão ‘natural’ que aí acontece. Simplesmente, nada do que de facto acontece eu recuso, ao contrário do clássico materialista» (EI₄,93;193). Nada, sobretudo o «eu» inexpugnável cuja consciência obriga muito antes que todas as cartilhas do «bem comum». E é em nome desta radicalidade humana do verdadeiro pensar que Vergílio, mesmo confessando-se racionalista, recusa o racionalismo na sua pretensão excessiva de fixar e determinar todo o humano: «(...) o que recuso é que na definição de razão que nos propõem caiba

⁷³-E a propósito desta sua «fraqueza» de se emocionar : «Oura coisa que é difícil é não me comover». NN,239.

⁷⁴-Cf. ainda AI,16, 26-28, AF, 82-83, 264, AN,24 e sobretudo MO, 62, 87,207.
E Vergílio Ferreira «a experiência do pensar como experiência dos limites de tudo e ao mesmo tempo como revelação fulgurante do seu eu como realidade aquém e além desses limites» E.Lourenço ob cit, 133.

ou possa caber tudo o que é do homem e ela seja assim o meio decisivo de como bússola me orientar» (Ib.)⁷⁵.

Vergílio Ferreira instala-se, assim, num pensar que reflecta a cada momento a estrita fidelidade ao ser que se sabe ser, espaço decisivo da acção humana, aquém de todas as pressas ditadas pelo activismo condutista da «urgência» social. É de um pensar prático, que não seja só técnico e muito menos ideológico, que Vergílio veementemente se reclama (Cf. EI₄,15,16). Daí o carácter solitário da sua postura, a sua alergia às homenagens à pessoa e não à sua obra: «que se ‘homenageie’ a obra – óptimo. Não a pessoa, que não precisa, portanto, de estar a assistir à cerimónia. Sinto-me muito mal no sítio em que se apanham homenagens».(CC1,89).

Ele esgota-se na busca obsessiva de um ideal autenticamente humano (MO,14,120; EI₁,177; EI₄, 137; EI₅, 188 e P, 473), e é por isso que se mantém firme no terreno fundamental do homem - aí onde se trava a batalha decisiva, mesmo que dê em nada um tal esforço. Porque afinal «a defesa de uma comunidade não implica por força a defesa do ideal de um rebanho» (EI₄,294)⁷⁶.

É um pensar radicado emotivamente no fluir concreto da vida em que as ideias se lhe tingem de sangue, que faz de Vergílio Ferreira um vulto singular e cintilante no panorama cultural português. Ele, à semelhança do seu

⁷⁵ «Mas dizia eu que me considero também um racionalista, se me consentirem uma pequena adenda ao racionalismo mais corrente e é que por razão se não entenda só o que é redutível à claridade mental, mas nem por isso me permite menos estabelecer pela eficácia uma relação com o mundo; e é que por ‘razão’ se não entenda apenas uma certa orientação mental que exclui in limine como válida qualquer outra ordenação a associar àquela. Dir-se-á que eu pretendo ser racionalista com... o irracionalismo, e que, portanto, o meu pedido, se pedido havia, é indiferido. Muito bem : nesse caso desisto.» (EI₄,194-195). Sobre este ponto cf. ainda : M, 123, 151, 187; Cf.i, 105; AN, 42; SS, 225 e SS 185; AF,27; CS, 134; IC, 17, 52-53; MO, 61, 120; CF, 49.

⁷⁶-Cf. a este propósito AF,195-197. E em NN,242 :«-Quero estar só!

Atroo o mundo todo com o meu urro
-Quero estar só. Só! Só!».

querido Malraux (EI₅,185), equilibra-se admiravelmente no instável «dilema arte-ideia», instalando-se solidamente no terreno primigénio «das origens», donde brotam ambas. «Uma ideia em arte (...) é uma ideia com sangue, é um valor emotivo, é um valor estético. Nietzsche, Kierkegaard, Pascal (...) são artistas além de pensadores» (EI₁, 70-71). Assim Vergílio Ferreira, indiscutivelmente um artista pensador, se não mesmo – havemos de procurar sabê-lo – um pensador artista.

Porque «vê mal [quem] só vê o que se vê bem» (EI₅,86) e porque só a distância permite que se «contemple» aquilo a que a prática nos colou (IDM,151), Vergílio Ferreira foi um privilegiado e interessado observador do seu tempo («da hora que nos coube»). Um observador que viu os problemas do seu tempo, porque só interrogando é como eles se nos tornam visíveis: «ver as ondas em função da pesca, não é vê-las: é interrogá-las sobre o que escondem»(Ib.). Dir-se-á, por isso, que Vergílio Ferreira só recuando para um posto solitário de observação se pôde vivenciar como autenticamente solidário com o homem do seu tempo. Foi a partir de um enfoque metafísico, que não contingente e psicológico (EI₂, 16 e EI₄,31), que o nosso autor pôde ver, com isenção interpelativa, o essencial da problemática contemporânea. Ele que, assumindo em autenticidade a sua situação, se declarava identificado com o seu país, tanto que mal dava para o entender (EI₅,105), manifestou viva preocupação pela velhice da Europa (IDM,188) e demais problemas como «superpopulação mundial, possibilidades fantásticas de destruição, revolução científica e biológica, dissipação dos valores que nos orientam a vida pelo mais alto, proliferação das seitas religiosas que são a prova de que a religião se vai dissolvendo e não ao contrário, ameaça de dissolução da arte, direi melhor da obra de arte, na comédia e escárnio das suas manifestações – que mais?» (EI₅,279). Pensador apocalíptico? Sim porque “a hora que nos coube é a hora do

Apocalipse» (EI₁,177). Ele vive esse sentimento crepuscular em relação a esta nossa civilização e exprime-o com crueza: «a ideia de fim estende-se por tudo o mais. É o dobre de sinos na morte do século e do milénio. É o dobre por toda uma civilização» (P,291)⁷⁷. Mau grado, porém, estes sinais de colapso civilizacional, ele admite, como vimos, ser possível um futuro em plenitude em que o homem se equilibre, na força orientadora do único valor: a vida, o homem (EI₄,82; EI₅,80): «Fim de século, fim de milénio. Mas há uma eternidade no sol lá fora, para olhar e ser eterno com ele» (Ib.). Mas foi esta a hora que lhe foi dado viver e ele cumpriu-se humanamente vivendo-a em fidelidade, em autenticidade e em dignidade⁷⁸.

É que de um mundo em cacos e, perdida a «muleta» da Transcedência, sobra ainda e sempre o homem, inteiro no desamparo do seu «excesso», vergado ao peso exclusivo da «divindade» que o singulariza. E a um homem assim Vergílio só não tolera a desistência: apesar do nada para que se é, é imperativo ser tudo o que se é. Pensador radical e obsessivo,⁷⁹ sem dúvida. Mas não propriamente niilista, que «aguentar-se» no balanço da sua condição de homem exige uma vida vivida na honra, na dignidade, na responsabilidade. E na esperança.⁸⁰

⁷⁷ Veja-se, a título de exemplo : «Que é isso, por exemplo, do «pós-modernismo»? É a hora dos restos, dos desperdícios, do lixo camarário» (P,149).

⁷⁸ É o próprio autor que cita em EI₁,170-171 «estas palavras justas» de Mário Dionísio : «se o escritor se sente dominado pelo sentimento do absurdo, da angústia, da solidão, se é assim que a realidade se lhe oferece, se é desse modo que a vive, ele tem de exprimi-la desse modo. Nem mesmo a consciência de que a sua obra poderia ser nociva a determinados conceitos estabelecidos ou a determinados ideais, que pode respeitar, deveria fazer o artista calar o que nele é profundamente verdade, atraiçoar o que constitui a sua mais inalienável razão de existir, trair-se e trair os outros, mentindo».

⁷⁹ «Numa contagem, sem dúvida, incompleta, somei uma dezena e meia – número que permite falar quase numa obsessão...» (EI₄,214). Que dizer do próprio que não fez outra coisa a vida inteira senão repetir os mesmos problemas sem conseguir que eles se lhe gastassem? Cf. Eduardo Lourenço, *o Canto do Signo*, p.131.

⁸⁰ «Se portanto morte existe, é uma morte aparente. Ou então, se está realmente morto, pela segunda vez e ao sopro divino que é seu, ele seguramente ressuscitará ao terceiro dia.

Uma radicalidade assim no pensar implica uma ética no pensar-se. É isto pensar a sério e ser sério no pensar-se, mais que sê-lo à luz apenas da mera coerência protocolar de um pensar.

Donde, porém, esta vocação para interrogar em angústia o seu tempo? Do eco de outros - «Eça e os brasileiros [Jorge Amado, Erico Verissimo, Lins do Rego]; Dostoievski e Malraux; Joyce, Kafka, Beckett e o Novo Romance» -, inegavelmente. Mas sobretudo da voz que ressoa no fundo do «mistério» que ele próprio é. E foi esse daimon que, num clima de essencial desassossego, o habilitou assim a captar em ferida as inquietações do nosso tempo. E foi genial no modo como o fez – Vergílio Ferreira um verdadeiro artista-filósofo⁸¹.

3.1 - Um pensar «dialéctico» ?

Para que se possa caracterizar a dialéctica interna do pensar vergiliano convém que antes à «dialéctica» lhe apontemos o seu carácter invencivelmente exterior que é, só de fora, que «nós observadores» a podemos pensar. Dir-se-á que «a visão dialéctica implica uma impossível exterioridade» (EI₁,106), isto é, que lhe pressuponhamos um «ponto de partida» um «ponto de vista». Só que, tal como o assinalava já Hegel e o próprio Kierkegaard, «dialecticamente o ponto de partida não existe (...) porque quando o homem surge, a dialéctica já está dialecticando: o mundo que se me propõe com as suas significações e o «eu» que me descubro, implicam uma tessitura infinita e

Para quando esse terceiro dia? Porque estaremos talvez ainda apenas no primeiro(...)
(EI₂,168).

⁸¹ «(...)o ponto de partida para o questionar filosófico é no «espanto» que se situa – e nisso ele se identifica com o artista» (EI₄,42). Cf. ainda IC,103, EI₁,70, EI₂,52, MO,239,e em P,441 : «a filosofia e a arte são irmãs gêmeas».

realizada de acções e reacções» (EI₁,105)⁸². Um pensar, por isso, que se arrogasse usurpativamente a exclusividade totalizadora do universo proposicional não faria mais que concretizar «uma abstracção que só Deus poderia viver» (Ib.). Um pensar dialéctico seria, strictu sensu, uma impossibilidade. Afinal só há uma «dialéctica» porque há alguém que a pensa e esse alguém começa a pensar o que já está aí para ser pensado. Daí a incomodidade que a apropriação ideológica do absoluto fundacional do pensar lhe causara. Uma manobra deste tipo equivaleria, de facto (e aqui a radical crítica a todos os absolutismos), a situar na esfera transcendental um conteúdo estritamente existencial, ou seja, a concretude, por natureza relativa, da «instalação mundana» do «eu» pessoal. Porque a «totalidade da visão dialéctica» só o é por mim, elemento situado dessa totalidade e que, deste modo, é sempre vista a partir da parcialidade do que a mim «me coube» ser. É pois, não o Absoluto que me pensa mas sou eu que penso absolutamente. É-se absoluto no acto de pensar porque se é absoluto no facto de ser-se. Ontologizar um modo de pensar, hipostasiando-o - este o abuso que Vergílio Ferreira não aceita (cf. EI₁, 105-107).

É, porém, próprio do pensamento dialéctico a passagem de nível criterial, isto é, o momento superativo que a síntese significa. Do embate criativo entre a tese e a antítese eis que emerge um elemento proposicional (a síntese) que excede e supera o nível em que aqueles elementos se situavam. O pensamento dialéctico aceita pois a implicação lógica do conceito emergente, mesmo que a sua formulação exceda a capacidade racional de o verificar.

⁸² Eis o que diz M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.250: «J'éprouve la sensation comme modalité d'une existence générale, déjà vouée à un monde physique et qui fuse à travers moi sans que j'en sois l'auteur».

Dir-se-á por isso que um pensar dialéctico é o pensar das consequências.

Ora, como já sugerimos, o que caracteriza quicá mais notoriamente o pensamento vergiliano é a circularidade imanentista do seu processo. Ele impõe-se a si próprio um sinal de stop na passagem de nível onto-lógico, furtando-se obstinadamente a um conjunto de consequências que os seus próprios pressupostos suscitam. Assim, por exemplo, do confronto da tese do excesso que se é com a antítese do nada para que se é, que consequência retira Vergílio? Nenhuma a não ser a miserável grandeza de se viver em consonância com o mais que nos habita, mas sem mais nada que isso – viver. Dir-se-á que todo o pensar vergiliano se move na imanência circular da razão de viver. É aí, no interior dramático da vivência do milagre da Vida, que o pensar de Vergílio se revolve, num clima aporético de infinita interrogatividade, em obediência a um destino fatal de vacuidade, que não pode ser outro o destino de um pensar que faz disso – a pura função – o absoluto que caracteriza o humano. E nisso se basta. É no plano radical da experiência do viver pessoal que Vergílio se situa, e é a esse nível que o seu pensar interrogativo se valida - o «puro-espanto» que está na base do interrogar vergiliano e que se esgota numa espécie de puro êxtase funcional: «o espanto é justamente a forma que assume a interrogação profunda, ou seja, a pergunta que não chega a perguntar» (EI₂, 202).

Ora um pensar que restringe in limine o alcance que é de sua própria natureza visar não pode ser dialéctico. Sê-lo-ia se acolhesse na logística do seu próprio processo a superação do nível a que se situa o ponto de partida. Para Vergílio o único ponto de partida é que não há ponto de partida nenhum, porque cada homem é o «primeiro» e o «último», no sentido de que é absoluto o vínculo fundacional da sua experiência de ser-no-mundo. E, por isso mesmo, o que ele faz é absolutizar a diversidade de pontos

de vista, privilegiando coerentemente o «compreender» em detrimento do «julgar» (IDM,56), adoptando como critério o sinal de humanidade que as próprias diferenças traduzem: o que é humano não é a imposição absoluta de um ponto de vista, mas o ponto de vista segundo o qual cada um tem absolutamente o seu. Daí que Vergílio é também um pensador da liberdade, a de que cada qual possa cumprir-se na fidelidade ao ser que é (cf. EI₄,133). Não é, em rigor, dialéctico o pensar de Vergílio Ferreira porque da sistemática tensão entre contrários não resulta o alívio da superação, a «coincidentia oppositorum» que reenviasse o processo num sentido sublimativo de uma transcendência. A esse impulso superativo do pensar reconhece Vergílio a necessidade, mas nega-lhe a existência: «Todo o conflito moderno se cifra a este paradoxo: a necessidade de uma transcendência e a certeza paralela de que nada nos transcende» (EI₂,259). E a sede obsessiva do interrogar justifica-se em Vergílio suficientemente na vivência imanente do Ser. Um Ser que, apesar de o fazer transbordar de tão excessivo, ele teima em confinar ao raio da acção da sua consciência situada e aos ditames da sua «clareza racional»: não se permite tirar conclusões que tenha à partida racionalmente ilegitimado.

Como caracterizar então o pensar de Vergílio Ferreira? Observando--o, detecta-se-lhe, desde logo, a sua estrutural polaridade «imanência – transcendência»: eis a que envolve todas as outras. Ela, que tem, aliás o seu equivalente naquela outra «Homem – Deus» bem pode considerar-se por certo a pedra-angular sobre o qual tudo o mais assenta. É, dir-se-ia, o pólo central e à volta do qual se organizam todas as demais polaridades, subsidiárias daquela. O homem descobre-se na experiência radical de um «excesso» que o supera, que transborda das suas medidas e que o empurra para lá dos seus limites, e Vergílio pensa que esta

descoberta espantosa, num registo de pura gratuidade ontológica, não serve para mais nada que não seja para isso – para ser homem. Resta-nos, paradoxalmente, a morte como a única forma de resolver o problema da «angústia» que aquele excesso de vida provoca. Como? Suprimindo-o. Convenhamos que ao problema da vida excessiva o dissolve, mas, de maneira nenhuma, o resolve. Que, para isso, era preciso que houvesse, para lá dela, um onde esse excesso se pudesse cumprir, que não há – decidira Vergílio.

Há pois um foco irradiativo do pensar problemático de Vergílio Ferreira que se concretiza na decisão de eliminar a transcendência e é a partir da assunção corajosa e solitária do «fardo de ser» que tudo se tem de enfrentar. E frente a frente é como se lhe hão-de pôr sempre as questões fundamentais: o entusiasmo do excesso e a angústia da finitude que o vazio decretado acentua até ao «desespero»; o círculo fechado e absoluto da «consciência individual» e os apelos ínvios e acenos intersticiais de uma «consciência cósmica» (cf. P.273); a luta sem tréguas entre o desígnio «de luz» do homem (EI₄,71) e o desígnio estritamente fisiológico de «um cavalo» (P.330;Cf.80); o zelo quase purista de uma «claridade racional» que muito preza e a convicção de que se lhe deve juntar a «vibração emotiva». É a tensão entre razão e sentimento que ele tão bem caracteriza: «A razão e o sentimento vivem em ti em quartos separados. Mas têm decerto uma porta de comunicação. Qual deles é o primeiro a transpô-la? A razão é do género feminino e o sentimento é do género macho. Qual deles passa para o outro lado?» (P.631). Significativo o recurso à analogia sexual para caracterizar esta tensão que em Vergílio foi constante. E muitas outras ainda, polaridades derivadas, que marcam um balanceamento binário do pensamento vergiliano, feito todo ele de uma tensão a pedir um «equilíbrio» que não chega nunca. Fica-se pela tensão e é nela que exclusivamente se sustenta. Um pensamento que parece, por vezes, comprazer-se no jogo puro da sua própria

flutuação, não fora aquela outra característica que já lhe anotáramos: a sua radicalidade. E é por ser também radical esse pensar que Vergílio alinha, em contraste de irreduzibilidade, pares como «interrogação>pergunta», «verdade>certeza» (MO,36), «sentir>saber» (MO, 223), «dignidade>humilhação» (IDM.41), “amor>admiração” (EI₃, 177), “liberdade> necessidade” (MO, 146), «arte>moral» (EI₁,99,104), «sagrado>religioso» (MO.221, EI₅, 72, P.442, CC (ns) 1,67), «compreender> entender» (CC (ns) 1,68) «arte>estética» (MO, 58, 102, 217), «individualidade>totalidade» (EI₂, 203), entre muitos outros. Nota-se-lhe um afã das «origens», do que no viver é primicial. É, em suma, radical o pensar vergiliano porque radicado no primado absoluto da vivência. E é aí que tudo se lhe decide, não decidindo. Porque ele vivencia--se na cisão entre o aceno lógico da sua íntima unificação e a angústia da dilacerante inadequação entre o apelo do alto e o «destino miserável» da «barriga das minhocas», a ponto de lamentar a inteligência que tamanho sofrimento lhe traz: «a inteligência é uma maldição» (AF,60). Um destino que se não materializa, contudo, naquilo em que se não é já – a morte –, mas na imanentizante vivência da vida que no sangue se impõe: «cumprir o nosso destino de homens é vivê-lo profundamente. E o que há de mais profundo no homem é no sangue que se conhece» (MO,141). Dir-se-á, pois, que a lógica interna do seu raciocinar o empurra constantemente para onde ele decidira não ir. Este um pensar que se constitui, pois, na tensão entre o que nele é razão de viver e o que dele se insinua como razão para viver – entre um critério de pura imanência vital e um outro, transcendente, que o tenta sem nunca o seduzir em definitivo. É um pensar que se dói na vivência de uma vectorialidade essencial (P.677, EI₁,153) que, ao invés de abrir a um infinito de possibilidades, se fecha, abrindo, tão-

só, ao «impossível» e ao «improvável» que o homem é. É também o paradoxo de pensar o que melhor fora não pensar-se, que assim se acentua a dilaceração que já de si é o pensar: «fatiga tanto» (P.343,187). E tem muito de labiríntico um pensar assim, porque se dá no chão firme da vivência paradoxal de um «problema básico» em Vergílio, o de «recuperar uma estabilidade na desagregação» (MO,17). O desejo máximo nele: o de pensar a finitude num clima íntimo de eternidade, o de pensar a morte em atmosfera interior de imortalidade. Um pensar sereno, nascido da plenitude da aceitação, da «íntima unidade» de si – quem lhe dera a Vergílio. Mas não. Ele não dá com as «pontas» do seu pensar. Não consegue por isso «juntá-las». Há, decerto, uma invencível tangencialidade em todo o pensar que se remedeia integrando-a na economia de um dialéctico rumo à transcendência. Não assim em Vergílio: o seu pensar é o de «uma dialéctica sem síntese»⁸³, porque se instala incondicionalmente no seu desígnio dilacerativo, no que quase se poderia considerar o círculo auto--consumptivo do pensar vergiliano. Ele dá-se a partir de uma ferida em carne viva original. Uma ferida que pomada nenhuma fará cicatrizar. Por mais que se pense não há sequer analgésico para aquela dor profunda que um «excesso» assim provoca. É um pensar «em carne e osso»⁸⁴, na pura lógica apolínea do «aguentar-se» na inteireza de si (cf. MO, 114). Tudo a sangue frio, como convém à grandeza de ser homem. Uma solução apenas para tão íntima e persistente dilaceração: a morte, que, como vimos, dissolve – não resolve. É uma dialéctica da insolução, a de Vergílio – ela é mesmo uma dialéctica da insolvência metafísica. É a síntese que falta, a tal que «junta as pontas», que concilia os contrários e que teria podido aquietar-lhe a alma, unificando-a (cf. MO, 62). Há, pois, um constrangimento sistemático no pensar

⁸³ Eduardo Lourenço, *Prefácio a Mudança*, p.18. *E o próprio Vergílio Ferreira : «o nosso fim é o limite que no nosso processo se implica»* (EI₃, 261).

⁸⁴ Eduardo Lourenço, *Ibidem*.

vergiliano que resulta de uma postura original de íntimo dilaceramento – o tom que impregna todo o pensamento de Vergílio Ferreira.

É, cremos, radical esse pensar porque é da vivência primigénia do «eu» em vida que parte; é labiríntico e obsidional porque se enreda e enrola no jogo redondo de obsessões sem descanso; é paradoxal porque se auto-condiciona por pressupostos alheios à própria jurisdição racional; é, enfim, um pensar tensional, que é de tensão invencível que a experiência do viver se lhe dá – tensão entre ser e não-ser, entre a «vida» e a «morte», entre «o valor» e os «valores», entre o «sim» e o «não», entre o «coração» e a «inteligência», entre a «resignação» e a «esperança»; entre o «homem» e o «animal», entre as «verdades de sangue» e as «verdades indiferentes»; entre o «homem interior» e o «homem exterior»; entre, enfim, o «excesso» que se é e o ser-se «para nada». Um pensar tensional que se alimenta da tensão que o constitui. Sem descanso e «sem margens».

4 – A obra

Por diversas vezes deu Vergílio Ferreira sinais do incómodo que à sua vivência radical do absoluto de ser causava a dimensão «pública» do homem «que escreve livros», chegando a interpelar-se dolorosamente acerca da «coragem de não voltar a publicar», como forma de garantir-se uma «outra liberdade» (CC₁,90). Como se nesse exercício vital da escrita as palavras fossem ainda meios ínvios de se insinuar à protecção dos outros, de cuja cumplicidade esperasse em parte a sua própria sustentação.

Nisso de se publicar a obra que se escreve para se «estar vivo» vê Vergílio, de algum modo, um sinal de que se não está vivo o suficiente – ao homem vivendo-se em «equilíbrio, harmonia e plenitude» (MO,14) o que mais se lhe adequaria seria decerto o silêncio. Fazendo-se, aliás, eco do próprio Derrida⁸⁵, ele funde na «escrita» a escrita propriamente dita e a fala (cf. EI₃,22) – assim é como alguém pode testemunhar, «em grandeza», o milagre da vida. Como calar, contudo, o excesso que nos habita, mesmo que o mais que se é (e quiçá por isso mesmo) seja para nada? Vergílio Ferreira considera que lhe «coube» a «hora do Apocalipse», a hora da aflição e da angústia. E como poderia alguém, fulminado pela consciência de si⁸⁶, calar-se num transe assim, em que tudo parece estar por um fio, num mundo de sombras, «num vazio não já só de valores mas da viabilidade de um combate contra a sua ameaça» (P.442)? Quem lhe dera poder estar em silêncio, numa espécie de encantamento dos começos, tolhido do espanto originário. Mas a hora é de exigência, de desassossego e de compromisso... com a vida – e esse, para Vergílio, o único compromisso (cf. EI₄,16-17). Não que se desentenda do mundo e dos seus problemas e ache menor uma escrita que deles se ocupe. É menor e parcial quando o faz exclusiva e explicitamente, na tentativa de iluminar e transformar a realidade social. A escrita de Vergílio sente ele que o faz também, mas de forma apenas implícita, que antes de professar «optimismo, alegria, saúde» o que, mais radicalmente, importa é celebrar «a verdade da vida» (Ib). E isso era o mais, o tudo, o «único valor» a «aguentá-lo» em dignidade e «em grandeza» no dever de viver-se em registo ético de fidelidade ontológica – viver «o encantamento e a maravilha» do ser-se a si mesmo num ébrio círculo de

⁸⁵ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, 1967.

⁸⁶ «Ela [a escrita] é, em primeiro lugar, a presença de mim a mim próprio, a recuperação do que em mim é mais profundo, como é uma via de acesso ao encantamento e à fascinação» (EI₄, 17-18).

des-razão: Escrevo para ser. Escrevo sem razão» (P.23). Escreve através das palavras que por via do seu efeito genésico se abrem sempre a um sentido - justamente o sentido que Vergílio não adregava encontrar em coisa nenhuma. Por que se não manteve pois, quieto e calado perante a vacuidade escandalosa do destino pessoal, se «palavra e absurdo são contradições ao vivo»⁸⁷?

Mas como abafar em si a voz do excesso que se é, mesmo que isso seja para nada? É grande o «desespero», este, o meu, diria Vergílio, mas não é «absoluto», que «num desespero absoluto o escrever é impossível» (EI4,80). É como se ele dissesse: parece absurdo que chame pela madrugada na noite que me coube. Mas absurdo seria não chamar por ela para que os outros a reconheçam quando ela chegar. Porque «o homem é o ilimitado do seu caminhar» (P,491). Se Vergílio Ferreira acredita, como diz acreditar, num futuro para o homem em «alegria, plenitude, harmonia» (MO,14, EI1,177, EI4,83, EI5,188, P.473), ele acha ser seu dever opor-se ao «aturdimento» pelo «voo» sem rumo das palavras, ao «falatório» inconsequente da rádio e dos jornais, à «balbúrdia» do audio-visual, que abafa, cada vez mais, o espaço donde deveria erguer-se a voz genuína do homem – assim ele está é em risco de perdê-la: «Que silêncio para o futuro» (P.600). Fascinado pelo «milagre» da vida, Vergílio empenha-se em corresponder-lhe vivendo-a «a um número alto de pulsações por minuto» (AF,197), não se contentando com a pura objectivação da realidade mas transpondo-a sempre com as razões da própria «recusa» do que dela nos pareceria bastar, «Porque uma esperança é supérflua, quando a realidade nos basta» (EI3,151).

⁸⁷ J.Cerqueira Gonçalves, «Sentido e paradoxos dum colóquio», Actas, p.292.

É, pois, uma razão de fidelidade ontológica, como dissemos, que impele Vergílio à escrita – alarmado com tal milagre, o da vida, é preciso apregoá-lo até ao «desgaste». É pois, apesar da solidão radical de ser-se, um impulso testemunhal e celebrativo o que mobiliza a escrita vergiliana, para lá do acanhado comprazimento pessoal, pois «'estar vivo' não traduz uma finalidade limitada, cingida ao interesse de uma estreiteza individual: traduz uma justificação por um valor de grandeza» (EI₁,89). Em Vergílio a escrita decide-se-lhe na zona da irrecusabilidade, do «imperativo categórico», da adesão fascinada e emotiva ao apelo da vida. Caracteriza-a, dir-se-á, uma eticidade, correlativa do seu teor constitutivo do sujeito, enquanto consciência dos «lugares, tempos, pessoas que esperam que a [sua] escrita os desperte do seu modo confuso de serem» (P.23): a escrita vergiliana como expressão fenomenológica do sujeito que nela e através dela se faz voz do mundo que está aí por dizer, bem ao jeito do seu inseparável Merleau-Ponty⁸⁸. A possibilidade da escrita radical, afinal, na impossibilidade de chegar a escrever – escreve-se não porque se tenha que dizer mas porque se procura algo a dizer (cf. EI₃,17). É por se não ser capaz da «última palavra» que tantos tentam dizê-la. E nessa obra escrita no cumprimento radical da busca de sentido é como acontece filosofia; pela sua escrita radical cumpriu Vergílio o dever de construir um mundo e de cumprir-se como humano (cf. EI₄,59), desígnio essencial, aquém de razões de esperança de que esse cumprir-se o seja ou não em paz e plenitude. A escrita vergiliana estabelece-se no vínculo fundacional do «eu» ao ser que sabe ser. A palavra que escreve é em sangue que a escreve, no estado puro de «espanto» existencial, à parte de qualquer destino substancializado. Por isso faz sentido escrever, porque, segundo ele, escreve-se porque se

⁸⁸ Como quando fala nas «vozes do silêncio». Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

é, mesmo que se não seja para nada – uma escrita ontofânica (Cf. P,23).

Que Vergílio Ferreira tivesse preferido o silêncio, não há dúvida. Mas um silêncio não como o oposto da palavra (ou do excesso de palavras – o pior dos silêncios!), mas antes como a sua instância condensadora é transmutativa. Mas chegar lá, a essa zona do silêncio, é mergulhar no tempo da memória plena do ser, no «tempo originário». E como é inacessível espaço tão recôndito, lá a vivência da intimidade do ser, é toda uma ascese nessa caminhada interior de re-encontro com o ser o que a escrita, enquanto eco do que somos, traduz: «Descer da escrita realista à escrita psicológica, e desta à escrita metafísica, e desta ao levedar original do símbolo, e deste ao silêncio.» (P.267). Este o roteiro ontológico da escrita, segundo Vergílio, e que ele próprio não pôde percorrer na sua plenitude: só a morte o obrigou ao silêncio...definitivo. A Vergílio foi-lhe dado percorrer só parte do trajecto – partindo da escrita realista, apressada e «urgente», veio a instalar-se solidamente na escrita «metafísica», sem nunca ligar importância à psicologia: «sendo um escritor censurado por muito falar do «eu», é-me extremamente difícil falar de mim (...). Mas aí é possível envolver-se também a questão da famosa ‘psicologia’, que jamais me interessou» (EI₂,9). O que não significa que não haja análise psicológica servida, aliás, por uma finíssima perspicácia em praticamente toda a sua obra, com particular intensidade e explicitude na primeira fase, a “psico - - sociológica» e que corresponde à sua experiência neo-realista que não durou mais de uns escassos três anos (1943-1946). É, porém, justo reconhecer que já então, por entre a pressa de acudir aos outros, se insinuaram expressões inquietas dum «eu», que punctualizava a densidade do drama do homem. Mesmo quando se preocupou com os homens notava-se que era já

com o homem que realmente se preocupava: «E esta força vinha lá bem do fundo de si, das raízes do seu corpo chagado e rompia para a luz do sol resplandecente, por isso que importa?» (VJ,135). Ou aquela referência às «terras impossíveis dos poetas» ou, aquela outra, a de que «pobre é pobre em tudo, só alcança o que está diante do nariz» (VJ,172). Como não ver nesta última passagem uma antecipação da obsessiva dialéctica vergiliana do visível x invisível: ver em vez de olhar só - «vê mal quem só vê o que se vê bem» (EI₅,86)⁸⁹?

Depressa, porém, sentiu Vergílio que aquela azáfama da «urgência» se «desenvolvia, de algum modo, à superfície da vida». Ela alimentava-se sobretudo de uma «temática circunstancial». Impôs-se-lhe, por isso, uma outra, «mais duradoira», que relevava da esfera da «importância» de ser homem: «a uma questionação sobre problemas ‘práticos’, eu preferi a defrontação do homem com a sua própria condição» (EI₄,25). E foi com Mudança que Vergílio se mudou definitivamente para o terreno «profundo» da interrogação – o campo da Filosofia, por excelência. Já em O Caminho Fica Longe (CFL; cf. EI₅, 80), Onde Tudo Foi Morrendo (TFM), ou, como vimos, em Vagão J (V‘J’) há afloramentos intersticiais e circumloquiais da inquietação metafísica do autor – há um nível subentendido de filosofia na abordagem, mesmo a mais realista, que Vergílio faz da realidade social. Não que seja uma filosofia explícita – ela é apenas indiciária e alusiva.

Porque «a ficção fala sempre de algo: do mundo»⁹⁰, há em toda a escrita vergiliana, mesmo na dita realista, um teor filosofemático que dá à sua obra um clima natural de unidade – desde os problemas dos homens que trata também

⁸⁹ Cf. Nelly Novaes Coelho «Vergílio Ferreira e o Espaço do Invisível», Actas, p. 191.

⁹⁰ José Augusto Mourão, «Palavra contra Palavra», prefácio a A Sensibilidade Apocalíptica, Frank Kermode, Ed. Séc.XXI, Lisboa, 1997, p.13.

até aos problemas do homem que ela trata sobretudo o que transversalmente dela ressalta é o homem-problema⁹¹. E isto independentemente do quê ou de quem mais acentuadamente o possa ter inspirado em cada fase do seu percurso interior⁹². Em suma, mesmo quando, cedendo à sedução realista, logo no seu primeiro livro (CFL), Vergílio «tenta equilibrar-se no apelo das duas vozes» (EI₅,80), a da urgência e a da importância, para pender, a partir de Mudança, cada vez mais flagrantemente, para a voz da importância até nela se fixar em definitivo. Foi, de facto, a voz do homem, que não já a do indivíduo, a preencher a inquietação obsessiva de Vergílio, a ponto de se lhe não terem nunca chegado a «gastar» termos como «angústia», «morte», «tempo», «Deus», nos problemas do «eu», do «questionar moral», do «sentido da arte ou da história», do «outro», do «absurdo», da «transcendência», entre outros (cf. EI₂, 49-50), que constituem o núcleo temático da obsessiva interrogatividade vergiliana.

⁹¹ Não é, naturalmente, nosso objectivo, que, de resto mal se entenderia, proceder à classificação da obra de Vergílio Ferreira, à luz do critério da sua própria evolução interior. Outros já se encarregaram disso com maior legitimidade e aptidão: Exemplos de Rosa Maria Goulart – *Romance Lírico – O percurso de Vergílio Ferreira*, Bertrand Editora, 1990, de Helder Godinho, *op. cit.*, 1985 e até João Palma – Ferreira, *Vergílio Ferreira*, Arcádia, 1972 ou Maria Alzira Seixo, *Para um estudo do tempo no romance português contemporâneo*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986. Sem esquecer o excepcional contributo dado por J.L.Gavilanes Laso, *El espacio simbólico en la obra de Vergílio Ferreira*, trad. port. António José Massano, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1989.

⁹² Em *Mudança*, *Apelo da Noite*, *Manhã Submersa* ou *Cântico Final* detectam-se, aqui e ali, resíduos da inspiração marxista, mas em que se nota já a nítida influência da problemática heideggeriana. Em *Aparição e Estrela Polar* é porventura o existencialismo de Heidegger mas conjugado com o de Sartre que prevalece. Como em *Alegria Breve* ou *Nítido Nulo*, além da de Heidegger, se evidencia a presença de Jaspers, ou, mais marcadamente ainda, a de Malraux naquela sua angústia interrogativa em *Em Nome da Terra, Na Tua Face, Até ao Fim* ou *Rápida, a Sombra*. Cf. O que diz o próprio autor em EI₂, 14-15 ou em EI₁,208 : « E aqui eu tenho de falar-vos de um autor que me é particularmente querido, ou seja, de André Malraux», «o único escritor ‘profético’ deste século» (EI₄,286).

4.1 – O sentido da obra: sua unidade orgânica

Não que queiramos fazer aqui qualquer exercício de tipificação das várias obras de Vergílio Ferreira. O que nos importa aqui é tão-só verificar se, a diferentes níveis de explicitude, é ou não detectável um fio condutor, um desígnio temático estruturante em toda a obra vergiliana. Interessa-nos saber se, aquém das tipologias tramáticas adoptadas na sua obra romanesca e aquém mesmo do teor conceptual dos temas tratados quer no romance quer no ensaio, se não se nos impõe um rumor de angustiada interrogação que tudo o mais justifica. E, a este propósito, vamos usar de sinceridade que nos permita também encurtar razões. Da leitura da obra de Vergílio Ferreira o que se colhe é um abalo, uma inquietação que perdura. Foi assim connosco. A redondeza e a conclusividade de um descritivismo realista são-lhe alheias, em boa parte, já em *O Caminho Fica Longe*, pois já nessa sua primeira obra a radicalidade interrogativa lhe assomava timidamente⁹³. Não é uma adesão incondicional e festiva aos apelos da intervenção imediata que se nota, mas uma íntima hesitação entre uma escrita que ao que *no* homem parece mais «urgente» desse visibilidade e uma outra que, de algum modo, se eclipsasse em torno do que, mais invisível, é o mais «importante» *do* homem⁹⁴. E os romances que se seguem *Onde Tudo Foi Morrendo* e *VAGÃO «J»* hão-de exprimir-se ainda nesse clima de uma certa ambivalência de uma exterioridade sedutora e o que de misterioso e insolúvel lá no íntimo o seduz cada vez mais. Com *Mudança*, ele *muda-se* para o lado de dentro, ele «recomeça» lá do fundo da voz que mantivera até ali apenas balbuciante. Agora, é já

⁹³ «Suponho assim que o meu ponto de partida (*O Caminho Fica Longe*) se aproxima do que se qualifica hoje de uma «hesitação fundamental» (...) A última parte do livro, porém, tende a fixar uma solução» (MO, 17).

⁹⁴ cf. *EL*₅, 80, *EL*₂, 86.pp

o absoluto da vida que o atordoa e alvoroça, um absoluto, porém, que, enquanto vivido pelo homem, se não pode, *em absoluto*, deixar entregue ao absoluto que ela é. Ao absoluto da vida como não agregar-lhe «um valor que à vida ordenasse»⁹⁵? Mas como, se é a vida precisamente esse valor de que necessitaríamos para pôr ordem à vida que nos cumpre viver? E eis-nos na senda de uma das obsessões de Vergílio Ferreira – a busca intérmina de um fundamento moral por via do qual nos fosse dado descansar. E a partir daqui (e nesta expressão não se veja a linearidade cronológica de uma evolução interior, mas apenas a identificação do momento intensificativo de um clima íntimo), tudo gravita à volta dum núcleo axial, nele decisivo, e em que tudo se decide não decidindo – a vivência radical da condição humana. É um núcleo informante e determinativo de toda a estrutura expositiva de Vergílio e em que um movimento mutuamente implicativo dos conceitos os faz *retornar* sempre à sua matriz interrogativa, que é a forma de a todos eles deixar sempre em suspenso. É a já referida dialéctica do sem fim, já que este é no seu começo que está⁹⁶. O fim está na interrogação original acerca dele. E tudo se esgota nesse interrogar sem fim. Na transcendência do «eu» vivenciador está o absoluto do que se vivencia e sobretudo do como a vida se vivencia. E a sina de Vergílio é essa naturalidade emotiva que surpreende a vida rente ao mistério que a esconde. A montante dos problemas práticos dos homens está esse sentimento primeiro de abalo existencial, de vermo-nos sendo sem que sejamos capazes de *ver* o *para quê* de tão fascinante milagre. Daí que em livros como *Cantico Final* (a que o autor chamou, num primeiro momento, *Corpo da Alegria*) e *Apelo da Noite* se anuncie já o primado da

⁹⁵ cf. *EL*₂,14.

⁹⁶ «O fim está no princípio, que está no fim e no meio. É o lugar do meu absoluto» (*SS*,194).

vivência auto - -transparente e *aparicional* da vida sobre o quer que seja que para a vida se decida. Em *Apelo da Noite* concretamente, já sob o alarme vivencial do que significa ser homem e do que a isso inere de grandioso e de trágico, prolonga-se-lhe a Vergílio aquele conflito que em *Mudança* se lhe impusera já e que agora se centra na inelutável tensão entre a «ideia» e a «acção», entre o «absoluto» que de nós reclama a razão e o «relativo» que «a prática nos impõe» (*EI*₂,14)⁹⁷. Em *Cântico Final*, aquele alarme fascinado provocado pela «visão iluminada» de si mesmo adensa-se-lhe numa problemática em tons de fim, em grito de angústia interrogativa, face ao «mistério da vida e da morte». E a capela funciona como o elemento simbólico da condensação metafísica de tudo o que ao homem põe em sobressalto. E a leveza airosa da bailarina (Elsa) exprime, no contexto metafísico do romance, uma espécie de transmutação ideal e imaginária do conjunto dilacerante de problemas para os quais se encontraria, assim, em razão transcendida, uma transparência aquietante, um desígnio totalizador. Na capela, uma espécie de exercício litúrgico de uma transcendência que dava jeito mas que não há já donde venha, porque «o céu está vazio». À falta de uma transcendência a que ater-nos, essa transcendência não faz falta nenhuma porque só faria falta se tudo se não esgotasse na vivência imanente da vida. Tudo se torna perfeito pela recondução que de tudo se faz ao primado absoluto da «transcendência do eu», que qualifica como verdadeiramente humano tudo o que pelo crivo da consciência se nos impõe⁹⁸. E aí até a morte, reconduzida ao

⁹⁷ «Gostava apenas de entender um pouco, de ajustar essa violência, *essa positividade sem margens de estar vivo*, com a absurda e inimaginável e fascinante ideia, sombra de ideia, muro, opacidade da morte» (*CFi*,216 – subl.nosso).

⁹⁸ «E alguma coisa assim lhe parecia de novo que estava certa, porque sentia que esgotara a vida nesse encontro com a sua verdade original, com a evidência primeira, que nada mais havia a saber e a assumir, que a morte lhe era perfeita como um limite. Alguma coisa lhe parecia estranhamente que estava certa nessa corrente de fatalidade que o absorvia a ele, ao seu pobre corpo arrumado, ao seu pequeno sonho que o iluminara, à invenção da

princípio determinativo do «eu» que a si mesmo originariamente se determinara, até a morte, dizíamos, é forçosamente e apesar de tudo, *perfeita*, porque é exactamente com ela que uma vida se perfaz. *Cântico Final* dá-nos uma imagem *total* da emoção aureoreal, dá-nos uma narração *gestáltica* da «visão iluminada» de nós e em que o espanto primicial é correlativo da angústia do fim – como dói ver que acaba o que de belo e augural se nos deu no começo! Percorre o romance essa tensão permanente entre a promessa, a anunciação demiúrgica da vida e o seu estrepitoso e incontornável fracasso, consubstanciado no «muro» que é a morte⁹⁹. E como não ver nisto, afinal, o âmago de todo o sofrimento do homem contemporâneo? É, decerto, nesta tensão entre a exaltação luminosa da vida e a opacidade da morte, de que a arte é privilegiado intérprete, que se dá a dilaceração da alma do nosso tempo.

pureza que um instante lhe alarmara todo o ser, ao rasto que ficava da sua voz na pequena ermida sideral com um breve indicio de um sobressalto, na parede ao fundo, perante os deuses e a vida... Por isso, sobre a memória submersa do mundo, sobre esse instante infinito de uma fugaz harmonia, sobre a imperceptível certeza de que tudo estava bem, ele desejou que se erguesse ainda a lembrança desses coros que traziam consigo o mistério da união do homem ao cosmos, da comunicação absoluta, os obscuros sinais com que a terra e a vida se reconhecem desde sempre em face dessa força que os arrasta e consome e renova e as integra na silenciosa harmonia de tudo. Ouvi-los uma vez ainda, recordá-los ainda – coros de um Natal imperecível de um convívio imperecível, de uma memória perene de transfiguração e pureza. Ele os escuta enfim. E entre esse mundo imaginado de paz e comunicação, da vibração profunda, da evidência absoluta – Elsa dançava de novo, traçava no espaço uma iluminada órbita de esferas, exprimia e divinizava, para sempre, o seu rasto de harmonia, da vivência ardorosa, da esperança (...))» (*CFi*, 223-224).

⁹⁹ «Neve do meu velho encantamento, dos espaços siderais, da dispersão aérea de mim, da interrogação obsessiva; e a arte, lugar de encontro da vida e da morte; e o aceno indistinto aos deuses que se foram, ao amor impossível, à sua comunicação com a transcendência, à união do mais elementar com a máxima sublimação através de uma simples mulher que acede à condição da Virgem; eco do que disperso envelhece nas valetas da vida através do mundanismo fútil que se viveu e ocorre ainda a uma última lembrança; memória absurda da divindade no acto heróico de um sangue que se verte por aquilo que o esquece; entrevista ideação de uma dança efêmera e perene numa bailarina que passa como o seu corpo mortal; regresso às origens, à toca de uma ilusória segurança de um bicho visitado pela morte; radiação da luz e da sombra, da beleza e da degradação, da divinização do homem e da condição do seu corpo nascido para apodrecer.» (*EI*, 261-262). Que melhor caracterização do romance *Cântico Final* que esta feita pelo próprio autor?

No que se refere a *Manhã Submersa*, apesar da motivação prioritariamente catártica, de revisitação exorcizante ao escuro recalcado das suas vivências de menino e adolescente, há-de anotar-se-lhe um inegável valor arquetípico no que tem também de reconstituição do universo mental predominante então em Portugal. No microclima denso e paradigmático do seminário tece-se, em ritmos sobrepostos de narração, um duplo destino, o «individual» e o «colectivo», num desígnio claro de convergência metafísica, segundo o qual é a própria condição radicalmente livre de nos constituirmos na humanidade que somos que está em causa. Dir-se-ia que a necessidade de reconstituir as condições vivenciais de uma *catarse* pessoal se dá como condição de possibilidade de uma paradigmática metafísica da problemática do homem enquanto tal. É até neste seu importante romance que mais sugestivamente cumpre Vergílio quiçá aquele seu critério radicalizante do primado da metafísica sobre a psicologia, do primado do que é da «profundeza» sobre o que é da «superfície». A admirável perspicácia na tonificação psicológica das situações e a intensidade dramática que coloca na descrição dos «estados de alma» não cumprem por si toda a intenção do romance, já que a episodicidade da trama é transmutada, ora ao nível explícito do próprio texto ora ao nível implícito da infratextualidade, e integrada num plano transcendente em que aqueles episódios se fundem. Em nenhum outro romance os problemas do «indivíduo» são tão sistematicamente integrados na dimensão do problema que o próprio homem é. Sem haver ainda, que não há, pois, em *Manhã Submersa* uma nítida prioridade metafísica no que ali se descreve, há, contudo, já uma intencional *indiscrição* na palavra que isso diz. Donde a força alusiva, esdrúxula, transcendentalizante

de tudo o que, sendo também individual, releva de uma vivencialidade radicalmente humana¹⁰⁰.

Em *Aparição*, romance com narrador autodiegético, narra Vergílio o milagre da «visão» que lhe aconteceu. Que até ali tudo se lhe fizera ainda de um tactear hesitante em que o esforço de *olhar* turvava o que de essencial havia para *ver*, pois não é, como se sabe, através dos olhos que o essencial se deixa ver, mas através do coração. E foi quando a emoção alarmante e originária, irrompendo lá do fundo de si, bem aquém da diligência lógico-dedutiva¹⁰¹, lhe pôs a nu a *verdade essencial*¹⁰², a que *sabe* a sua presença no mundo, que Vergílio se instalou obsessivamente nas *fundações* da problemática humana: «Quem sou eu?... Mas eu, *eu o que sou?*» (AP.25). E foi a partir dessa «aparição fulminante de mim a mim próprio» (AP.70) que Vergílio não *pôde* mais calar a voz que dele se apoderara¹⁰³. Já não é só o *ser que é* mas o *visível* que isso se lhe tornara – a *carne* tornara-se-lhe *transparente*, adquirindo uma nova dimensão onto--fenomenológica, e no interior da qual toda a obra vergiliana fielmente se desenvolverá.

¹⁰⁰ A ilustrar este pendor *iniciático* da palavra vergiliana em *MS* apenas um exemplo, entre muitos: «A cabeça pende-me, com a face ensanguentada, até ao estrume de mim próprio. Onde a salvação, ó Deus, ó Deus? Onde a água que me lave até ao homem verdadeiro que minha mãe deu à luz? Porque é possível que o crime seja só do meu sangue envenenado. E que haja por baixo de todo o nojo da vida *uma certeza natural* como a água nascente que mata a sede e fecunda.» (*MS*,155 – subl.nosso).

¹⁰¹ «Como me esqueces tão cedo, como te sei e te não vejo!» (AP,44). E ainda: «Mas nenhum *saber* conserva a força que estala no que é a *aparição*» (AP.192-193 –subl.nosso).

¹⁰² «Mas se toda a verdade que nos põe em causa a nós mesmos é uma aparição, como não sê-lo esta infinitesimal coincidência com o puro jacto de ser que de nós irrompe, esta paradoxal união-desunião connosco próprios – a união para coincidirmos com a irrupção de nós próprios e a desunião para *vermos* isso mesmo, ou seja, para estarmos de fora disso, desse surgir que nós somos?» (EI, 161).

¹⁰³ «Mas quem teve a dádiva da evidência de si, como condenar-se a si ao silêncio prisional? Ninguém pode pagar, nada pode pagar a gratuidade desse milagre de *sermos*. Que ao menos nós lhe demos, a *isso* que somos, a oportunidade de o sermos até ao fim. Gritar aos astros até enrouquecermos» (AP.85).

Mas se é «milagrosa» e «gratuita» esta experiência da *visão* do «eu» por «mim próprio», ela é, mais que tudo, *única* por ser fenomenologicamente constitutiva da radical *inapropriabilidade* desse eu, que não é o meu mas o *eu* que sou. Daqui o problema, insolúvel em Vergílio, da incomunicabilidade radical do «eu» insular, problema este que o nosso autor coloca como elemento estruturador do seu romance *Estrela Polar*, todo ele povoado pela impossibilidade de comunicação entre o *eu* e o *tu*, como bem o ilustra a obsidante confusão que do *outro* feminino faz Adalberto, flutuando sempre entre a imagem dúplice e equivalente de Aida e Alda, irmãs que ele não consegue pessoalmente identificar. É radical essa solidão a que estou condenado, mas que o saber da existência de tantos «eu» *análogos* ao eu que me vejo ser mitiga com a aceitação de uma comunidade de destino, mas em que nesse destino o que é realmente *comum* é o de cada um ter solitariamente o seu¹⁰⁴.

E é perante o «cansaço» que causa essa distância entre a fundamentalidade de se ser homem e os fundamentos desumanizantes da cultura, nomeadamente a ocidental em que ser realmente homem é cada vez mais difícil, que Vergílio propõe o caminho de regresso à zona primordial, «à humildade da renúncia, regresso ao elementar» (*EI*₂,17). É essa vivência crepuscular de um sonho que se desfaz e o correspondente refúgio no bastião inexpugnável do «eu» essencial que constitui o sentido do livro *Alegria Breve*. Do próprio título se desprende um

¹⁰⁴ « Portanto, os outros *existem*.

-Quando é que o neguei? Mas a questão não é essa, a questão não é essa, poderás enfim entender -me?

Conhecer os outros, senti-los da minha fraternidade, irmãos da minha resignação nesta viagem em que nos couberam por companheiros. Mas há mais, há muito mais! Também conheço os cães e os estimo e eles me estimam» (*EP*,191).

O próprio Vergílio Ferreira, em momentos diferentes, caracteriza este seu romance. Assim acontece em *EI*₂,16 e em *EI*₄,305 sintetiza-o da seguinte forma : «Extraordinário enigma este, com efeito, fascinante impossibilidade de *eu* ser um *tu*, de recuperar em mim a originalidade do sentir de outrem – e sobre isso, se funda um romance a que dei o título de *Estrela Polar*» (*EI*₄, 305).

significado de evanescência – tudo se volatiliza e dissipa fora da âncora ontológica do *eu* absoluto. E a própria corporeidade, fundamento ontológico de toda a cultura, se torna *estranha* e *centrífuga* a essa realidade decisiva e constituinte da pura humanidade. E centrífugo e dissipador desse mandato irrenunciável de ser homem é, mais que tudo, o engodo da transcendência¹⁰⁵ e todas as formas de *remitificação* tendentes a hipostasiar num ícone exterior o valor único da própria vida. E é este valor, o do próprio homem, o único que resiste à enxurrada degradacionista, que na sua impetuosidade, por pouco não levava também o sujeito, como pretendeu a fúria estruturalista¹⁰⁶. A essa voragem nadificante do sujeito reage Vergílio propondo o regresso à pura nudez do elementar, lá onde mora esse ignorado de nós e só em *breves* fulgurações reconhecido, aquém do que fora daí se nos degrada na dilaceração trágica da decadência e da morte – o corpo em que *isso* acontece. Perante a ameaça desagregadora de uma cultura reificante, Vergílio regressa à esfera límbica do «eu» pessoal e em que a vivência fundacional desse «eu» subjectivo surge *transcendentalizada*, única forma de lhe garantir uma

¹⁰⁵ « Porque Deus está a mais na verdade de um corpo, Ema. Está sempre a mais na verdade de um homem. É uma intruso. E nós temos tanto que fazer...» (AB,225).

¹⁰⁶ «Mas a minha objecção é simples – até talvez ao simplismo : quem esse que num Lacan ou num Benveniste recusa o «eu»? (EI₂,15).

A este propósito, afigura-se-nos algo *forçado* ensaiar uma análise de *Alegria Breve*, no que à problemática do sujeito se refere, à luz de Freud e de Lacan, como parece ser o caso de Nadiá Paulo Ferreira (cf. *Actas*, 241). A não ser que tal análise, referida a Freud e ao neofreudista Jacques Lacan que se dedicaram à liquidação do sujeito, se faça *a contrario sensu*. Sobre este tema a posição de Vergílio é clara: « Se para Lacan o sujeito se identifica com a transitividade dos significantes, a questão a pôr será uma só, que poderemos desdobrar em várias outras : Que é que faz com que o desenrolar dos significantes seja um processo coerente? Qual a instância em que se situa a *orientação desses significantes*? Que leva a escolher uma palavra e não outra, se *algo* não parece essa palavra? Ou que decide a escolha duma primeira, se a segunda se orientar por ela? Que é que caracteriza «isso» que lhes é logicamente *anterior*? Porque é que uma sequência de significantes não é no uso normal uma sequência de disparates ? Que é que faz que a «função» do sujeito o seja? Que é que fundamenta uma correlação de significantes para que eles «signifiquem»? Que é isso que os *controla*?» (EI₂,96-97).

blindagem à prova de todas as flutuações do *psíquico* e à prova de todos os ataques das ideologias cuja «linguagem é o tiro» (P.345). Porque a ideologia é com a palavra que se congelou na forma de um sistema que se constrói, mas há uma zona limpa onde ainda palavra alguma foi dita. Aí onde mora o puro espanto da interrogatividade que constitui o homem enquanto problema, sempre em aberto e insubmisso à disciplina do chicote. É a zona do tudo por dizer, ao contrário da ideologia que é o campo do que está *definitivamente dito*. É a região inefável do «sagrado», muito aquém do que em positividade de uma qualquer religião se lhe possa dar (cf. AB,215). É naquela secura fascinada da vivência primigénia de humanidade que a *alegria breve* de tudo o mais se refundiu. E é no vazio disso, de se ser *apenas* homem, que Vergílio propõe que nos «aguentemos»¹⁰⁷, que, enquanto houver homem, a arte não morrerá¹⁰⁸.

E em *Nítido Nulo*¹⁰⁹, é ainda e sempre a mesma perspectiva a norteá --lo, essa nitidez no vazio de se ser *simplesmente* homem («a força calma de ser» NN,43), mas, agora, esse problema diz-se-lhe num *tom* diferente¹¹⁰. O

¹⁰⁷ «Regresso à humildade da renúncia, regresso ao elementar – isso o que me orientou em *Alegria Breve*. É minha convicção profunda – e não só minha – de que nos abeiramos não de uma «crise» ocidental, mas de um pôr em questão todo um milenário surto cultural. Mas se tudo é posto em causa, algo resiste a essa recusa, ou seja, o próprio homem. Se somos o último homem de uma cultura que se desmorona, temos de ser necessariamente o primeiro, se de haver homens não desistimos» (EI₂,17).

¹⁰⁸ Cf. EI₅, 69-71.

¹⁰⁹ Significativas são as passagens em que a densidade significante do título se nos esclarece. Assim : «vazio o mar agora, nítido nulo, horizonte linear. Imperceptível une-se ao azul do céu, infinitude absoluta inexistente, na linha inexistente da separação que os une. A vida toda está aí» (NN,119). Mais adiante : «Só eu e a luz. Uma alegria nula. Nítido, nulo» (NN,283). De notar a similitude entre as expressões «alegria breve» e «alegria nula». O adjectivo «nula» adensa em ironia e sarcasmo a tragédia de uma alegria que o não é, que para sê-lo teria que ser duradoira. E, por fim, a pag. 302 : «Nítido nulo o horizonte e já frio, um deus cresce dentro de mim», ou seja, anulado o horizonte de um Deus transcendente, é com a divindade de se ser homem que nos temos que haver. Aqui um eco nietzschiano mais.

¹¹⁰ «Não se me alterou esta perspectiva na passagem ao meu último romance, *Nítido Nulo*. Mas mudou --se-me o *tom*, que é o modo profundo de a um problema o dizermos. A um halo de «tragédia», ainda quando a determinasse uma profunda serenidade, a um tom patético em que de há muito todas as questões se me impunham, eu descobri – porque é

problema da «improbabilidade» humana persistia redondo e firme, apenas, agora, era outro o *tom* da voz que o dizia. A morte, a felicidade, a obsessão «canina» do homem por um dono sob cuja protecção lhe fosse dado descansar e sentir-se seguro (cf. *NN*, 256), mas que é uma forma de se ter «presa» a «liberdade» (cf. *NN*,277), essa dor insolúvel provocada pela «nitidez» com que se vive a «nulidade» da vida – tudo problemas que se lhe adensam agora em «ironia» e «sarcasmo». Aí, também, o desdém que Vergílio, que se desdobra em momentos vários de auto-narração¹¹¹, mostra pela filosofia, a «conceptual», que «desaparece na autonomia da necessidade lógica» ou pela «linguística» que «desaparece no próprio significante» (*EI*₂,135) e até pela própria literatura, empenhada em distrair--nos da escuridão «nítida»: «Oh, que se cosa a literatura» (*NN*,199)¹¹². *Nítido Nulo* marca o ciclo mais intensamente problematizante de Vergílio Ferreira cuja sensibilidade para o insondável mistério da condição humana se vai refinando e adensando em ondas crescentes de vibração nos livros que, com aquele, formam aquilo a que poderíamos designar por *constelação antropofânica* no conjunto da obra vergiliana e que são *Rápida, a Sombra, Signo Sinal, Para Sempre, Até ao Fim e Em Nome da Terra*¹¹³. De todos se desprende aquele infatigável tactear do mistério do homem. Ele é aquele *tom* crepuscular com que a vida se lhe diz em *Rápida, a*

isso sempre uma «descoberta» que se me impunha agora a acidez da «ironia» ou mais precisamente do «sarcasmo» talvez a forma última da tragédia» (*EI*₂,17).

¹¹¹ Cf. pp. 43, 48, 99, 169, 204, 39, 244.

¹¹² «Faço questão de relembrar a noite, *apesar da literatura*» (*NN*, 287 – subl.nosso). E a pág.300 : «Isto já deve ter sido dito pelos pensadores profissionais que tiravam carta por isso e nos não deixaram pensar a nós, que não temos diploma. Mas eu vos faço o gesto apropriado, ó sábios. Ah, e se o fizesse a mim, afinal, de estar para aqui também entretido com *tricot?*».

¹¹³ Em *Actas*, p.197, diz Nelly Novaes Coelho : «Nesse sentido, *Nítido Nulo* (1970), *Rápida, a Sombra* (1974), *Signo Sinal* (1979), *Para Sempre* (1982), *Até ao Fim* (1987) e *Em Nome da Terra* (1991) são novos círculos (ou novas camadas?) que se superpõem, gerados pelo mesmo obsessivo perscrutar o mistério da condição humana».

Sombra e tão sugestivamente expresso naquele «Anoitece no mundo», «Anoitece-me na vida» com que acaba toda aquela atmosfera de cansaço e «aridez». Ele é a desnudez ontológica de ser-se para a morte que impregna tudo de insensatos sinais de fim, porque caminhar perseguidos sempre pela sombra da própria miséria (cf. *RS*,181) marca-nos a vida de uma trágica vacuidade – nada do que nos aconteceu nos acompanhará. Resta-nos apenas a «degradação», essa «terna companheira» (*Ib.*), depois de tudo nos ter sido «tão excessivo», nessa nossa história «tão grande e tão estúpida» (*RS*,179). É «treinar para a morte» e nada mais. E envelhecer, tema muito presente neste livro, é particularmente difícil, se nisso queremos continuar ainda como homens, porque é ter de «reinventar a habilidade de estar vivo, que é muito mais difícil quando se está já morto» (*RS*,185).

E em *Signo Sinal* é todo o mosaico do drama humano o que ali se nos propõe e intensamente se nos impõe. Desde logo, tudo se nos diz, em densa fórmula, no próprio título (cf. *SS*,225)¹¹⁴, em que o *sinal* é o ícone «visível» de um deus que está a mais no altar e que de lá tem que ser apeado quanto antes e o *signo* é o rasto «invisível» do que desse deus de barro persiste no coração do homem e lhe povoa a imaginação. E aqui, é, uma vez mais, a obsessão vergiliana pela hora redentora do homem, liberto do que nele o impede de uma pura assunção em grandeza do seu destino. Porque é na «Terra mãe» que todo esse destino humano se cumpre¹¹⁵. Sem Deus e sem sequer o sítio d'Ele – assim, exclusivamente *dentro* do círculo vivencial da vida que *assim* se lhe dá a viver. É a «positividade sem margens» de

¹¹⁴ Já por diversas vezes se tem notado o valor densamente implicativo do título em Vergílio Ferreira. Cremos mesmo que uma via particularmente eficaz de aceder ao seu pensamento a encontraríamos em estudo que exclusivamente se equilibrasse na força significativa e sintética de cada um dos muitos títulos vergilianos, que nenhum há que seja só isso – um título. Na homenagem dos cinquenta anos da vida literária de Vergílio Ferreira, Maria Alzira Seixo proferiu uma comunicação sob o sugestivo título «Poética do título em Vergílio Ferreira». Cf. *Actas*, pp. 479-483.

¹¹⁵ «Terra mãe. Lugar da origem e da morte, minha vocação humana» (*SS*.12-13).

uma vida transbordante, mas que é sempre para *dentro* e não para *fora* que transborda¹¹⁶. A própria questão magna do tempo e o modo interseccional e flutuante como nele o *eu* se organiza e constitui é peça temática importante neste romance de marcada ressonância nietzschiana¹¹⁷ e em que o Arquitecto joga um papel fundamental de desdobramento identitário¹¹⁸, contribuindo para uma vivência, mais que caótica, *condensada* do próprio tempo. É o asfixiante movimento de contradições sem fim entre a irreparável decrepitude de uma cultura que se dissolve no vazio e o sonho impossível de valores novos à volta dos quais se possa reorganizar uma outra¹¹⁹. O *absurdo* em Vergílio tende, porém, à sua integração no próprio universo vivencial. A partir sobretudo de *Alegria Breve*, o tom angustiado vai-se *normalizando*, porque o alarme e pânico que à sua vivência se associavam se vão diluindo no cansaço e no desgaste que no íntimo irreduzível da subjectividade sem cedências a qualquer aceno do transcendente se vão produzindo. É como se o *absurdo* só o fosse no momento centrífugo de um descentramento

¹¹⁶ «Teocêntrica a vida, a obsessão da divindade, mas o homem é o deus do homem, sem que isso todavia forçasse o homem a ajoelhar» ou «Toda a força que se cria numa força fora de nós é a abdicação da força que está em nós e delegamos na que está fora. Toda a força que se cria é uma força que morre» (SS,253).

¹¹⁷ São constantes as passagens em que ressoa a voz «profética» de Nietzsche. Assim, por exemplo : «mas os nossos filhos dai-lhes de mamar a altivez e a independência e não digas que o homem precisa de, porque o homem precisa é de si na glória de fabricar as estrelas mesmo as de papel, porque as crianças, delas é o reino dos céus, já nas mitologias antiquíssimas, e o papel é a forma de aprenderem logo na inocência que as estrelas e os planetas e os cometas os fabricamos nós e assim é necessário aos grandes senhores que soados por eles humilhados emporcados fodidos de toda a maneira e feito...» (SS,251) ou o que na pág.259 se simboliza no nascimento de uma criança, isto é, o advento do homem novo. E muitas outras.

¹¹⁸ «E o *alter-ego* do narrador de *Signo Sinal* é, sem dúvida, o Arquitecto, figura controversa, contraditória, mas fundamental» (Maria de Fátima Marinho, *Actas*, p.395).pp

¹¹⁹ «Tremendamente difícil integrar numa história : a) fim de uma cultura; b) falta de valores que reorganizem outra; c) a «suspensão» da História e o elementar (ou fundamental); d) a atitude búdica» (CC₁, 80 –21 Outubro 1970). Este o projecto do romance que nessa altura Vergílio tinha entre mãos e a que veio a chamar *Signo Sinal*.

consciencial em que o trágico dele se visse *de fora* e referido a um destino que só de fora se pudesse conceber – um destino *separado* e transcendente só para quem *está fora de si*. É este movimento de desdramatização, de crescente serenidade, de assumida resignação jubilosa que se nota a partir de *Alegria Breve* até *Para Sempre* em que «o herói-narrador a si se transcende oferecendo --se por antecipação – numa espécie de euforia sarcástica, rara na nossa literatura – o espectáculo do seu próprio enterro»¹²⁰. Desta *catarse*, simultaneamente exequial e exaltante de si mesmo, num exercício único de *levitação* sobre o imediatismo dissolutivo e trágico da morte¹²¹, se fizera já anúncio em *Invocação ao Meu Corpo* e em que este último é celebrado e confirmado no seu estatuto fundacional, como espaço sinfónico e gestáltico da subjectividade¹²², ou como absoluto constitutivo da *mundivivência* pessoal (cf. *IC*,262). Mas é-o também como constitutivamente *intemporal*, tanto como o «eu» que esse corpo é. Porque o absoluto de se ser, dando-se corporeamente, dá-se na impensabilidade de deixar de ser-se. Por isso, é inverosímil a morte em qualquer idade¹²³, mesmo quando, do exterior e no plano estatístico, ela possa conceber-se próxima. Mas são sempre os outros que morrem. Em *Invocação ao Meu Corpo* este último é subtraído à sua objectividade física para se constituir na indissolubilidade constitutiva da pessoa enquanto tal – ele é eterno enquanto ele for *eu* e, quando *eu* deixar de ser quem sou, o corpo que sou terá deixado de ser corpo, «mas um pouco de estrume sem dono» (*IC*,263). E assim se compraz

¹²⁰ Eduardo Lourenço, *O Canto do Signo*, p.123.

¹²¹ «A felicidade é isso, estar quieto nos limites em que se está a dizer que não ao que está para além» (*PS*,86).

¹²² «O absoluto do nosso corpo é o absoluto do nosso «eu» (*IC*,255). E ainda : «Quando amamos ou sofremos, estamos todos unificados nesse sofrimento ou amor. O homem está todo em tudo como o Deus panteísta» (*IC*,257).

¹²³ «Em todas as idades se é eterno, porque em todas a morte é inverosímil. Sobretudo em todos nós é inimaginável a dissipação da presença de nós a nós» (*CC*₅, Apêndice, p.581).

Vergílio nesta dupla vitória sobre a morte¹²⁴, um comprazimento azedo, feito de ironia e sarcasmo em *Para Sempre* e de exaltação humanizante em *Invocação a meu Corpo*, em que, a partir da unidade constitutiva da própria consciência, a morte é simplesmente absurda¹²⁵. E se *Para Sempre* é a celebração fantástica de uma morte que se anula vivendo-lhe a caricatura, *Cartas a Sandra* constitui-se em eco dessa ânsia de eternidade, corporizando Sandra esse sonho impossível de encontrar fora do tempo uma paz com que se possa adormecer e um amor eterno, simbolizado na «face sem tempo» dela (CS,49). A memória de Sandra confunde-se com a memória do próprio ser. Não é um *olhar* para *o que é* a Sandra, mas, mais radicalmente, um *ver* que Sandra *é*¹²⁶, naquela tão característica obsessão vergiliana pelo elementar, pelo mistério do ser que só na transfiguração¹²⁷ pela ressuscitação da morte que se exorcizou (*Para Sempre*) poderá encontrar a imagem, mesmo que apenas imaginária, da sua força anunciativa. E aqui, uma vez mais, todo o inquietante jogo dialéctico *visível/invisível*, (cf. CS, 52, 87, 139) *olhar/ver* (cf. p.87), *erotismo/amor* (cf. p.29). A dialéctica dilacerante entre o mistério da vida que nos possui e se nos revela e o mistério de tudo isso se nos revelar, entre um oceano infinito de ser e o que daí emerge para o âmbito da existência, entre, enfim, uma dimensão talássica e *numenal* (termo que Vergílio não aceitaria certamente incluir nos seus textos) e uma outra, a dimensão *fenoménica*: «Em certos momentos de não sei que revelação, há o que se torna visível do invisível de tudo

¹²⁴ «De dentro de nós, *somos* o próprio corpo e a imortalidade de um «eu» estende-se até aí» (IC,232).

¹²⁵ «A morte é absurda porque é absurdo imaginar-me não existindo; e é absurdo imaginar-me não existindo porque tenho de imaginar-me a existir, para imaginar isso – a não existência» (IC,233).

¹²⁶ «Aparição final não a da tua beleza mas do que estava antes ou depois dela e te não sei dizer o teu ar (...) o teu ser.» (CS,91).

¹²⁷ «A que vejo e não és tu mas a tua transfiguração» (CS,138).

isso»¹²⁸. E eis-nos, como sempre, no círculo obsessivo da problemática vergiliana que se equilibra aporeticamente entre a «divindade» do homem e a sua mortalidade. E equilibra-se porque se instalou no absoluto vivencial da evidência de ser: «A evidência de eu ser bloqueia-me de todo o lado e não posso sair dela» (IC,232).

Não é, pois, substantivamente nova, como vimos, a temática de obras como *Até ao Fim* ou *Em Nome da Terra*. Em ambas é, ainda e sempre, o «obsessivo perscrutar (do) mistério da condição humana»¹²⁹ que pulsa. Em *Até ao Fim*, por exemplo, em que a pureza da vida se simboliza enfaticamente em Tina, encontramos, com diferentes acentuações, todos aqueles problemas que apoquentam o homem vergiliano, nomeadamente a obsidiante questão da existência de Deus¹³⁰, a questão misteriosa da paternidade e da filialidade e a inessencialidade da condição generativa dos pais¹³¹, a questão do eu como fonte absoluta de valores¹³², a omnipresente questão do fundamento moral e a dicotomia entre a *razão* que brota de dentro da vida (AF,59) e as *razões* que o fisco social impõe¹³³, o problema da radical incomunicabilidade do «eu» e o «inferno» que são os «outros»¹³⁴, o problema da morte e a sua inverosimilhança a partir do reduto fenomenológico da

¹²⁸ E logo a seguir, num testemunho espontâneo do efeito dilacerante e intimamente dubitativo destas considerações, Vergílio acrescenta sintomaticamente: «Não digas que tudo isso é uma mistificação sem qualquer sentido. E todavia querida. É o que acontece agora contigo» (CS,139).

¹²⁹ Nelly Novaes Coelho, «Vergílio Ferreira e o Espaço do Invisível», em *Actas*, p.197.

¹³⁰ Cf. AF, pp 17, 20, 23, 120, 132, 150,214,217.

¹³¹ «Não sou filho de ninguém. Assumiste-te como pai quando me fizeste? Quem se sente como pai? (...) Tudo isto é infantil, não é tempo de ser criança» (AF, 25) Sobre este tema cf. ainda AF,77, 88, 143.

¹³² «É natural que haja uma razão. Mas a razão sou eu e isso é indiscutível como tudo o que está aí» (AF,100). O *eu* assumido em profundidade como condição de bem-estar íntimo: «Preciso de ter um sítio onde se esteja bem. Onde esteja eu e não o que me dizem que é o mais plausível de ser eu» (AF,33). Cf. ainda p.270.

¹³³ «Coitado do Cláudio. Querer sempre ter razão para lhes alijar a responsabilidade – Que razões? – Mas as razões são as da vida que não são razões nenhuma» (AF,59) cf. ainda pp.167, 175/6, 180, 208, 228, 237, 268).

¹³⁴ «Preciso de o não ver *a si*, de não sentir o seu cheiro, a sua compressão do meu espaço» (AF,43). Sobre este tema cf. ainda, pp.45, 114,115,153).

consciência pessoal¹³⁵. E a problemática do tempo adquire neste romance importância, desde logo ao nível da explicitação problematizante e em que a temporalidade surge como inerência da condição humana, é certo, mas também como instância transcendental da pura subjectividade a partir da qual o homem se auto-constitui em divindade, na assunção em grandeza de um tempo circular, um tempo absolutizado pela auto-constitutividade absoluta da consciência pessoal¹³⁶. Mas também no estrito plano narrativo o pendor sublimatório da imaginação sempre na procura do sem-limite que o homem é dinamita os núcleos *ek-státicos* do tempo, dissolvendo-o numa interseccionalidade centralizante. É essa imaginação que *realiza* a irrealidade do real porque é por ela que a vida se nos unifica e é só como ao homem lhe é possível reinventar-se em plenitude¹³⁷, porque ele é o seu próprio destino¹³⁸.

É, aliás, neste seu livro de grande densidade que se encontra a definição da mais genuinamente humana de todas as manifestações – a arte - como «a transcendência sensível do real» (AF,213). Embora não sendo referida a um *universal-ontológico* mas tão-só a um *particular-ôntico*, a arte situa-se no horizonte *ontológico* do impossível do homem, pois é a partir dessa vectorialidade constitutiva que a arte exprime a vida. Não admira, por isso, que aqui também possamos encontrar a justificação que Vergílio

¹³⁵ «A ideia da morte – mas eu não podia suportá-la, não pelo sofrimento que vinha nela mas por não caber nos limites da minha vida e de eu ir ali» (AF,51).

¹³⁶ «Venci o tempo, que é da minha condição humana. Atravessei as idades. E a quantidade de coisas que doeram. E o massacre. E a ruína. E todos os limites da minha forma mortal. Oriana. Ela ouvia -me com atenção e cada palavra minha transcendia-a de *sublimação divina*. Sou eu também um deus, estamos *fora do tempo*» (AF,105 – subl.nosso).

¹³⁷ «Mas todo o real da realidade é a sua ficção, qual foi o teu real? Todo o real é só o que sobra dele – mas onde encontrar-te? Atravesso todas as camadas sobrepostas do que se acumulou e foi a vida única para quem a viveu» (AF,104).

¹³⁸ «Nunca pensaste que o destino sou eu (?)» (AF,60). Este carácter auto-determinativo do destino está presente ainda a págs. 68,78 e 89.

Ferreira encontra para a sua doação à escrita: “E disse que sempre disse que escrevia para estar vivo» (AF,212). E estar vivo é poder penetrar no mistério das coisas¹³⁹.

E toda esta problemática se mantém agudamente presente em *Em Nome da Terra*, com realce para a radical solidão ontológica do «eu» e para o correspondente desígnio eminentemente humano de isso se viver em grandeza¹⁴⁰. Todo o livro respira o ar pesado da degradação física («o anoitecer»), numa espécie de pulsão da morte. Mas é no assumir humano da degradabilidade mesma que o homem se «aguenta» no lado da vida, que é no absoluto de vivê-la que a morte se *anula*¹⁴¹. É na assunção da corporeidade como vínculo quiasmático com o mundo («a história do homem é a da relação com o seu corpo (...) ou dele com as coisas, que é o mesmo» - NT,27) que esse «eu» que é o meu corpo se absolutiza, se diviniza na imanência de ser-me. É na radicalidade terrestre («Eu te baptizo em nome da Terra, dos astros e da perfeição» -NT,16) que tudo do homem se joga, porque a medida larga que ele é se realiza no puro acto de sê-lo, isto é, buscando a impossível realização, uma vez que o homem é maior do que é, mas nem por isso ele é mais que isso – *apenas* homem. E o questionamento moral que se ancora no chão primordial

¹³⁹ «Escreve porque gosta, V.F. – disse eu a arrasar.

Mas também talvez para cumprir um «dever», porque gosto e isso afinal pode ser extremamente penoso – Mas se mesmo assim o cumpriu, gostou.(...) Porque há prazeres que não têm margem de sacrificio, disse ele, e isso é que é gostar. Estar à mesa com apetite. Fazer amor com uma mulher que se ama. Ganhar no Totobola. E assim. Mas a arte é diferente. Porque escrevo? Porque gosto de fazer, de me realizar numa obra, de haver futuro para mim, de visitar o encantamento, de descobrir o mistério do real» (AF,212-213).

¹⁴⁰ «Porque como Vergílio Ferreira várias vezes enfatizou, e foi bem evidenciado por Max Scheler, por Martin Buber, Emmanuel Levinas e vários outros, nunca um *tu* vivo pode ser objecto definido de conhecimento ou referência – e esse é, talvez, o tema trágico e fundamental do seu último e admirável romance, *Em Nome da Terra*, embora já esteja subjacente a *Estrela Polar*, de 1952. (Oscar Lopes, «A Vergílio Ferreira», *Actas*, p.27.

¹⁴¹ «Não volto. Que eu não devo ter dado conta do tempo como no paraíso. Não torno mais. Mas o paraíso não existe, existe apenas a terra dos homens, a tranquilidade do seu medo, o sossego lento do seu apodrecer» (NT,243) « (...) assunção consciente e, afinal, heróica, é a daquele velho que nos dá conta de uma solidão estreme, solidão, por assim dizer, diacrónica e solidão sincrónica...» (Oscar Lopes, *Ib*, p.32).

da auto - -constitutividade do «eu» absoluto, e o mandato decisivo da vida perante a mania desagregadora de «entender», o do amor: «que é que há que entender? Há só que te amar» (NT,213). E a própria desintegração *ek- -stática* do tempo protagonizada por João, esse herói existencial que na ânsia alucinada de uma revelação que se não dá, como que o desduracionaliza. O tempo do narrador propriamente dito é atravessado por outros planos de tempo – o da infância e o da vida com Mónica, sua mulher – até todos estes tempos se verterem num sem-tempo que é o tempo de tudo, numa espécie de vertigem fusional, de *regresso* à paz da indiferencialidade, do não-ser¹⁴².

Em *Na Tua Face*, apesar da acentuação da problemática estética, nós encontramos no livro praticamente todos os temas que estruturaram os anteriormente referidos. Desde logo, o tema axial da condição humana e o desfecho escandaloso do corpo de Serafina, que a tantos abastecera de prazer, ali estendido na morgue, bem como a beleza rasa e uniforme dos esqueletos, numa patética paródia à radical opacidade da alma de um *tu* ou aquela referência angustiada e cortante ao soporífero das ideias prontas a *entender*, simbolizado no remédio, quando o que é natural ao homem é justamente o seu mistério – ele «é um doente que ignora a causa do seu mal» (TF,142). E a questão da morte que «é verdadeiramente o único problema do homem» (TF,145) é tematizada com certa perspicácia, como quando, por exemplo, o autor *despessoaliza* a morte, denunciando a injustificação do medo de morrer¹⁴³. Mais

¹⁴² «Mastigar-te integrar-te no meu sangue. E tu enovelada em mim, na angústia exaltação de uma morte que viesse . Desaparecermos no não-ser, na perfeição.» (NT,117).

¹⁴³ «A morte é o pavor do fim da vida. Mas sabeis que depois dela o tempo acabou? Que depois dela a vida de um jovem ou de um velho duraram o mesmo tempo? Ninguém tem memória de antes de nascer e depois de morrer também não.» (TF,145).

E Helena Carvalho Buescu, «Do Corpo e da Memória – presença, ausência : *Em nome da Terra*», *Actas*, p.133 escreve: «Esta dilaceração da morte tem,entre outros efeitos, o de produzir uma sistemática *distensão temporal*, provinda da intersecção entre vários

um intersticial afloramento do que pode ser uma nostalgia solapada duma comunhão cósmica («... e eu poder dizer-lhe bom dia, mar, e sermos fraternos no reino da criação» *TF*,37). Mais a impossibilidade de uma relação ideal que Bárbara simboliza e de que o sucedâneo de Ângela visa aliviar o drama. Mais a figura interpelativa do Serpa Sapo, que, na sua repelência, parece anunciar uma outra ordem da vida. Tudo isto aqui. E muito mais. Sobretudo a força transmutativa, *criacional*, do poder nominativo do homem, isto é, do carácter ontológico da sua palavra, bem como o efeito genésico da sua *poiesis*. A qualificação do mundo depende do que nele o homem vê. Não admira que o Serpa, tão feio e tão horrível, possa personificar uma nova ordenação estética da vida que está aí para o que dela o homem queira fazer, que «A estética do que existe é só existir» (*TF*,35). É esse privilégio de animar o mundo, afeiçoá-lo e dar-lhe sentido, que concretiza o absoluto instauracional que o «eu» individual é. E aqui também a problemática da linguagem, correlativa da própria condição humana e que já explicitamente o nosso autor tratara em *Invocação ao Meu Corpo*.

A escrita vergiliana é dinamizada, como se vê, por um sentido unificado de destino, quer quando se aplica a escrever romances, quer quando expressamente assume uma problematização por via ensaística. Um único objectivo, pois, em Vergílio escritor: enfrentar-se consigo mesmo, ou, antes, com o homem que é e que *tem* que ser, viabilizando para si um futuro e descobrindo o mistério do real (cf. *AF*,213). E aquela unidade de destino concretiza-se-lhe no estrito e absoluto da subjectividade constitutiva, sem ajuda do alto, que é como quem diz, sem qualquer fuga que alivie a vivência do *absoluto* da condição humana¹⁴⁴, tão

tempos, ou antes, entre vários momentos presentes, o da narração e os dos vários narrados».

¹⁴⁴ «A ambição do romancista e a do ensaísta confundem-se e tiveram sempre o mesmo objectivo : tornar-nos sensível o *absurdo* da condição humana sem referência nem destino

singularmente por ele descrita. Um *absurdo* que quanto mais ostensiva e insistentemente vivenciado, mais eficazmente humanizado. Por isso censura Vergílio o objectivo *alienante*, meramente *espectacular* e *distractivo* daquilo a que chama a «literatura de consumo» (EI₅,121), chegando mesmo a afirmar através de um dos seus personagens (o Pires) que não há «maneira mais cómoda de (alguém) se furtar a si próprio do que escrever romances» (AN,198)¹⁴⁵. Romances que apenas visem responder ao apelo imediato da «urgência» e não àquilo que no homem é realmente «importante» (cf. EI₂,66) são romances em que as ideias não mexem, não estão vivas (cf. EI₁,72). O romance deve suscitar uma meditação no leitor para lá do espectáculo que essa leitura lhe há-de necessariamente proporcionar. E disso só as ideias são capazes¹⁴⁶. Com uma condição apenas: que as ideias a meter no romance não sejam meros artificios, mas que «sejam valores emotivos» valores de vida, sendas de sentido. E para que o sejam elas têm que aparecer envoltas no seu manto original, na sua bruteza primigénia, sem *streptese*, sem se desembrulharem da sua embalagem de origem, sem se *ex-porem*, sem se *explicarem*, em suma, sem a pretensão *técnica* de uma *demonstração*, que isso seria o modo como o «eu» que nelas pulsa se deixaria ingloriamente aprisionar nas malhas de um «sistema» (cf. EI₂,128). As ideias em arte mostram apenas,

transcendente, e, simultaneamente, extenuar, vencer por dentro, esse mesmo sentimento do *absurdo*, descobrir nele, até, uma razão suplementar de exaltação da mesma condição humana» (Eduardo Lourenço, *Canto do Signo*, p.123).

¹⁴⁵ Porque significativa, reproduzimos a aludida passagem:

«Já não escrevo – disse Adriano

-Já não escreve? Porque não escreve, engenheiro? Há lá maneira mais cómoda de se furtar a si próprio do que escrever romances? Tem você aí a possibilidade de se subdividir em mil pessoas, de discutir consigo através de todas elas.» (AN,198). Significativo também que Adriano se tenha suicidado. Cf. ainda AN,38 : «À fava as literatices».

¹⁴⁶ «Impõe-se-nos a meditação final do que se lê, para lá do assistir a um simples espectáculo, que é o que define sempre uma obra de arte» (EI₁,73).

não demonstram. Que é o que em filosofia deveriam fazer também, embora, aqui, reconhecidamente circulando mais num plano prático, que «a filosofia é a consciência da realidade» (EI₅,201), traduzindo um modo específico de o intelectual estar no mundo e um modo de tentar compreendê-lo a partir de uma base mental (cf. EI₄,43). O romance de ideias, melhor, o “romance - problema» é da sua própria natureza algo de humanamente essencial - ele dá que pensar. E isso não é só pensar o que no romance se viu, mas pensar muito para lá do que se viu, que é sobretudo isso, o que se não dá a ver mas a *sentir* que dá que *pensar*¹⁴⁷. Porque, como se disse já, «Pensar e ser envolvem-se mutuamente» (EI₅,201-202). Desdobram-se assim na obra vergiliana dois níveis de problematicidade concêntricos – essencialmente emotivo, ditado pelo «equilíbrio interior», pre-tético e do domínio da *des--razão* um, o que pulsa na obra romanesca; já do domínio tético, da problematização lógico-discursiva e da discussão outro, o que se nos oferece na obra ensaística. Mas é interseccional e mutuamente implicativo o que em ambos os níveis acontece e a Vergílio aconteceu. Os problemas irrompem-lhe, genuínos e irreprímíveis, na emoção genésica da criação artística que no romance acontece sobretudo, mas o eco deles estende-se pelos ensaios, nomeadamente *Do mundo Original*, *Carta ao Futuro*, *Espaço do Invisível*, *Invocação ao Meu Corpo*, *Arte Tempo*. Nestes procura, pela razão, razão para o sem-razão do que na evidência de si se lhe impõe, as «verdades de sangue» (MO,66)¹⁴⁸. É assim que em *Do Mundo Original* encontramos o tema forte do homem na sua radicalidade fundacional e a sua vinculação quiasmática ao mundo¹⁴⁹,

¹⁴⁷ «Um livro de Kafka poderá ler-se numa só vez, mas tem de pensar-se muitas vezes. Um livro de Flaubert ou Eça poderá ler-se muitas vezes, mas pensar-se uma só» (P.562).

E que outra coisa se deve pedir à filosofia que não seja precisamente isso, meditação? Em EI₄,42 diz-nos Vergílio : «Mas o filósofo é aí que precisamente se situa – na meditação. Ele entra assim no nosso convívio imediato, na decisão dos nossos problemas para o nosso confronto conosco e com a vida».

¹⁴⁸ «O filósofo ajuda-nos a ter razão no que em nós é sem razão» (EI 42).

¹⁴⁹ -«O eu-mundo é, de algum modo, um todo indivisível» (MO,11).

um «mundo original» onde o puro espanto propicia essa expressão eterna do próprio homem – a arte. E à volta da valorização humana da arte, como expressão da vida, toda uma crítica ao puro *extrinsicismo* da estética sistemática ou do criticismo. E ao mito. E dessa valorização do homem como único valor toda uma escala de valores, «desde os valores ‘indiferentes’ aos valores da vivência» (MO,36), e uma certa pristinação dos pressupostos emotivos da própria actividade interpretativa¹⁵⁰ e a correspondente afirmação da dimensão do silêncio (cf. MO,67). E como situar-se nesse «mundo original» e não surpreender lá o latejo humano por excelência, o da liberdade? (cf. P.21). Tudo isso e mais a saudade do absoluto (P.218) e mais a pureza primicial do sagrado em vez do que, já degradado em razões, se nos dá no «positivismo religioso» (P.221). E mais a questão da linguagem e do primado da «importância» do sentir sobre a «urgência» de um certo pensar (cf. pp. 221 e 233). A não ser que seja um *pensar* que se não alimente «de ideias só ossos», de «ideias sem sangue. Ideias de aritmética, de geometria, de boletim meteorológico» (P.232). A não ser que seja um *pensar* que nos abale, que nos chupe o sangue, que nos faça abismar-nos no mistério infinito da nossa própria condição¹⁵¹, porque o que na raiz do homem mora não é o luxo tardio do raciocínio, mas apenas a sua comoção e é por ela que, antes de tudo o mais, o homem se constitui como tal¹⁵². Neste sentido, o livro a que Vergílio pôs o súbito e esquálido título *Pensar* dá que pensar por ser uma espécie de repositório, liberto da cronologia e de qualquer preocupação de estrutura, não tanto do que *explicitamente* lhe ocupou o espírito, como sobretudo, do lado mais secreto,

¹⁵⁰ Sobre Hermenêutica em MO, cf. pp.37,45,67,70,74/5,127.

¹⁵¹ «Tudo é belo e misterioso e comovente e um grão de areia é bastante para caber nele o infinito. E toda a comoção é em nós a medida da infinitude.» (P.232).

¹⁵² «Nas raízes do homem há só a sua comoção. E o riso e o choro moram lá, antes de terem uma face em que possamos falsamente identificá-los.» (P.373).

mais pulsional, mais vivencial do que ele se impôs, em graus diferentes de explicitude, nos seus romances e nos seus ensaios. O tom adagial, confidente e quase suspiratório que as suas reflexões assumem remete, com efeito, para aquela originária matriz emotiva do pensamento. É ousada mas significativa a intenção de Vergílio ao enfaixar em tal título a fórmula densa, opaca e irruptiva de um pensar predominantemente exclamativo e em que o *pathos* lhe mina, de algum modo, o decantado logocentrismo de um outro modo de pensar, em relação ao qual Vergílio parece lavrar assim o seu protesto. É *pensar* e pronto¹⁵³. É um pensar saído em lufadas de sangue, lá do mundo bruto e inexpugnável das origens, muito aquém da redondeza da engenharia conceptual, o que, de resto, condiz com a sua alma de artista-filósofo e o instala na linhagem de «Kierkegaard, Unamuno, Bergson, até certo ponto Sartre, Ortega Y Gasset, ou Karl Jaspers, autores que, à excepção de Unamuno e Sartre, não são romancistas»¹⁵⁴. *Pensar* é assim a fórmula em sangue da sua singularidade como escritor que *se pensa* pensando e que filosofa escrevendo, num jogo incessante de implicação entre o que é pensado e o que, por não poder sê --lo, o não é¹⁵⁵.

Com idênticas características acaba de surgir a sua obra póstuma, em cuidada edição de Helder Godinho, *Escrever*, em que um certo tom pessimista se adensa com a insistência nos tempos apocalípticos que vivemos, na temática da velhice, na fortuitidade ou acidentalidade da vida humana, na morte (*E*, 163, 322).

¹⁵³ Recomenda-se, a este propósito, o belo e lúcido comentário de Eduardo Lourenço, *Canto do Signo*, pp.127-135.

¹⁵⁴ Eduardo Lourenço, *op.cit.* p.129.

¹⁵⁵ «*Pensar* é uma actividade que só conhecemos através do que se pensa e, neste caso, escreve (...). Nas palavras de Vergílio Ferreira, o que é pensado é indissociável do que não é pensado, isto é, daquilo que não se pensa porque é *impensável*» (Maria Henriqueta Costa Campos, «Complementaridade nocional e construção da significação – a propósito de *Pensar*, de Vergílio Ferreira, em *Actas*, p.156).

E porque, como a seu tempo prevenimos, não é nosso objectivo uma caracterização sistematizada da obra de Vergílio Ferreira, algumas breves notas apenas sobre *Arte Tempo*, *Carta ao Futuro* e *Espaço do Invisível*. Neste último, a variedade de pretextos não o distrai do núcleo central das suas preocupações. E nos seus cinco volumes, correspondentes a momentos situacionais diferentes, o autor entrega-se activamente à proposição e aprofundamento das suas interrogações básicas e permanentes – o homem bem aquém do *eu empírico* em que outros, a transpirar de psicologia e sociologia, se atarefam (cf. *EI*₁,254); o fundamento endógeno de uma moral que brota da evidência íntima de si e não do arranjo exterior de uma convenção; o valor testemunhal do humano da arte bem como o seu desígnio manifestativo da vida; a questão da *anterioridade* das causas do questionar filosófico, em contraponto com a *posterioridade* das causas da ciência sobre as quais *esse* questionar incide (cf. *EI*₄,43); a reflexão sobre a importância e a pertinência das ideias emotivas que ponham a literatura a dar que pensar e não apenas a dar que ver (cf. *EI*₁,73); a questão da consciência individual e da morte vista como dissolução daquela ou ainda a questão da Unidade e da Totalidade (cf. *EI*₃,234). A negação do sujeito e a acerba crítica ao estruturalismo; a simpatia pelo humanismo holístico de Teilhard de Chardin (*EI*₃,219-267) ou pelo naturalismo de Francisco, «o Santo de todos nós» (*EI*₄,165-169); a sua posição reticente em relação ao excesso de cartesianismo de Sartre a quem critica a frigidez racionalista em detrimento da emoção que Vergílio insiste em nunca deixar de fora. Mas é especioso este trabalho de promenorizar os inúmeros temas que constituem esta verdadeira constelação da problemática vergiliana. Em *Espaço do Invisível* adquire visibilidade expressamente filosófica tudo o que noutros espaços, nomeadamente nos

romances, menos visivelmente se nos dera. E temas como o fundo transcendental do «apelo estético» (AT,15) ou como o teor ontológico da palavra materializado no efeito genésico do nome (ou da nomeação) (AT,22), a anterioridade da emoção, constitutiva da própria linguagem (AT,16), a fragilidade da literatura em consequência da estrutural equivocidade estética da palavra de que se faz (AT,21), o formalismo estiolante da filosofia sistemática ou da ciência exclusivamente performativa (AT,23), a questão da originalidade entendida sobretudo naquele já conhecido registo de autenticidade, (AT, 30-31) e a questão da historicidade do gosto estético (AT, 32-33); ou a intemporalidade a que toda a arte aspira e o seu carácter obsessivo – tudo isto e muito mais encontramos em *Arte Tempo*.

Em *Carta ao Futuro* é tudo o que foi a vida obsessiva de Vergílio Ferreira que ali encontramos. Mas em estilo testamentário, em que se diz com o mínimo de palavras tudo o que há para dizer, que nada do que é essencial pode ser esquecido. Esta *Carta* perpassada de um tom vagamente elegíaco, ditado, quem sabe, por prenúncios de fim que o estado enfermiço do autor insinuava, tem a tingi-la o sangue de toda uma vida. É uma *carta* que visa *segurar* o homem do futuro no equilíbrio pleno da sua condição, isto é, um homem que se assuma e «agente» na vivência da pura «nudez» de si e que a cada momento da sua vida seja capaz de reconduzir-se ao gélido aconchego da sua «solidão original», como se na antecipação intencional de uma «morte verdadeira» se *desrealizasse* a outra morte que já não surpreende quem da morte fez vida. Uma *carta* a um homem que *absolutize* o limite do ilimitado que ele é, mas sem se deixar *morrer* com «a última» resposta, que o homem só o é verdadeiramente no sobressalto incessante do seu interrogar (cf. CF,29), pois que é invencivelmente vectorial a sua autoconsciência, mesmo que o seja na pura imanência de sê-lo (cf. CF,33). Uma *carta* a um homem

inteiro, isto é, que o seja na «iluminada posse» de si (CF,36). E um humanismo assim integral há-de fazer-se de uma radicação no mundo e há-de alimentar-se da verdade da vida. E a verdade é que o homem não é um animal. E é só na assunção obsessiva de ser homem até mais não poder que a arte se lhe fará «dádiva» (cf. CF,81). Que é pela arte que uma certa redenção do homem se fará¹⁵⁶, pois há muito que «Deus morreu».

Foi preciso esta rápida deambulação pela obra vergiliana na sua dupla vertente – romance e ensaio – no intuito de lhe surpreender um feitiço íntimo comum, uma voz que a ambos dissesse, ainda que com diferentes modulações tímbricas¹⁵⁷. E cremos não ser excessivo considerar essa voz como fundamentalmente poética. Há mesmo quem proponha sistematicamente uma interpretação da obra vergiliana como «pesquisa poético-filosófica sobre a linguagem, sobre o *ser* e o *poder* da palavra»¹⁵⁸. E bem sabemos, como Hegel, que a poesia não goza de uma especificidade que a particularize como «um género de arte» mas que é, antes, «última condição de toda ela» (EI₁, 222), ou, dito de outro modo, «a poesia não é bem um género, mas a alma ou a substância de toda a arte» (EI₄, 21). Ela está lá onde acontecer arte. Porque ela é a «efusão emotiva» que garante a qualificação da obra pelo íntimo de quem nela e por ela se exprime. Vergílio, porém, do ponto de vista

¹⁵⁶ «O Sentimento estético da vida não é um museu de estátuas e de telas e de ficções literárias : é a dimensão de uma vivência profunda, o reconhecimento do que supera o imediato, lhe descobre a harmonia obscura, nos permite uma íntima comunhão. Não estamos ainda refeitos da surpresa do nosso doloroso abandono. Mas podemos, para o preencher, descobrir-lhe o que aí, no desamparo, fala a voz da sublimação, como é necessário o universo que se cumpre.» (CF, 88-89).

¹⁵⁷ A este propósito curioso o título que Paula Morão encontrou para a sua comunicação na homenagem dos 50 anos da vida literária de Vergílio Ferreira : «Ensaio e Romance – uma só voz», *Actas*, pp. 429-436.

¹⁵⁸ Fernanda Irene Fonseca, *Vergílio Ferreira: A celebração da Palavra*, Coimbra, Almedina, 1992, p.10. E o próprio Vergílio escreve : «O poeta não cria apenas uma nova linguagem mas um mundo oculto que ele revelou.» (E,147).

formal, preferiu aplicar essa sua *poiesis* ao romance que, pela sua natureza mais ampla e totalizadora, lhe permitia versar um leque mais alargado de assuntos e chegar aos «mais diversos sectores sociais» (EI₄,21). A poesia, com efeito, porque exprime mais que tudo a imediatez suspirativa da alma, surge muito marcada pela presença do sujeito, factor que no romance se dissolve em boa parte no seu «aparato construtivo». Dito de outro modo, o romance permite ao autor expor ideias, enquanto a poesia, na sua assumida expressão, obriga esse autor a expor-se. Se a poesia-poesia tem um inevitável teor confessional, o romance consegue situar-se no plano de uma vivencialidade paradigmática, susceptível portanto de motivar a adesão a todos aqueles a quem aquelas «ideias emotivas» dizem algo. Que não se esqueça, porém, que a «substância» do que assim se diz é sempre a poesia. Ora se a arte é «a transcendência sensível do real» e se «a filosofia é a consciência da realidade» (EI₅, 201) e se nos lembrarmos que a escrita vergiliana não traduz outra coisa senão o estrénuo esforço «de descobrir o mistério do real» (AF 2-3) teremos um escritor artista que o não seria se não fosse antes do mais um poeta e que, através dessa sua arte o que procurou foi apenas confrontar-se com a realidade de si mesmo e contribuir para um aumento da consciência dessa realidade fundacional e decisiva – a de ser homem. Vergílio Ferreira definitivamente, um artista-filósofo. Mas que filósofo há no que escreveu Vergílio Ferreira – eis o que nos propomos averiguar, sem que, com isso, pretendamos pôr-lhe um rótulo para o futuro, que não é «julgar» que queremos mas, na medida do possível, «compreender». E nada melhor quiçá para a uma voz lhe descobrirmos a entoação do que repararmos naquilo que a motivou. E quando algo se repete incessantemente é porque é lá, bem no fundo, que mora a razão de isso tantas vezes se dizer. E como não sentir em palavras-chave como *vida, morte, Deus, mito, homem, animal, aparição, eu, destino, limite, excesso,*

absurdo, angústia, equilíbrio interior, porque sim, absoluto, origem, moral, valor, arte, tempo, entre outras, o eco da «escolha» que no mais profundo de si fizera Vergílio¹⁵⁹? E tudo conceitos que atravessam literalmente toda a obra vergiliana, porque eles são o grito da obsessão de que está tomado, e percorrem-na não tanto de forma errática como sobretudo ao ritmo ansioso de um respirar asmático, naquele esforço vital de retomar o fôlego, isto é, de recuperar o fundamental. Pode até dizer-se que é do tipo *constelacional* a estrutura¹⁶⁰ expositiva da obra vergiliana, já que há nela um centro gravitacional à volta do qual todos os conceitos giram sem descanso. Não fora o excesso da metáfora e poder-se-ia falar até de *galáxia*, dado o sistema *orbital* em que tudo em Vergílio funciona, ele que tão sensível foi ao infinito do espaço (cf. *IC*, 214) e ao *pavor* que, ao contemplá-lo, invadiu o espírito de Pascal (cf. *P.526*). Há um tom obsidional no dizer de Vergílio, e isso ajuda em parte à tarefa de quem tem que interpretar o que diz e não tanto interpretá-lo a ele naquilo que diz. Porque indagar das razões pessoais de Vergílio implicaria, como anotámos já, incursões equívocas pelo mundo da psicanálise. Contentemo-nos, a esse propósito, com a verificação de que foi de um profundo e permanente desconforto¹⁶¹ que se lhe

¹⁵⁹ E na órbita destes conceitos-pólo tantos outros como : eternidade, divindade, mistério, alarme, espanto, revelação, cansaço, desgaste, esperança, grandeza, humildade, humilhação, pavor, incognoscível, silêncio, riso, tragédia, solidão, desastre, redenção, plenitude, harmonia, voz das raízes, sem margens, máximo, interrogação, comoção, abismo, horizonte. Estes alguns dos termos típicos e que bem poderiam integrar um glossário vergiliano.

¹⁶⁰ Ressalvemos, porém, o carácter exterior e arquitectural do termo «estrutura» que é do domínio do exercício póstumo da crítica, como bem assinala Northrop Frye, em *Words With Power :being a second study of 'the Bible and Literature'*, San-Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich publishers, 1990, p.71 : «Na analogia visual, em todo o caso, a palavra 'estrutura' funciona como termo crítico, e caracteriza uma obra literária através de uma metáfora espacial derivada da arquitectura».

¹⁶¹ A falta dos pais («não tive pais para isso» (complexo de Édipo) –*CC1*, 70) e a doença que desde bem cedo o visitou para não mais o largar podem ter criado a condição propícia ao exercício sublimatório da escrita.

fez aquela inquietação criadora, toda a sua arte e o seu pensar. Mas, sem dúvida, que a recorrência obsessiva da conceptualização vergiliana facilita, do ponto de vista metodológico, a identificação dos seus principais focos de irradiação filosófica. Porque o seu pensamento, do tipo *helicoidal*, parte de um eixo, a «situação incomunicável do eu-no-mundo como fonte original e inesgotável da única *inteligibilidade* indiscutível, aquela que (...) designa como *aparição*»¹⁶², e os vários conceitos em que aquela situação originária se distende são inquebrantavelmente fiéis à órbita em que se inscrevem. Daí que, apesar da diversidade morfológica da obra vergiliana, ela se nos imponha claramente como uma «unidade orgânica de sentido»¹⁶³.

De resto, desse plurifacetismo literário de Vergílio o que sobremem não é um *corte* da sua coerência problematizadora, mas, antes, o realce de uma unidade de alma em que a temática humana cintila. Se é verdade que Vergílio Ferreira cultivou vários géneros literários, não se pode, em rigor, afirmar que, de entre esses, um especificamente filosófico tenha ele cultivado. E não, porque, em rigor «não há género literário filosófico, há filosofia em todos os géneros literários. Nós é que confinamos o género literário da filosofia a algumas obras»¹⁶⁴. Esta questão, aliás, dos géneros literários é, de algum modo, correlativa da questão do próprio homem: não há uma fixação apriorística e a-histórica de géneros que fossem ontologicamente determinativos da arte a produzir mas, antes, uma sua função sinalizadora e indicativa apenas, já que entre as várias formas de exprimir-se artisticamente é o homem todo que se exprime¹⁶⁵. Que um determinado

¹⁶² Eduardo Lourenço, *Canto do Signo*, p. 114.

¹⁶³ Expressão emprestada por Joaquim Cerqueira Gonçalves, «*Textos e Metatexto*», in «*Texto, Leitura e Escrita – Antologia*». Porto Editora, Porto, 2000, p. 107.

¹⁶⁴ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *apud* Maria Leonor Xavier, *op.cit.*, p. 69.

¹⁶⁵ Victor Manuel de Aguiar e Silva na sua obra de referência *Teoria da Literatura*, Livraria Almedina, Coimbra, 1973, p.214 escreve : «Um aspecto muito importante da teoria romântica dos géneros literários diz respeito à defesa do hibridismo dos géneros. O texto mais famoso sobre esta matéria (...) é sem dúvida o prefácio do *Cromwell* (1827) de

gênero tenha *instrumentalmente* servido para Vergílio acentuar uma certa tonalidade do humano não invalida a transversalidade estilística que à problematização vergiliana do homem subjaz. Todos os gêneros confluem em Vergílio para uma fundamentalidade interrogante acerca do homem e do seu destino – e aí é uma voz própria que se alevanta, um estilo que se afirma. Nesse seu interrogar são veredas de sentido que se insinuam que a nós estimulam à procura incessante. E esse é o papel da filosofia. O dizer vergiliano insinuase-nos filosoficamente. E é por isso que é também filósofo Vergílio Ferreira.

Falando agora da tarefa que na segunda parte nos espera, sem esquecer o desígnio inventariativo que se não poderá cumprir sem um esquema mínimo, não deixaremos de reflectir no nosso trabalho de caracterização o clima de invencível incompletude do pensamento vergiliano e o incessante reenvio dos conceitos a um fundamento que os informa.

Victor Hugo. Nessas páginas agressivas e tumultuosas, Hugo condena a regra da unidade de tom e a pureza dos gêneros literários em nome da própria vida, de que a arte deve ser a expressão : a vida é uma amálgama de belo e de feio, de riso e de dor, de sublime e de grotesco, e uma estética que isole e apreenda somente um destes aspectos, fragmenta necessariamente a totalidade da vida e trai a realidade. Como ensina a metafísica cristã, o homem é corpo e é espírito, é grandeza e é miséria e a arte deve dar forma adequada a esta verdade básica». E o mesmo autor, com a autoridade que unanimemente se lhe reconhece, escreve ainda na citada obra, p.222: «Cada gênero literário representa um domínio particular da experiência humana, oferecendo

148 -(cont.) uma determinada perspectiva sobre o mundo e sobre o homem: a tragédia e a comédia, por exemplo, ocupam-se de elementos e problemas muito divergentes dentro da existência humana. Por outro lado, cada gênero representa o homem e o mundo através de uma técnica e de uma estilística próprias, intimamente conjugadas com a respectiva visão do mundo. Não significa isto, porém, que os gêneros devam ser compreendidos como entidades fechadas e incomunicáveis entre si. A realidade concreta da literatura comprova que na mesma obra podem confluir diversos gêneros literários, embora se verifique a predominância de um deles.».

5 – Um estilo, um «tom de voz»

O que singulariza um escritor não é tanto o imediato «sucesso de bilheteira», o elevado número de edições dos seus livros, como sobretudo um certo eco que, impressivo e único, se desprende do conjunto da obra que nos deixou. Ele distingue-se-nos «por um certo "tom de voz", esse em que, de algum modo, se envolve o Universo, se amplia um certo senso de infinitude que transcende o particular e o imediato» (EI₄,286).

Assim com Vergílio Ferreira que, atendo-se ao eco que de outros lhe chegou (a tal impressão que lhe causara Malraux, Kafka ou Dostoievski), se colou obsessivamente à experiência radical da existência, numa espécie de vivenciação sonâmbula da vida – a voz, a única, que nele falava e ele que nada mais fez que não fosse falar dela. Dele pois um pensar, que, apesar de motivado por exemplos que o tocaram, se exprime originalmente no recôndito do seu coração, sede segura da autenticidade, pois «a vida é o espelho da arte, porque é na vida que a arte se vê; mas a arte é o espelho da vida, porque é na arte que a vida se revê» (EI₁,45). Esta a sinceridade radical da voz vergiliana que se imediatiza na fulguração que nele a vida é, sem intermediários, que experiência assim quer-se pura, intensa, vivida até ao cansaço, até com ela se não poder mais, sem paliativos que aliviem essa dor do pensar no desamparo radical de si¹⁶⁶. Assim, pois, a genuinidade vivencial de um pensar vital, avesso, porém, ao «irracionalismo»

¹⁶⁶ «Ao longo dos anos e dos romances o homem que os escreve e nele se escreve, já «homem de ideias» confrontará continuamente a verdade que elas prometem, que só é a dele quando ecoam a já entrevista ou esperada, com essa outra que era só pensar, sem mais sujeito que a vida nele e ele nela. A balança penderá para o lado desse pensar sem Platões nem Heideggers de permeio» (E.Lourenço, op.cit.,pp.134-135).

vitalista, nomeadamente de Spengler, ou do estruturalismo de Foucault¹⁶⁷.

A sua radical atenção à vida faz da obra vergiliana um grito intenso e alvoroçado de uma verdade que a perpassa, tingindo-a de sangue. E é isso o que nos fica do saldo da sua obra – o eco percuciente da sua verdade. «É um saldo que se determina por um indizível sabor, um tom em que se ordenam todas as suas ideias, por mais contraditórias» (EI₂,191) e que configura aquilo a que vulgarmente se considera o «estilo» que, ao contrário, porém, do que também vulgarmente se supõe, se não confina à técnica de bem escrever e em que intervenham exclusivamente critérios naturalistas, realistas e psicologistas, mas que, segundo o nosso autor, se exprime, antes, no acerto vibratório com o íntimo con-cordante de si mesmo e num «modo específico de sentir o mundo» (EI₃,212). É só quando a vibração contamina o pensamento que verdadeiramente acontece arte. Não tem um «estilo» quem escreve bem, mas quem sente bem, porque «não é um cânone estético a ter em conta: é um cânone de vida» (EI₁,79) – isto o que radical e decisivamente mobilizou a escrita do autor de Para Sempre. E quando há, como neste caso, um entranhado e incansável investimento emotivo no que se diz, é a arte a dizê-lo e o que «a arte diz o artista o foi e não apenas o disse; e a certeza de que, sendo-o, afirmou uma verdade do modo mais autêntico por que se pode afirmá-la» (EI₁,96). Afirma o quê? A verdade que se é. A que foi Vergílio Ferreira. Qual? O modo como o mundo se lhe pôs e como se pôs ele no mundo. E ele foi uma maneira

¹⁶⁷ «Desta maneira radicalmente Hegel se separa de Spengler e Foucault, porque a parte de mistério do que em nós se faz História não passa jamais nestes pela claridade racional (...) e suprimem as fronteiras entre o consciente e inconsciente, a razão e a-razão» (EI₃,279). Este irracionalismo do estruturalismo ou do vitalismo spengleriano que funde as teorias «materialista e «espiritualista» da História considera--o Vergílio Ferreira uma «pequena vergonha» (cf. EI₃,286).

especial, original porque autêntica, de ser o mundo, porque nem este o seria sem ele, nem ele seria o que foi sem aquele: o mundo é o tom (cf. IDM, 269). Um sussurro interrogativo sem descanso, uma incurável obsessão pela sorte do homem, eis o que, esquecidas todas as peripécias da trama ficcional ou a ordenação temática dos ensaios, ecoa na alma de quem o lê. A ninguém que se adentre na obra vergiliana passará em branco o núcleo obsessivo da sua voz, as tais palavras-chave que são as que dão àquela o seu tom¹⁶⁸. Temas como a «aparição» do «eu» a si mesmo, e a sua invencível distância do «outro», a «transcendência», «Deus», o «homem» e a actual «era do vazio», a «crise da arte», o «questionar moral», a «morte» e o «milagre da vida», o «tempo», a «individualidade» e a «totalidade», o «excesso» de ser homem e o «absurdo» angustiante de se ser «para nada», a «História», formam a constelação interrogativa de Vergílio Ferreira. Mas o tom daquela sua voz, assim tão própria, faz-se-lhe com a modulação de um naipe de termos e expressões tipicamente vergilianos que, quais gemidos secretos e inconscientes da alma, se intrometem a todo o momento, denunciando-lhe o jeito natural de ser no acto mesmo «de estar sendo»¹⁶⁹. Qual, pois, o «tom da voz» de Vergílio? O da «interrogação», sem

¹⁶⁸ -É o próprio Vergílio Ferreira quem o reconhece com a sua habitual perspicácia: «É sempre elucidatio investigar da frequência de certas palavras num escritor: elas traem o esquema inicial de um obscuro apelo, a primeira vibração da expressão que se procura. São as palavras que normalmente a si mesmas se ignoram, como se ignora que se é, no puro acto de se estar sendo» (EI₁,262). Cf. ainda MO,199,pp

¹⁶⁹ Não é intenção nossa referir aqui toda a gama de expressões e termos denunciadores do palpitar íntimo do nosso autor, como se de um prontuário vergiliano se tratasse. Eles hão-de, também naturalmente, pontilhar o nosso texto, que, só pela irmanação emotiva se poderá interpretar. Limitemo --nos, por amostragem, a alguns apenas. «excesso», «espanto», «alarme», «milagre», «esperança», «desgaste» (CC1,89), «valor», «abismo», «equilíbrio», «harmonia», «plenitude», «grandeza», «sem margens», «hora que nos coube», «autenticidade», «angústia», «náusea», «cansaço», «melancolia», «vertigem», «pavor», «emudecer», «alucinação», «mito», «rendição», «solidão», «desastre», «voz original», «voz das raízes», «abalo original», «mistério», «silêncio», «riso», «tragédia», «redenção» (EI₂,16), «inquietação» (EI₂,50), «miséria», «aguentar», «aturdimento» (EI₁,154). E muitos mais.

dúvida. E até ao fim¹⁷⁰. Não falta, por isso, quem considere Vergílio Ferreira um autor «difícil». Ele próprio tinha consciência de que essa era a imagem que dele um pouco se formara: «detesto-o também pela mania do ”problema”, pela mania de entender, pela obsessão de ser histórico, sentado na História como se ela fosse um carro eléctrico» (AF,197). Donde porém essa dificuldade? É que Vergílio não se aplica a explicar porque «uma explicação não é difícil. O que é difícil é que ela explique» (NN,230). E bem sabemos como tranquiliza e sossega que nos contem uma história redonda, que nos expliquem, que é como se nos evita o ter que interrogar. Uma outra razão para a difícil «sintonização do leitor» é o alegado preconceito em relação ao autor que se comove, que para isso já cá estamos nós os que não somos artistas, como se sê-lo fosse uma prova de halterofilismo: «sobretudo detesto-o por se parecer comigo, pelo que detesto também em mim, a emoção fácil, o vício reflexivo...» (AF,197). É preciso ser «rijo» de escrita, como um atleta o é de músculos. «Ninguém te lê se o não fores» (NN,239). Ser «natural» na expressão artística do que a cada momento «estava sendo», eis o que procura Vergílio até à obsessão (cf. Ib.)¹⁷¹. Porque se não viciou numa escrita por encomenda, mantendo-a antes sob a influência permanente

¹⁷⁰ « A procura deste homem é propriamente impressionante. A idade não lhe saciou a curiosidade, nem a busca. Morreu com perguntas que, na sua adolescência e no auge da vida adulta, não imaginou nunca que viria a ter» (Augusto Joaquim, *Posfácio a Interrogação ao destino Malraux*, p.304, nota 16). Não tanto perguntas, que estas já vêm condicionadas da resposta que esperam, mas, como Vergílio fazia questão sempre em acentuar, interrogações, nascidas do alarme puro que o «milagre da vida» nele provocava.

¹⁷¹ «Ser «natural» é uma obsessão. E no entanto às vezes pergunto-me se ser natural não tem esse artifício da naturalidade» (NN,239). «Natural» mas aplicado no arrumar das palavras que parecendo artifício, deve ser a procura do acerto vibratório daquelas com a emoção que denotam : « trabalhar um livro até á minúcia de uma palavra. E depois um leitor engolir tudo à pressa para saber «de que trata. Vale a pena requintar um vinho para se beber como o carrascão?» (P.106).

do caudal emotivo que num misterioso começo se desencadeara: «O que consegui até hoje em arte foi isso: estar possuído de uma emoção original» (CC1,15). Daí a sua fidelidade «obstinada» aos seus temas, aspecto que, ironicamente, deveria encarar-se como factor de «facilitação» metodológica na abordagem da sua obra.

Escritor difícil Vergílio porque foi, quiçá, o único em Portugal a consumir-se na «interrogação». E coisa estranha e difícil essa para uma mentalidade assente no binómio «behaviorista» e inconsequente da «pergunta – resposta». Como é igualmente difícil mergulhar numa leitura da «profundeza» a quem se compraz no pensamento de fora, flainando à «superfície» das coisas e da vida, que segundo Vergílio, o pensamento moderno caracteriza-se justamente pela sua «exterioridade» e «pulverização». Difícil, em suma, porquê? Porque não pratica a «literatura de consumo», a tal que apela à adesão do que no homem mora mais abaixo com desprezo pelo que nele mora mais acima. Vergílio Ferreira só é um autor difícil porque ele escreve pressupondo a inteligência de quem o lê. É por isso, estruturalmente dialógica a escrita vergiliana, pois gera-se na secreta cumplicidade e íntima sintonização com o «outro», já que escrevendo ele exercita também o exorcismo da radical «incomunicabilidade» do «eu». Daí o vigor, a contenção e a força alusiva da sua escrita.

6 - Interpretação e emoção

Antes de nos afoitarmos obra dentro no exercício digressivo da sua qualificação, acentuando-lhe, quanto possível, os traços mais salientes, há toda uma dilucidação preambular a fazer.

Importará, desde logo, aquilatar do real valor desse exercício mesmo, o de interpretar uma obra, mesmo quando a ela só nos atenhamos, sem o contágio, quantas vezes perturbador, do facetismo psicológico do autor, não raro, porém, o prioritário motivo de um interesse quase «feminino» a nortear o sentido de uma certa interpretação.

Mesmo quando expurgado o exercício hermenêutico do seu eventual pendor psicologizante, o que não significa que se não devam ponderar certos elementos *facilitantes* de um determinado tipo de obra, mesmo assim, permanece a questão do problema *ontológico* da interpretação de uma obra enquanto tal. Porque se nos desembaraçarmos daquela «unilateralidade» no suposto de que o que convém é atermo-nos exclusivamente ao teor proposicional dos textos teremos caído em «unilateralidade» igual, apenas de sinal oposto, e teremos, com isso, comprometido o dinamismo dialéctico que define toda a tarefa hermenêutica¹⁷². Avisado desta perigosa tentação estava o próprio Vergílio, como vimos já, quando afirma que «o convívio com um artista não é a melhor forma de desvendar o mistério da sua obra. Mas é talvez a melhor forma de o destruir» (P.591). Dois extremos a evitar, pois. O primeiro, o da abordagem psicologista, porque resume afinal a obra a quem, tendo-a

¹⁷² Atentemos no que, a este propósito, do alto da sua incontestada autoridade nos diz Paul Ricoeur, *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning*, Christian University Press, Texas, 1976, pp. 34-35: « Esforço-me aqui por impugnar os pressupostos desta hermenêutica a partir de uma filosofia do discurso a fim de libertar a hermenêutica dos seus preconceitos psicologizantes e existenciais. Mas o meu objectivo não é opor a esta hermenêutica, baseada na categoria do evento linguístico, uma hermenêutica que seria apenas o seu oposto, como seria uma análise estrutural do conteúdo proposicional dos textos. Uma tal hermenêutica sofreria da mesma unilateralidade não dialógica (...) se conseguirmos mostrar que um texto escrito é uma forma de discurso, discurso sob a forma de inscrição, então, as condições de possibilidade do discurso são também as do texto (...). A noção de evento linguístico não está cancelada, antes se encontra submetida a uma série de polaridades dialécticas condensadas no duplo título de evento e significação e de sentido e referência . Tais polaridades dialécticas permitem-nos antecipar que os conceitos de intenção e diálogo não se devem excluir da hermenêutica, mas devem antes libertar-se da unilateralidade de um conceito não dialéctico do discurso.».

acabado, está já fora dela – o autor. O segundo, porque, objectivizando a estrutura proposicional, espreme o texto do que nele nos poderia falar – a vida. E de um texto morto pode fazer-se tudo menos interpretá-lo, que isso implica que ele nos fale à emoção, nos sacuda por dentro, que é a partir donde se pode dar em quem interpreta o acontecimento da re-criação. É portanto no entrelaçamento dialéctico dos vários elementos vivenciados pelo intérprete a partir do poder suscitativo do texto que uma interpretação autêntica se pode dar. Interpretar é uma actividade de risco, sobretudo se ao sentido da nossa interpretação ousarmos, mais por irresponsabilidade que por competência, imprimir um tom «categórico» e definitivo¹⁷³ – julgar - -nos-ão então pelo excesso desse nosso julgar, porque «a crítica liberta da incomodidade de réu e reconduz à mais cómoda e absoluta de juiz» (EI₃,68).

A interpretação dá-se na modulação vibratória e dialéctica da polaridade «inteligência (que é, não se esqueça, um *intus-legere*) e sensibilidade» (que é o modo de sentirmos uma comunhão de vida, um «parentesco espiritual» com aquela voz que *do* texto nos fala.)

¹⁷³ «Eis porque um juízo de valor tende a ser categórico na sua própria expressão. Eis porque quem julga tende a comprometer nesse julgamento todo o futuro – mormente se a irresponsabilidade o ajuda». (EI₃,60) cf. *Ibidem*, p.57.

6.1 - «Os limites da interpretação»¹⁷⁴

Interpretar é carregar com um tempo que é o seu – do intérprete. E é sempre de uma sinalização epocal que se parte para a descoberta da mundividência que a obra a interpretar propicia. Há, pois, um choque resultante da assincronia situacional entre o enquadramento generativo da obra e o paradigma à luz do qual as várias leituras dela se vão diacronicamente fazendo. Mas essa assintonia inerente à própria condição histórica do homem, essa diferencialidade angular em resultado da singularidade da radicação humana, ao invés de originar a *petrificação* da obra, é condição de possibilidade do seu constante enriquecimento¹⁷⁵. Há numa obra, inegavelmente produto da sua época, uma disponibilidade ontológica para se ir realizando com o sentido que os diferentes discursos no *decurso* do tempo lhe vão acrescentando. Não, porém, de modo apendicular, como se de adorno apenas se tratasse.

¹⁷⁴ Esta expressão coincide, como se sabe, com o título da conhecida obra de Umberto Eco, *I Limiti dell' Interpretazione*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, 1990.

E nesta obra a p. 29 refere sintomaticamente o autor de *O Nome da Rosa*: «É nesta fronteira que se combate hoje em dia a batalha teórica por uma redefinição do papel da interpretação. Mas a oposição Idade Média – Renascimento gera, por sua vez, um pólo de contradição secundário dentro do modelo renascentista. Isto porque a leitura hermético-simbólica do texto pode ser feita segundo duas modalidades :

procurando o infinito dos sentidos que o autor introduziu no texto;

procurando o infinito dos sentidos que o autor ignorou ou não tomou em conta (e que provavelmente serão introduzidos pelo destinatário), mas sem que se diga ainda se em consequência ou apesar da *intentio operis*.

Mesmo dizendo que um texto pode estimular infinitas interpretações e que *il n'y a pas de vrai sens d'un texte* (Valéry), ainda não se conseguiu decidir se a infinidade de interpretações depende da *intentio auctoris*, da *intentio operis* ou da *intentio lectoris*».

É nossa convicção que depende dessas três intenções, pois cada uma delas está possuída da essencialidade do humano que se caracteriza pela sua inesgotável abertura ao sentido.

¹⁷⁵ Essa concordância a partir de um acordo linguístico pressupõe o conceito de *razão situada* que processa significações que se geram num determinado contexto mas que, ao mesmo tempo, o transcendem. Anote-se o que escreve H.Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p.234 : «Com efeito, a razão, assim compreendida, é imanente, isto é, não está fora dos jogos concretos da linguagem e das instituições, mas ao mesmo tempo é transcendente – uma ideia regulativa através da qual nos orientamos, quando criticamos todas as actividades e todas as instituições».

Há uma real incorporação de sentido que vai *afeiçoando* a obra às modulações paradigmáticas de cada tempo, realçando assim o seu tempo próprio. A historicidade da obra de arte¹⁷⁶ e, no caso de Vergílio Ferreira, já concordámos que é de arte sem dúvida que se trata e, por isso, também de filosofia, supõe o acerto íntimo, o *acorde* que vibra no fundo de nós, sempre que por ela nos sentimos convocados, melhor ainda, *pro-vocados*. Dir-se-á, por isso, que a chave hermenêutica para se entrar no coração de um texto de um tempo fora do nosso integra, sem dúvida, o desígnio reconstrutivo do contexto em que o sistema de códigos utilizado pelo autor se gerou, mas em que se integre um sincero impulso de adesão emotiva da nossa parte. Dir-se-á mesmo que a afectividade é já manifestação de um re--conhecimento em que a sintonia *cordial* antecede e anuncia a formalização da própria clave interpretativa. E aqui um limite necessário. A escrita fixa uma mensagem do *emissor* cuja intenção se dissipa face à falta testemunhal do *receptor*. Um sentido não imediatamente verificado é um sentido aberto a um sem número de verificações. E de nada valerá o autor desatar aos gritos tentando convencer-nos de que não foi *isso* que quis dizer. É que justamente o que diz o intérprete tem que ser «outra coisa» para que a obra possa continuar a «mesma». É da própria natureza da obra de arte ser a mesma na multiplicidade perspectivística das leituras que proporciona e suscita¹⁷⁷.

¹⁷⁶ «Para responder à questão da possibilidade da *compreensão*, é preciso oferecer um critério que nos permita distinguir a compreensão adequada da compreensão inadequada. Pelo que, em relação à *historicidade* do processo de compreensão, historicidade sublinhada por Gadamer, é necessário especificar *um critério para o possível progresso na compreensão*», (Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p.45).

¹⁷⁷ «Se, por hipótese, só hoje fossem descobertos *Os Lusíadas*, eles teriam perdido tudo aquilo que a leitura de séculos lhes foi acrescentando» (*MO*,75).

E aqui o risco a que mais acima nos referíamos, o de uma abordagem exclusivamente técnica e reconstituente do clima heurístico em que a obra se gerou. Armado de preceitos estéticos definidos, o intérprete lê apenas «a obra de arte e assim a sua leitura é parcial, fragmentária, harmonizada apenas, possivelmente, com os estreitos limites do seu tempo; a obra de arte simplesmente é, e assim se oferece à aventura do que nela poderão ler os vários espectadores ou as várias épocas futuras» (MO,37).

O esforço unilateral e capcioso no afã de isolar - anote-se o paradoxo- o «evento linguístico», isto é, a vibração de alma que naquele texto se materializou é o contraponto da atitude cirúrgica do técnico que se dispõe à interpretação do texto, dissecando-lhe apenas os conteúdos proposicionais. É que se aquela tarefa, a da reconstituição psicologizante do clima criativo («contexto da descoberta», K.Popper) é impossível, dado ser empreendida por um espírito *situado* que não pode deixar de incluir nesse seu modo particular de ver o *ruído* da sua própria sensibilidade – o *risco hermenêutico* – esta outra, a de considerar o estrito teor proposicional do texto, resulta estéril, porque pressupõe, de algum modo, a sua prévia *desvitalização*, porque «criticar uma obra é sê-la de outra maneira. Mas sê-

-la é retomá-la viva e não dissecar o seu cadáver» (EI₃ 14)). Por outro lado, a fulanização, quantas vezes obstinada, do texto prejudica e condiciona a sua interpretação. Antes do mais, porque a apreensão do «mistério» do autor é-nos sempre inacessível, o que torna o momento instauracional da escrita um momento intransmissível e único. Depois, porque imitar de um texto o que nele é o seu lado visível e determinável é promover quando muito uma sua caricatura, mas não uma interpretação, que essa, naquele seu desígnio *demiúrgico*, implica apanhar-lhe o lado vivo da intimidade

e *re-criá-lo*. «É fácil – escreve Vergílio – imitar o visível de uma obra de arte. Mas não o seu mistério, que se não vê, e é o do seu autor, que ele próprio não sabe. Como querer saber-se mais do que ele? Uma flor só se cria a partir das raízes. A partir de fora, só é fácil criar uma flor de papel» (P.588). E do lado de fora é onde nos colocamos sempre que nos empenhamos em fazer falar uma obra através da voz congelada de um sistema. E pior ainda se assim procedermos em relação a uma obra do presente, como a de Vergílio Ferreira. Forçamo-nos a uma *separação* da obra a interpretar, sugando-lhe o sangue ainda quente para a submeter a um veredicto técnico¹⁷⁸ que a marque definitivamente para o futuro – eis a tentação dos «técnicos do gostar» (EI₃, 61), ou dos parasitas da «glória» alheia. Preferimos respeitar humildemente a força vital da voz que ecoa da obra vergiliana, acertando, tanto quanto possível, a nossa alma pelo palpitar que no-la torna apreensível porque vivível. É, repetimos, ler-lhe dentro (*intus-legere*) a emoção num clima dialectizado por sensibilidade e inteligência (cf. EI₄, 20) o que nos move. É a partir de uma atmosfera de *cumplicidade* e não de *juízo prévio* que nos dispomos a auscultar sinais *outros* de mais sentido no *dizer* de Vergílio que, aquém do que ficou dito, é sobretudo um *por dizer*. Apesar da pouca distância focal, facto que trava e diminui a margem de *diferenciação* criativa, elemento constitutivo, segundo Vergílio, do próprio acto hermenêutico, acreditamos que um certo *acrescento de ser* há-de, ao fim, emergir deste nosso jogo dialéctico de interpretar superando uma obra que tão impressivamente nos falou ao coração, apesar de, com Vergílio, sabermos que «a obra contemporânea forma com o julgador de algum modo um todo impedindo a necessária *separação* para que

¹⁷⁸ «Como a prática de um «rigor» até ao «rigorismo» pela pretensa fixação num domínio da essencialidade, nos não daria da obra o que lhe é «essencial», a menos que de um corpo humano o essencial seja o esqueleto» (EI₃, 66).

à obra ele a perspective, ela torna o julgador de algum modo um seu cúmplice, envolvendo-o no acto de criação pelo comum ambiente vivido» (EI₃, 68). Porque, afinal, a irrepetibilidade do *momento criativo* torna a obra de arte inapropriável e insusceptível por isso de ser melhorada por quem *de fora* o tente. O irreduzível da emoção desencadeante do processo generativo singulariza definitivamente uma obra de arte, sobretudo até a literária, porque «se há arte verdadeiramente universal, ela não é de certo a literatura. Porque, enfim, cada língua é rigorosamente intraduzível para qualquer outra – ou até talvez para si em épocas diferentes» (EI₄, 20). A obra de arte é, de fora, inapreensível como *facto* («que sabeis vós, ó palhaços, ó pífijs, ó miseráveis, do que se passou aqui? – EP.248), para sê-lo apenas como *motivo*. Subjaz-lhe a inesgotabilidade fontal do ser que se animou visivelmente numa «parcela» de quem assim correspondeu ao aceno de sentido, produzindo uma marca intransaccionável da sua própria individualidade: «uma filosofia é a afirmação da nossa individualidade ou liberdade como a obra de arte. Por isso não há progresso em nenhuma delas» (IC, 103). Por isso, a superação diferenciadora que se implica na interpretação não *contradiz* aquilo que se superou, porque foi *outra coisa* o que agora se disse, para além de ter sido *outrem* quem o disse. Daí que o acto de interpretar seja um modo de *retomar ao vivo* o que na obra nos falou para nos pormos nela a falar de nós. E se toda a arte é uma forma de afirmação em sangue de uma individualidade, convenhamos que a de Vergílio Ferreira marca-a em carne viva toda uma obra na qual se investiu todo, em dádiva total quase até à imolação de si.

7 – Vergílio Ferreira e a crítica

O tom radical e interpelativo da escrita de Vergílio Ferreira sempre incomodou, tornando-se alvo preferencial de uma certa crítica *funcionalista*, que se esgota nisso mesmo, no «prazer funcional». Estes críticos, presumindo-se armados de um critério de «objectividade científica», não lhe perdoam a postura de insubmissão a um «cânone estético» bem nítido e que lhes propiciasse um «alvo remuneratório» para o seu arsenal técnico¹⁷⁹ sempre pronto a mal-dizer, porque raramente dizem *bem* mesmo quando dizem bem (*EL*₃,68).

O que verdadeiramente desagrada a Vergílio Ferreira é o carácter preconceituoso de um certo criticismo que *liminariamente* exclui do critério artístico uma escrita suportada pela força inquietante das ideias, ainda por cima ideias basilares, as que têm a ver com a radical questão do «ser homem» e «para quê». Era-lhe difícil suportar que outros lhe desvalorizassem artisticamente o que para ele era a única razão por que ele se sentia verdadeiramente artista – aquele «acto de plenitude» de «descoberta da essencialidade da vida» (*EL*,35).

Porque é legítimo criticar-lhe a forma que a sua arte adquire, mas não acusá-lo de *subversão estética* ao inquinare a *inocência artística* com a inquietação das ideias, dos problemas. Como se à obra literária e ao romance em particular lhe fosse inerente uma inexpugnável *neutralidade axiológica* e que os «processos ou meios de realização» fossem «um fim em si mesmos» (*EL*₄,25). A obra cumprir-se-ia no seu destino exclusivamente frutivo, oferecendo-se, na sua reificação estética, ao «espectadorismo» dos leitores. E foi com esta

¹⁷⁹ «Mas não aceito o crítico mais ou menos hebdomadário que rotula de ‘científico’ tudo quanto lhe passa à mão com um certificado do que ele julga bons costumes.» (*EL*₂, 144).

«canonização estética» que Vergílio se não deu, porque aquém do «cânone estético», ele regeu-se por «um cânone de vida» (EI₁,79). Há, pois, uma radical discrepância operacional entre a concepção eminentemente *artística* da sua escrita ficcional e a avaliação estritamente *estética* que dela pretenderam e pretendem ainda fazer os críticos de «ofício» (EI₅, 273). Este um dos motivos principais para o timbre «azedo» da sua voz em relação ao eco público da sua obra, cujo *tom* foi este, porque foi este o seu *estilo*, que não releva do *escrever* bem mas de um *sentir* bem. E o que aconteceu a Vergílio foi esse abalo original que o comoveu desde as origens e assim se manteve invadido por «um sentido específico e original, arrancando de dentro as palavras necessárias para o exprimirem», ao contrário daqueles, os que *escrevem* bem e que «lidam apenas com palavras que colam do exterior ao texto» (EI₄, 33). Talento para *escrever* bem, ou seja, de uma «outra forma», canonicamente correcta e socialmente eficaz foi o que lhe não faltou, como todos concordaremos. Mas essa é a dimensão da técnica, do engenho, da dissimulação. O terreno de Vergílio é o da «autenticidade», o da *secura* amarga da «interrogação» e não o do «aturdimento» pela dança dionisíaca das formas¹⁸⁰. Ele preferiu «embebedar-se» da vida e fixar-se na dolorosa e engrandecedora inteireza de ser homem até ao fim. Ser homem dói e foi

¹⁸⁰ Sintomático o desabafo de Vergílio em CC₁,72 (8-Agosto-1970): «Única solução : fechares-te no teu trabalho. Dado o balanço, a tua vida foi um *éche*. Reconsidera e aceita. O grande problema : porquê? Através de todas as vicissitudes, sobreviveste. Qualidades – alguma cultura, uma pitada de talento – também houve. Mas falhaste, é evidente. Sabe-lo, sobretudo dos outros. Recusam-te, repelem-te. Qualidades «humanas» a maior deficiência? Administraste mal o que te coube? Só tens que afundar-te na condenação. Vivê-la. Sê-la. Escrever, por exemplo; tu sabes talvez escrever de ‘outra forma’ a «forma que agrada, a que não pisa o risco. Mas acabou-se. Gostaste de arriscar, de jogar no ‘pleno’ que ou dá tudo ou nada. Não podes dar-te ao ‘estilo’ cauteloso, o que evita o adjectivo, a escrita ‘depurada’. É uma chatice o romancelinho curto, de períodos curtos, de coragem curta. Mas só essa mentalidade e mesura é jogo seguro. Arrisca-se na ‘dúzia’, no ‘par ou impar’. E depois? Quase em todos os teus livros jogaste e perdeste. É o que tens de concluir, do sucesso dos teus parceiros.».

essa dor que atravessou toda a sua obra, desde o romance ao ensaio. Não que não reconhecesse pertinência à crítica. Expressamente lhe reconheceu o espaço próprio. O que lhe censurou foi o excesso usurpativo, o desígnio violentador e sistemático. Criticou-lhe essa pretensão de dobragem da própria obra de arte, como se, tomado de fúria iconoclástica, o crítico, esse «técnico de gostar»¹⁸¹, pretendesse «reconstruir», a partir dos escombros a que previamente a reduzira, a obra de arte em apreciação. Neste obstinado zelo parece ver Vergílio ressaibos de um «recalcamento», mau grado o fraco conceito em que tem a psicanálise¹⁸², fazendo-se eco dos que vêm no

¹⁸¹ Impiedoso o anátema de Vergílio lançado sobre o funcionalismo do crítico : «Não te comovas muito com a desgraça do crítico só porque ele não ama a arte. Foi o ofício que escolheu na repartição dos ofícios. O provador de vinhos não bebe. Mas tem o benefício de se não embebedar. E que feio, um bêbado». (P.81).

¹⁸² Bem curiosa a posição de Vergílio Ferreira face à psicanálise. Já víramos como à própria «psicologia» lhe salientara o tom inspectivo, «voyeur» mesmo. A «psicologia» entreter-se-ia numa espécie de «coscuvilhice» (CC₁,27), espreitando o «indivíduo» que é já um momento *segundo* do *como* se é, ao contrário da «metafísica», essa sim ocupada a sério com o *que é* o «homem», momento *primeiro* de toda a problemática verdadeiramente humana (cf. EI₂, 31 e EI₄,31). Com tão pouco apreço pela psicologia em geral, não admira o seu desinteresse pela psicanálise em particular. «Porque é que Freud nunca me interessou? Não sei. Sei só que o leio por obrigação e que não há modos de lhe achar interesse e sobretudo razão que me convença» (CC₁, 69 – subl.nosso). O mais interessante é, pois, verificar como é quase *irracional* a sua razão de não gostar de Freud. Interessante questão, esta, a interrogação legítima acerca dos íntimos e *inconscientes* motivos de Vergílio. Que não consiga entender a importância do complexo de Édipo não poderá, à luz da própria psicanálise, indiciar um «mecanismo de defesa» perante a importância que nele deve «ter tido» a ausência dos pais em fase crucial da maturação da sua personalidade? «Não houve pais para isso» insiste Vergílio. E aí estamos numa circularidade explicativa, que, de resto, não nos interessa, a não ser como elemento de curiosidade para quem, a um outro nível, possa dispôr-se a uma análise psicológica da personalidade do «indivíduo que escreve livros», Vergílio Ferreira.

Baste-nos aqui referir o fraco conceito em que Vergílio tem o reducionismo pansexualista de Freud, não apenas por implicar o uso desproporcionado de meios explicativos («complexo de Édipo», instintos de «vida» e de «morte», «princípio de prazer» e «da realidade» etc. tudo só para a cobertura «científica» da «sexualidade generalizada») como também porque «maquinaria» tão imponente e ruidosa só «para o *macho*. Então e a fêmea? Não come?». E Vergílio Ferreira arrisca mesmo «uma ‘profecia’ à bruta : dentro de cinquenta anos a maquinaria psicanalítica é ferro-velho das valetas da História» (CC₁, 91).

Outro elemento curioso desta *alergia* de Vergílio à psicanálise : é-lhe suspeito o tom generalizadamente apologético da sua divulgação «Como se a obsessão dos outros fosse o meu cansaço futuro dela. Por antecipação a aborreço» (Ib.).

E uma razão, esta mais em coerência, com o absoluto fundacional do «eu» em que assenta a sua filosofia : «O verdadeiro sujeito não é, pois, o inconsciente, porque o inconsciente, puramente como tal, *não existe*. Não é isto que em mim fala, mas *eu*, porque é em mim

crítico “um artista falhado» (EI₃, 67). Censura-lhe Vergílio a absolutização do critério técnico, necessariamente exterior, incapaz por isso de uma *concordância* íntima e genuína, a partir da qual se legitime a discordância ou mesmo a concordância, a censura ou o aplauso. Não é pois a morfologia da obra que interessa, mas sim topar-lhe o *feitio*, essa tonalidade própria de expressar a vida. O crítico é, pelo contrário, todo transpiração na tarefa de conhecer o «começo» da obra, isto é, a sua génese e o seu circunstancialismo, necessariamente redutor: «e os críticos, concretos de pedra, fáceis e normais...» (CFi,34). Conhecendo o clima do parto, julga-se, qual arúspice, na posse absoluta do destino do que aí acaba de nascer. Daí o tom «cadeiral», ríspido e definitivo que uma certa crítica (a do «rigorismo» que não do «rigor») adota¹⁸³. E aqui o problema de saber que «objectividade» nisso de interpretar um texto. O próprio Vergílio o coloca com clareza (cf. EI₂,145). Interpretar, envolve, reconheça-mo-lo, a *decisão* de parte do intérprete sobre o que «diz» um escritor – aquilo que assim se força a dizer – em dissonância, quando não em real oposição, ao que este «quis dizer». E esta deslocação de sentido obtem-na o intérprete pela intromissão, quantas vezes à custa de uma leitura infratextual *sui generis*, da sua própria interpretação. Aqui recorda Vergílio a conhecida objecção de Breton segundo a qual «se o poeta quisesse dizer isso, *tinha-o dito*». (EI₂, 145). Bom, mas assim aos críticos só lhes restaria um caminho: inscrever-se no Fundo de Desemprego. Porque ao texto se lhe imporia uma

que *esse isto* se enfrenta. E é por isso que desculpa alguma eu posso achar em mim para o mal a que o inconsciente me leva» (EI₃,303).

¹⁸³ «Toda a grande obra de arte começa no seu tempo mas acaba na eternidade. O que a conhece pelo seu começo é o contabilista da História. O que a conhece pelo fim é o que nada sabe de contabilidade. O primeiro é irmão do crítico, que é o conhecedor cozinheiro de como se cozinha uma manjar. O segundo é irmão do que o saboreia, numa possível ignorância dos ingredientes com que se cozinhou.» (P.122).

precisão enunciativa tal que, impediria que dele nos chegasse algo *diferente*. Uma rigidez significativa assim traduziria a desvitalização do texto – a sua morte. Nada que convenha à própria natureza transbordante, conotativa da poesia, ou do romance. Autor que se amarrasse *definitivamente* à realidade denotativa da sua obra, o mais certo é que dele nos não ficasse obra nenhuma. Porque a verdade é que a obra que se publica *já* não é de quem a produziu mas de todos aqueles a quem ela fala. Mas o «mistério» do que no acto de criá-la foi o do seu autor mantém-se inacessível a todo o acto violador, provindo de fora desse momento singular da revelação. Significa isto que «há o que a obra *é* como enunciação, e o que se recebe dela para se interpretar» (*Ib.*). Ela é simultaneamente aquilo que é e aquilo que nós a fazemos ser. Há nela uma estrutura enunciativa que corresponde ao que o autor *disse*, mesmo que isso que disse possa ser *mais* do que aquilo que tenha querido dizer, mas há nela igualmente uma estrutural *excedência significativa* pela qual algo dela nos fala para lá do que nela *é* o que fala. É uma dialéctica incessante entre a estrutura denotativa e a sua *conotatividade* que resulta do encontro daquela estrutura com o poder evocativo que suscita em quem a lê¹⁸⁴. A obra é, assim, meio de irmanação emotiva, *lugar* de uma comunhão vivencial de um tempo significativo. E além do mais «a crítica *existe*». E a sua obsessão é a tal «objectividade» que é, como se sabe, a condição essencial para o atestado de «cientificidade», que é, por sua vez, o argumento socialmente eficaz para a creditação profissional de todos os que fazem da crítica um ofício. Que objectividade, pois, a da crítica? A possível, dir-se-á. Que é o máximo dela, dirão os que ao ofício de criticar se apegam, «mas desejo

¹⁸⁴ Seja-nos permitido anotar uma observação curiosa de Howard E. Gardner, da Universidade de Harvard, « A Cognição : uma perspectiva ocidental», in *Mind Science – An East-West Dialogue*, Wisdom, Publications, New York, 1991, p.123: «Os espectadores para quem os instantâneos eram evocativos apreendiam rapidamente a atmosfera de um período de tempo significativo».

frisar-vos que para um pensar rigoroso é sempre no sujeito que se decidem todas as verdades, mesmo as ‘racionais’; e assim um Ponty chama duramente ‘hipócritas’ aos que falam em verdades ‘objectivas’, como se não houvesse um sujeito a subjectivar essa subjectividade» (*EI*₂, 34). E os que, por necessidade de dar visibilidade social ao ofício (é preciso fazer *coisa* que se veja), se entregam nos braços da moda da «nova crítica» mal se precatam do que aí há de constructo, de axiológico, de subjectivo.

Aquela crítica desenvolvida à luz de critérios tão volúveis como os psicanalíticos, sociológicos, estruturalistas, a dissolver-se quantas vezes em «pura retórica», o que visa afinal é «uma pretensa redução da mesma obra ao seu *texto*». E aí, então, o limite da suposta «objectividade». «Mas que objectividade aí, se à leitura de tal obra preside um esquema prévio de leitura que o crítico em si mesmo *escolheu?*» (*EI*₂, 145). Esta obsessão pela reificação textual da obra, bem ao jeito de um Barthes ou de um Goldmann, o que, em última análise quer é ver definitivamente expulso da obra o autor, melhor ainda, é negá-lo simplesmente como tal. E assim, essa descoberta renascentista da dimensão autoral, segundo a qual «o diálogo cultural estabelece-se de indivíduo para indivíduo» (*MO*,103) perde-se no vórtice de uma «totalização» em que um «eu» se absorve e desaparece. Mas como? Se «essa totalização apenas pode realizar-se através de um «eu» totalizador»? (*EI*₂,146). E é como desmonta Vergílio Ferreira o mito da «objectividade»¹⁸⁵ na crítica de uma obra. É que a excedência do que na obra nos fala é excedência

¹⁸⁵ «Mas a mais simples frase é tendenciosa. A ordenação das palavras releva logo do cálculo. A frase elementar ‘isto é uma pedra’ oferece logo várias possibilidades de estratégia. Assim, posso dizer : ‘Isto é uma pedra’ ou: ‘Uma pedra é isto’ ou : ‘É isto uma pedra’ ou : ‘ É uma pedra.Isto.’Etc. Cada uma destas variantes envolve um valoração diferente, uma intenção diferente, uma *realidade* diferente. Onde está a inocência? A estrita objectividade?» (*CC*₁, 71).

também daquilo que *nela pomos* a falar-nos. Manter-se-á por isso o rasto de sangue que o autor na obra deixou no acto equivocadamente prazenteiro da criação (cf. *CC*₁,75), o «estilo», que é a marca singular da emoção pessoal que nisso se envolveu, mas ela manter - -se-á igualmente como abertura a um destino em que o autor não participa já. Porque há a realidade contextualizada do autor que se exprime em sintonia com a voz do seu tempo, e é aquilo que na obra se fixa como seu limite, mas há também o *irreal* dessa realidade e que é a realidade em que a obra se vai tornando pelas leituras que tempos outros lhe vão agregando. «Há o que tem limite e o que é sem-limite. A arte é a forma perfeita da coincidência destes opostos» (*P*.326). A ficção de que o romance vive é o *irreal* da realidade, que é afinal o *real*, já que é no sem-limites que o homem se realiza. O homem cumpre-se no intérmino desejo de cumprir --se. É por isso até que a crítica que se *constrói* à volta da obra aparece como tentativa de criar ao lado da realidade daquela uma outra *realidade* que é o que se faz quando à obra se lhe prescreve uma realidade definitiva. A crítica procede não raro à hipostasiação da ficção que faz da obra, uma espécie de réplica fantasmática, como se, à boa maneira platónica, de «um jogo de sombras» se tratasse. Sempre e quando a crítica que se faça seja uma «crítica pura», uma crítica sistémica, uma crítica – crítica. Neste caso, como diz Vergílio secundando o seu amigo Eduardo Lourenço, «a crítica é uma ficção de uma ficção» (*EI*₅,275). A não ser que a crítica que se faça, seja, ela própria, uma obra de arte. E tem que sê-lo, sob pena de não ser coisa nenhuma. Porque «a uma obra de arte só pode responder uma outra obra de arte, não bem para a “negar”, ou seja, “anular”, mas para justamente lhe *responder*» (*EI*₂, 153-154). É só a partir «de uma adesão *por dentro*» que a crítica pode, ela própria, assumir também uma dimensão artística, «jogando-se inteiramente na “subjectividade” de uma resposta à voz que da obra nos fala» (*Ib.*). Despojada

da *psicose* explicativa, mania que é a razão do seu fiasco, pois que «explicar é não *ser*» por não haver «tempo de pensarmos sobre o *como* nos movemos, quando *temos* de nos mover» (*EI*₂,155), despojada, dizíamos, dessa obsessão reificante da explicação¹⁸⁶, a crítica volve *crítica-arte*¹⁸⁷, porque quanto mais crítica-crítica menos literatura, menos arte, enfim. (cf. *Ib.*). Este o significado último, segundo o nosso autor, da moderna fúria teorizante – o de que, assim, se paralisa toda uma cultura, como no já referido caso da centopeia.

Vergílio Ferreira, em suma, aceita a crítica, mas que ela se faça a partir do que na obra nos fala e não a partir daquilo que *de* nós previamente pomos nela a falar. Rejeita, por isso, o carácter flagrantemente hipostático da apreciação crítica, a que se alimenta da pura circularidade sistémica – não há mal em haver crítica, mas sim em que a que há seja crítica *apenas*. O perigo vem da absolutização do critério sistémico, do engodo pela pura teorização. E da arenga teorizadora nada sai que se *veja*, que se *sinta*, mas apenas «falatório», que é quando se fala de mais por não se ter nada que dizer. É esse seu lado narcísico, monológico,

¹⁸⁶ Explicar é, como vimos já, do domínio *segundo* da «pergunta» e da «demonstração». Há nela uma degradação objectivante que arrefece e, de algum modo, coisifica o teor de singularidade vivencial que caracteriza o espanto primicial da interrogação. Por isso «uma explicação não é difícil. O que é difícil é que ela explique» (*NN*,239), porque «uma explicação nunca explica nada do que há para explicar» (*AF*,159). Por isso é que «A bomba atómica foi uma explicação da matéria» (*AF*,127). E acentua-lhe o carácter fátuo e circular até o silêncio se impor ao fim que é, afinal, onde tudo começa : «A explicação não explica, apenas constata um facto e explica-o com outras coisas que não têm explicação e são outros factos à espera de que os expliquem até um outro facto em bruto, e diante dele o explicador fica calado.» (*NT*,251). Sim, porque «para o mundo das vivências íntimas, toda a explicação tem algo de supérfluo» (*MO*,223). Sobre este tema cf. ainda : *AT* 21-22, *EI*₁, 155 e 175; *EI*₂,154 e *P*.93;250;406.

¹⁸⁷ A crítica-arte «segue a obra até onde a «crítica» não chega» (*EI*₂,153). Ela situa-se já no domínio da arte e é, como tal, que *dobra* a *outra*, tornando-se, a partir da arte que critica, arte também. A ponto de poderem «inverter-se os termos e a posição subalterna [passar a] ser a da própria criação» (*EI*₅,275), como acontece, por exemplo, «na distância de vertigem que vai da obra de um Luis de Magalhães ou de um Conde de Arnoso para as apreciações críticas que dela fez Eça de Queirós.» (*Ib.*).

«onanístico», que à crítica literária Vergílio censura veementemente. Há naquele modo de criticar um horizontalismo especioso em que o resultado a que se chegou é o resultado a que se tinha chegado já. É o lado «tagarela» dessa crítica que às tantas desencoraja Vergílio Ferreira de com ela verdadeiramente se incomodar.

A crítica de uma obra deve respeitar a dimensão *silenciosa* da arte, aquele seu estado puro de densidade significante, porque a emoção em que ela se sustenta «tende para a inefabilidade, porque o sentir é de algum modo irreduzível» e por isso «as ‘ideias’ em arte são pontos de indicação, valores menos da inteligência que do coração alarmado» (MO,67). É que no *dizer* implica-se uma densificação do «discurso», como se naquilo que se diz algo ficasse sempre por dizer. Porque nisto de *dizer* é a emoção que comanda e, como sabemos, ela é do domínio do *sentir*, mais que do domínio do *saber*. Este o clima da criação artística: de uma certa irreduzibilidade identitária «porque o sentir é de algum modo irreduzível» (Ib). Justamente porque é sentido o que se *diz*, não há palavras para *descrever* todo o *sentido* do que foi dito, «porque a emoção tende para a inefabilidade» (Ib) e, por isso, as palavras só bastam quando não é bastante o que há para dizer. Daí a distinção vergiliana entre este *dizer* e o *falar*. Enquanto aquele é fruto de uma profunda adesão emotiva em que as ideias são elementos puramente indicativos no processo da tradução inteligível da obra, este, ao contrário, é disso, das razões de entender que se faz, um puro exercício quantitavista, de «superfície». Em arte (e não esqueçamos que «a uma obra de arte responde-se sempre com outra obra de arte») impõe-se - -nos «um discurso maior; mais complexo do que a expressão comum: esta apenas *fala* muito, mas a outra *diz* infinitamente mais» (Ib). É pois *silenciosa* esta dimensão da arte não porque não tenha nada que dizer, mas porque *diz* para além da *realidade* das palavras *através* das quais ela se vai dizendo pelos tempos fora. A intensidade significativa que comporta dá-se

diacronicamente, numa discursividade aberta, mais dada a «compreender» que a «julgar», constituindo-se um desdobramento manifestativo do que a obra de arte *é* e não uma fixação do que nela possamos pôr nós. E é como o silêncio em arte se constitui em *razão* de todas as razões que nos põem a falar dela. É por isso que quando uma obra nos apanha *por dentro*, nos agarra pela irmanação emotiva, o comentário que, não raro, nos sai espontâneo é «não há palavras». E não há mesmo. Curioso porém que se diga que não há o que preciso era que houvesse para dizer tudo o que se tem para dizer. Mais curioso ainda que para se dizer que se não tem já palavras que digam o que se quereria dizer seja ainda por palavras que isso se diga. O silêncio surge assim não como o *oposto* ou o *negativo ontológico* da palavra, mas, antes, como a sua instância condensadora e transmutativa¹⁸⁸.

A arte realiza-se no tal clima inefável das ideias que «têm sangue» (AT,22), enquanto a crítica, que o seja só, se realiza no clima de ideias sem sangue nenhum, porque é de dentro que o sangue vem e não de fora – e transfusões em arte não resultam. A arte dá-se num chão ontológico¹⁸⁹, enquanto a «crítica» se consome num exercício puramente processual. Naquela o Ser a caminho, nesta o ser caminho apenas. Naquela, um destino, nesta um método que é caminho, mas que, por ser isso *só*, não leva a destino nenhum. Na arte é-se o que se *diz* e ser assim só verdadeiramente em silêncio se pode ser. A «crítica» *fala* muito porque *sente* pouco – esta a questão para Vergílio

¹⁸⁸ «O silêncio é, pois, em arte, não a ausência de expressão, mas a sua concentração, a redução ao que implica uma multiplicidade de palavras» (MO,67).

«(...) na palavra eu podia aliar a emoção que nos abala à ideia que se quer exprimir, o que nos fala aos nervos ao que nos fala ao cérebro, a sensibilidade que se comove, à inteligência que se ilumina» (EI,20).

¹⁸⁹ «Porque a metafísica começa no indeciso de uma franja emotiva que é onde acaba o linear do imediato e começa o nosso transporte.» (AT,26).

Ferreira: «que sabeis vós (...) do que se passou aqui?» (EP,248).

8 – Autoria e originalidade

Da análise, à luz de Vergílio, do momento criativo, o que mais imediatamente se nos impõe é aquele seu lado de *surpresa*, em que o criador se vê já em acto de acolher em si uma força demiúrgica que o invade, que o possui. Ele é assim criador não porque o tenha decidido ser, mas porque lhe *aconteceu* sê-lo. É esta dimensão *acontecimental* da criação artística que está implícita em toda a concepção vergiliana de arte, como haveremos de ver. Importa-nos, contudo, salientar aqui uma certa *passividade* do autor, visto sobretudo como o instrumento, quiçá «grosseiro e bruto», de uma revelação, como se, no obscuro de si, algo se lhe *iluminasse*. Curioso seria, a propósito, inventariar na obra vergiliana a insistência recorrente do conceito de «iluminação». É esse clima súbito de *evento* da própria criação artística em que o autor se vê envolvido que garante, do ponto de vista ontológico, a transpessoalidade da obra assim criada. Dela, o insondável do mistério do evento pessoal da criação, mas dela igualmente, como vimos, uma excedência de sentido, invencivelmente tangencial a quem a produziu. Ao autor vê-o Vergílio (e a si, do mesmo modo, enquanto tal) como um *instrumento* de um desígnio misterioso que o invade e inunda, como se o negativo de si fosse a condição de revelação de tudo o que nele se esconde. No «clima de descoberta» o autor descobre-se no acto já de descobrir¹⁹⁰. No acto de descobrir que é, contudo, a

¹⁹⁰ Longo mas elucidativo o texto seguinte : «Em que circunstâncias foram criadas as grandes ideias da cultura? Raro ou nunca o saberemos. O mito da caverna de Platão quando é que lhe apareceu? Nalguma noite de insónia? No intervalo de uma desinteria? Das dores de um dente cariado? E as outras milhentas criações do espírito humano? Porque tudo tem uma circunstância como quase tudo tem só a circunstância sem nada mais haver nela.

«circunstância» em que se descobre algo e em que o que se descobre parece reduzir-se à sua própria «circunstância» de descobrir. Porque Vergílio não podia permitir-se uma brecha que insinuasse a uma razão de lhe *acontecer* criar que não fosse a *única* razão de tudo lhe acontecer: a Vida. Como concretização instauracional e absoluta da vida, porque só há vida na medida em que alguém vive, o «eu» pessoal exprime a vida (esta a sua forma de criar) dentro da própria vivência, colado a ela e com ela coincidindo. Daí que não veja mais vida para lá do modo como a vida se lhe dá. A criação artística pressupõe em Vergílio uma redução fenomenológica em que o carácter excessivo que à vida a razão reconhece é *contraído* ao círculo da pura imediatez da vivência e em que o sentido de viver se esgota na experiência mesma de viver. Não admira, pois, que Vergílio à criação artística lhe assinale um carácter «fortuito». (cf. P.123). Como lhe assinala igualmente o seu carácter «misterioso» (cf. P.53,76 e 588). E aqui o tom aporético e paradoxal da sua atitude perante o «milagre» que na «criação espiritual» acontece. Se, por um lado, fala do «mistério» e do «milagre» da vida que se «revela», por outro, circunscreve o milagre de isso acontecer ao «eu» *a quem* aconteceu. Descontando mesmo o que à liberdade de uma linguagem poética se possa creditar, a verdade é que, apesar do absoluto local da criação artística («que sabeis (...)

Poincaré por exemplo diz-nos o momento fortuito em que lhe surgiu o primeiro trabalho sobre as «funções fuchsianas»: quando punha o pé no estribo de um eléctrico (...). Neste momento, por exemplo, sou em circunstância uma horrorosa constipação e um tremendo vendaval de chuva. Que é que poderia ser em criação espiritual, depois de expurgado em pragas de alívio? Não sei. Mas o que se me adianta em candidatura entendível é um não sei quê de apaziguado e longínquo e aéreo como a luz que deve estar por sobre as nuvens e não vejo. Que é que iria deduzir da minha criação suave quem a soubesse sem saber-se da horrível constipação? Diria que eu era feliz e harmónico e volátil como a graça e a beatitude. E na realidade sou espesso e grosseiro e bruto. A ponto de não saber o que quero dizer com isto.» (P.123).

E significativamente em *EI*_{5,102}: «As coisas vão por si. E eu assisto e assino.».

do que se passou aqui?» EP 248), se nos afigura claro latejar-lhe, lá no íntimo, um vago aceno a um apelo transcendentalizante da própria arte. Não que a tal apelo tenha querido corresponder, mas tão-só porque lhe aconteceu senti --lo. A coerência expositiva da obra nasce não do arranjo artesanal das palavras mas dos seus interstícios, daquilo que sobra delas, o que dá, desde logo, um sinal ontológico do carácter invasivo e possessivo do «rio [que] nasce na fonte e taceia o seu percurso até se abrir no mar» (P.58). O absoluto situacional do «eu» instaurador faz carregar todo o peso da responsabilidade a quem escreve, mas essa responsabilidade só o é «da irresponsabilidade de ser quem (se) é» (Ib). O autor é o «ponto de partida», mas desconhece aonde o levará o que nele o excede. E aquilo que se materializa em obra, vindo do próprio autor, é do «outro de si, do ignorado de si» que vem, tendo aquele sido «apenas o instrumento dessa criação». Mesmo que se teime em manter o mistério do *evento* artístico no círculo da pura imanência vital, o certo é que persiste o que à pura vivência disso perturba, por mais que se não queira – que seja isso misterioso. Daí que seja ontologicamente significativo o desprendimento que Vergílio denota face à «ilusão» da sua própria «glória» como autor (cf. EI 91-93)¹⁹¹. Porque lhe vem tal desprendimento da íntima verificação de que só como «instrumento» se é realmente autor. E convenhamos que ser autor a mando de outrem não é sê-lo *realmente*. Mas ficar-se pelo carácter *delegacional* e *vicarial* da escrita seria para Vergílio Ferreira incorrer numa calamitosa contradição, já

¹⁹¹ «Mas de tal modo nos habituamos a falar de quem foi – como se a sua pessoa algo fosse ainda – que instintivamente lamentamos ignorarmos os autores das muitas obras anónimas conhecidas... Mas não o lamentamos por nós : lamentamo-lo *por eles!* (...) O elo de propriedade perdeu-se como o de todo o objecto que alguém perdeu. Pelo seu autor lamentamos que ele não esteja *presente*, para nos receber as homenagens, para receber o que lhe é devido. Quantos artistas aceitariam a certeza de que a sua obra seria anónima amanhã? Mas entre o ser anónima e o não sê-lo, para o autor de tal obra, a diferença é nenhuma ... E reconhecer isso é decerto reconhecer os limites de uma autenticidade.» (EI,93).

que seria o mesmo que admitir uma presença transcendente ao absoluto do «eu» que a si próprio está presente. Não. Está presente um *outro*, de acordo, mas do outro de mim. Mora lá o «mistério»? Sem dúvida. Mas o mistério não tem nada que vir das nuvens – ele é consanguíneo de quem escreve. E é aí que tudo acontece, segundo Vergílio. «Que é escrever? Que é pensar? Quem é o dono do que existiu através de nós? Quem escreve o que escrevemos? Não há outro autor senão o seu autor» (P.58). Mas nota-se-lhe o ar sentencioso, como se quisesse «arrumar» isto com uma «máxima». Porque ele assume claramente que se escreve pela mão de outrem («ele foi apenas instrumento dessa criação» - P.58), do mesmo modo que assume o acto de escrever como *evento*: «é isso mesmo que como autores todos nós desejamos – a sua divulgação, a participação dos outros *no milagre que nos visitou*, o reconhecimento de que foi em nós que ele *aconteceu*» (P.53 –subl.nosso). Vergílio mostra-se vivamente emocionado com aquilo a que designámos por carácter *delegacional* e *vicarial* da escrita e da própria condição de autor¹⁹², mesmo que para ele a *alterização* do próprio «eu», condição fenomenológica do momento *aparicional*, não implique um *outro* que não seja o *próprio* que se é. Mas insiste tanto ao longo de toda a obra no que ao escrever se lhe impõe misteriosamente que, dir-se-ia, é quiçá esse lado de mandato, de sina, de destino da escrita que parece chegar a minar-lhe a solidez da imanência vivencial do acto mesmo de escrever, como se nisso se lhe impusesse a voz em que a sua apenas devesse integrar-se¹⁹³. Mas, contesta Vergílio, é justamente nesse afinar da sua voz

¹⁹² Era sólida, como se sabe, a formação clássica de Vergílio Ferreira. E decerto que conhecia bem a etimologia de *autor* e o significado da sua raiz latina, o verbo *augeo, ere, auxi, auctun – produzir*, é certo, mas, antes e mais propriamente, *fazer crescer*. Por sinal raiz também de *autoridade* quase sempre confundida com autoritarismo.

¹⁹³ «(...) e acordar à distância ilimitada *o eco dessa voz que nos transcende*» (CF,28 – subl.nosso).

pelo *lamiré* inundante da Voz que o absoluto inaugural da personalidade criativa – a «autenticidade» - se justifica. Não pode, em todo o caso, ignorar-se um tom marcadamente platónico-agostiniano de muitas e constantes referências que parecem desafiar o bastião blindado do seu imanentismo existencial, como quando se interroga: «Isto mesmo que escrevo em que é que existia como ideia e como ‘potência’ antes do ‘acto’ de ser escrita?» (P.58) ou quando afirma: «Aprender é reconhecer». Como não encontrar aqui ressonâncias da *realidade* do mundo das «ideias» de Platão ou do «não Te procuraria se não Te tivesse já encontrado» de Santo Agostinho ? Bem sabemos que o conceito de arte como «uma transcendência sensível ou emotiva do real» (P.65) mantém-no Vergílio dentro do absoluto vivencial em que toda a realidade se esgota, mas é inegável que Vergílio tem da criação artística uma experiência excedente, como se do tudo que vive sobrasse tudo o que já viver se não pode. É como se a esse rio em cuja corrente lhe coube (ou lhe aconteceu) entrar a qualificasse um destino talássico, oceânico: «o rio (...) até se abrir no mar» (P.58). O que remete vagamente não tanto já para o «arquétipo» de Jung como sobretudo para a *anamnesis* platónica, uma memória-mãe¹⁹⁴ que desperta um poder evocativo, essencialmente misterioso, porque chama por uma pátria *u-tópica*, limpa de coisas a «recordar», mas razão *erótica* de tudo a «evocar»¹⁹⁵: «ouvimos nela a memória de uma vida inteira. Mas nada do que aconteceu aí. É a memória pura, a memória absoluta. A memória sem referência. A

¹⁹⁴ «Mas a *outra*, a memória pura e que é apenas a vertigem das eras, eco de uma voz que transcende os limites do tempo, recuperando-se talvez aí, nesses pontos de referência, instala-nos todavia, porque o momento é de milagre, num passado e num futuro sem limites, reinventa-nos um acorde único, essa música milenária de estrelas e de nada, abre-nos à aparição da vida onde somos um breve ponto perdido, e a memória é assim uma pura vibração para os quatro cantos do mundo, uma pura expectativa de uma interrogação submersa. É então possível vencer a muralha concreta que nos cerca, a realidade imediata, os factos conhecidos ou relembrados, e acordar à distância ilimitada o eco dessa voz que nos transcende.» (CF, 27-28).

¹⁹⁵ «A diferença que separa a *recordação* da *evocação* é que a recordação não tem alma» (P.328). Cf. ainda EI₅,198.

memória de si (P.163- sub.nosso). «Memória de si» e pronto. E assim reduz Vergílio ao absoluto de si o real transcendente de Platão¹⁹⁶. E fá-lo para aliviar-se da dilaceração íntima que lhe provoca a tragédia de ser inútil ser-se tão de mais. Essa vida oceânica que o invade, essa beleza «que [dele] se serve» - é «tudo tão de mais», mas tudo sem sentido nesse excesso transbordante¹⁹⁷.

Não admira, por isso, que o génio, para o ser, tenha que beneficiar de «uma circunstância de grandeza» que o possa ajudar a prová-lo. Não que tenha sido original e único no que disse mas porque, ao contrário de muitos outros que o tenham pensado e dito, o disse primeiro que outros e porque o disse quando havia quem o ouvisse, reconhecendo-o nisso que disse¹⁹⁸. A genialidade distingue-a Vergílio do simples «talento hábil» (EI₃,61), pois que enquanto naquela é a verdade irruptiva da alma do artista que marca singularmente a obra, tornando-a, por isso, «autêntica», neste o que predomina e se faz notar é o «superficial artifício», visando a emoção multitudinária e a disputa do campeonato das vendas¹⁹⁹. Ser génio é ter a sorte de se estar no caminho da torrente da vida, é ser-se ocasião propícia à manifestação da beleza, é, enfim ser-se sinceramente surpreendido por tudo o que em si, por ela, se revelou. (cf.

¹⁹⁶ Também Bergson em *Matière et Mémoire*, Quadrigue, PUF, Paris, 1896, distingue dois tipos de memória : «Memória Hábito», inseparável do corpo e que resulta dos processos de aprendizagem pela repetição decomposição e recomposição dos actos. É o do nível da experiência emotiva da vida pessoal. A «Memória-Imagem», pelo contrário, é independente da estrutura corporal. Ela estaria relacionada com um conjunto instável de «recordações puras» que, ao nível da consciência profunda, se comportam como «fantasmas invisíveis».

¹⁹⁷ «Mas o mar tem o mistério mais visível na sua absurda agitação. É um ser vivo e monstruoso nessa agitação sem sentido.» (P.76).

¹⁹⁸ «Donde que o génio tem que ver com uma jogada de antecipação» (P.545). Cf. também E,324.

¹⁹⁹ A propósito da profissionalização da actividade artística, recorde-se a cortante caracterização do empenho «numa produção industrial» em TF, 152-155.

P.76)²⁰⁰. Talvez que o único mérito que ao artista se possa realmente creditar seja o de ter-se disposto ao acolhimento dessa força transbordante que o invade, esse pôr-se a jeito para ser possuído, numa atitude misteriosa de genuína adequação ontológica ao que vem aí mas que já lá está, que, de outro modo, nada do que escrevesse poderia reconhecer como escrito por si. E aqui a intrigante questão da inspiração. Ela vem quando menos se espera, mas é necessário que se esteja à espera, que só espera quem tem já em si *a razão de esperar*. Não admira, pois, que a quem «visitou» um mistério assim lhe recomende Vergílio que se sente «diante da folha de papel e escreva», naquela atitude respeitosa de coincidência do lado de fora com o que lá dentro irrompe e frutifica. É um pôr-se a jeito da inspiração que se espera, mas não se poria assim a jeito se *antes* não tivesse em si já a inspiração para isso. E aqui a tonalidade *gratuita*, dadivosa da inspiração, algo assim como o que acontece com a fé – só acredita quem lhe é dado acreditar. E é essa fé que cimenta a esperança de que se faz a espera orante. Assim quem escreve acredita que, dispondo-se à escuta do que nele há-de acontecer, *pro-voca* que isso aconteça mesmo. E é precisamente esse teor inundante e possessional da inspiração que *marginaliza*, do ponto de vista ontológico, o autor que, alarmado e estupefacto, se reconhece mero observador do que por ele passa e dele transborda. Daí que a atitude mais condizente com este milagre de anúncio seja a de humilde aceitação, tal qual a de Maria perante o anjo. Não é outra a atitude de Vergílio: «A minha atitude sensata é a da humildade» (P.67). E é assim que o lado misterioso, obsidiante, reaparece sempre. Tanto que Vergílio Ferreira não *viu* (ou não quis ver?) outra alternativa senão a de integrar esse mistério no círculo natural da própria vida, declarando nulo o facto *onto-lógico*

²⁰⁰ Referindo-se a Eduardo Lourenço escreve : «E como suporte de tudo isto, uma outra qualidade, quase única, de não se considerar genial. Ou nem talvez mesmo talento, que é já artigo de refugio.» (EI₅,234).

de se ter que viver com o que é *de mais* para isso *apenas*. É excessivo que o *excesso* que nos constitui o seja para algo. Basta-nos a experiência de sermos em demasia, porque nisso não há mais senão tudo o que temos que ser²⁰¹. O autor faz-se, por isso, na disponibilidade, quase sacerdotal, para o «prazer doloroso» da criação artística (que é em rigor *re-criação*), advindo-lhe essa penosidade emotiva daquilo que nela é a “profunda vivência do [seu] destino» (MO,190): escreve-se por nos ter «calhado» fazê-lo, por mandato e por «destino». Um destino que se ignora, mas que nos cumpre viver sem hesitações, e que justamente se cumpre na assunção puramente imanente de vivê-lo. É nessa assunção pessoal de um destino que o escritor se afirma na singularidade do seu sangue, porque é só quando o que se escreve se inscreve na genuína dimensão «do Homem» que o que se escreveu é «verosímil» (cf. EI₄, 81-82). Porque, para lá do conceito aristotélico de «verosimilhança» radicado no critério estatístico da frequência com que determinado facto acontece ou num outro, o do critério constitutivo de determinado género literário (um facto tomado na sua «particularidade» é inverosímil mas já se torna verosímil se narrado no contexto «geral» da fábula²⁰²) atribui Vergílio à obra de arte um poder instauracional de uma nova mundividência, de uma nova forma de articulação totalizante da realidade e, com isso, de deslocar o limiar de diferencialidade axiológica a partir da qual uma nova ordem se estabelece. Dir-se-á que a

²⁰¹ «Senta-te diante da folha de papel e escreve. Escrever o quê? Não perguntes. Os crentes têm as suas horas de orar, mesmo não estando inclinados para isso. Concentram-se, fazem um esforço de contensão beata e lá conseguem. Esperam a graça e às vezes ela vem. Escrever é orar sem um deus para a oração. Porque o poder da divindade não passa apenas pela crença e é aí apenas uma modalidade de a fazer existir. Ela existe para os que não crêem, como expressão do sagrado sem divindade que a preencha. (...) Escreve e não perguntes. Escreve para te doeres disso, de não saberes. E já houve resposta bastante.» (P.79).

²⁰² Aristóteles, *Poética*, 1460b

obra de arte, mais do que estar sujeita a critérios de verosimilhança, é, ela própria, sujeito constituinte de «nova verosimilhança» (cf. *EI*₃,78). E é neste sentido que de Vergílio Ferreira se pode afirmar, sem qualquer hesitação, que ele é, no contexto do pensamento português contemporâneo, um homem *singular*. E afirmar esta sua singularidade é até mais verosímil que aventurarmo-nos na qualificação sempre discutível da sua eventual genialidade. O que se nos impõe em toda a sua brutal nitidez é o seu rasto de «sangue» na vivência exaltada do munto das origens, lá onde o drama verdadeiramente humano se tece. E toda a sua obra transborda desta original forma de escrever que esprime «um modo autêntico e verdadeiramente único de se ser, por ser um modo de se existir, *de se viver em origem*» (*EI*₁,162 –subl.nosso). Ele marca um novo modo de o autor se viver na escrita de que vive.

CAPÍTULO II

Vergílio Ferreira filósofo

Insistimos na desdramatização da dicotomia, notoriamente excessiva, vulgarmente estabelecida entre literatura e filosofia, já que lhe subjaz a ideia de que só no plano de uma explicitude terminológica e sistemática poderá considerar-se haver realmente filosofia. Como se à literatura conviesse apenas uma *leveza* temática que teria que ficar necessariamente aquém da *gravidade* que convem ao nobre estatuto da filosofia. Mas o critério que determina o teor filosófico de um qualquer texto não pode ser o da terminologia apenas, que isso equivaleria a absolutizar a roupagem em detrimento do conteúdo, o acidental em detrimento do essencial. Mais ainda: equivaleria isso a supor-se que há uma linguagem e uma terminologia especificamente filosóficas – que não há. Porque o critério diferenciador não reside, repete-se, no modo de dizer mas naquilo que se diz – e há modos vários de dizer *coisas*, isto é, de criar sentido. Daí que não haja, como vimos já, um género literário tipicamente filosófico: em todos pode haver filosofia. E há, de facto. Porquê? Porque é da própria literatura, se o é realmente, abrir «janelas» para um novo mundo de sentido. E fazê-lo é proceder filosoficamente, que é da filosofia ter como objectivo exclusivo a expressa e permanente demanda de sentido: «Onde há literatura, há filosofia. A filosofia é a grande expressão da literatura²⁰³.» Mas, mesmo que admitíssemos a existência de um género especificamente filosófico²⁰⁴, haveríamos sempre

²⁰³ Joaquim Cerqueira Gonçalves, *apud* Maria Leonor Xavier, *ob.cit.*, p.69.

²⁰⁴-Exemplo desta posição é Maria Luisa Ribeiro Ferreira que na sua comunicação «Filosofar por correspondência» incluída em *Poiética do Mundo*, p.257, escreve : «Uma discordância recorrente [com o Padre Cerqueira] diz respeito à relação filosofia/literatura. Para ele é óbvio que a filosofia é literatura e que a recíproca também é verdadeira. Para mim o discurso filosófico define-se por exigências próprias que o demarcam de outros discursos, entre os quais incluo também o literário. Admito, tal como o Professor Cerqueira Gonçalves, que as obras literárias podem eventualmente abordar temáticas filosóficas e que a obra de um grande escritor é geralmente perpassada por interrogações

de concordar todos que a obra literária de um grande escritor como o é inegavelmente Vergílio Ferreira, é, naturalmente perpassada por interrogações metafísicas. Aliás, Vergílio não faz outra coisa em toda a sua obra, independentemente do género literário em apreço, senão *interrogar* – que em Vergílio não pode ser senão num plano metafísico. Consideramos, contudo, que não é a partir *de fora* da literatura que há que decidir se há ou não filosofia em determinado autor, mas *de dentro* da própria literatura. E que alguém se ponha a analisar um texto literário à luz da filosofia é isso *já* razão suficiente para àquele o podermos considerar um texto filosófico também – que é *assim* que ele nos fala e interpela.

Não é, pois, necessário que Vergílio Ferreira se tenha *expressamente* declarado filósofo no âmbito da literatura que produziu. O que importa é que alguém filosofa sobre ele, melhor sobre o que ele escreveu – e com isso é o próprio Vergílio Ferreira que necessariamente se vê confirmado no seu estatuto de filósofo. Porque, para além de tudo, é irrecusável o apelo de sentido que se desprende da suspiração metafísica do seu intérmino e radical *interrogar*. E é justamente por ser radical esse seu interrogar a partir do alarme aparicional, ou seja, do *cogito emocional*, que a Vergílio o temos que considerar filósofo. E foi por ser *esse* o seu ponto de partida – um ponto de partida ditado pelo seu «equilíbrio interior» que, em resposta ao que devia

metafísicas, dando um lugar central à condição humana e ao sentido da vida. Entendo no entanto que as apresenta de um modo diferente daquele que é peculiar à filosofia. Considero filosofia e literatura como territórios que se cruzam, que por vezes se sobrepõem mas que não se identificam». E a autora recorre mesmo à autoridade de Iris Murdoch na entrevista («Philosophy and Literature») concedida a Bryan Magee, *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 229-250. Ainda em *Poiética do Mundo*, pp 593-608, confira-se a posição crítica de Carmo d'Orey em relação à redução da filosofia à literatura. De resto, sobre esta clássica discussão á volta da articulação literatura filosofia confira-se o n°9-1997 de *Philosophica*, a Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

dizer, disse o máximo que pôde, que a mais lho não permitia a emoção em que nisso que dizia se era.

A Vergílio Ferreira não pretendemos catalogá-lo, alinhando-o na galeria prestigiosa dos filósofos, mas, ao considerá-lo filósofo, está suposto sobretudo o valor que conferimos à filosofia, também como grande expressão literária. Não que reduzamos a filosofia, sem mais, à literatura: nem toda a literatura à filosofia, embora, em face do índice de sentido que exhiba, para ela tenda. E isto porque não basta um qualquer sentido para que em qualquer texto literário a filosofia se baste – que é sempre para o máximo de sentido que aponta. Que um texto literário se *satisfaça* na pura *mimese*, no registo fotográfico ou meramente descritivo do mundo e reconhecer-lhe especificidade filosófica é manifestamente excessivo. Mas que um outro texto literário, atravessado de uma dimensão poética, que *questiona* e propõe radicalmente a construção de um mundo, como é, flagrantemente, o caso de Vergílio Ferreira, e aí temos como acontece filosofia verdadeiramente no seio da literatura. E isto sem que se lhe exija o aparato conceptual e terminológico que se convencionou convir particularmente ao discurso expressamente filosófico. Porque o que importa, repete-se, é a radicalidade da perspectiva da vida humana que na obra se desenha e impõe. Assim em Vergílio Ferreira.

1 – Literatura e Filosofia

Este um tema sempre em discussão. Justificadamente? Certamente, enquanto se persistir no apego a uma visão exclusivamente *sistémica*. Cremos que é até por se supor o primado do «sistema» sobre a sua

vivencialidade por um «eu» pessoal, («um «eu» não cabe num sistema») (EI₁,137), que a relação entre os termos deste clássico binómio se põe quase sempre de modo disjuntivo – ou uma coisa ou outra.

É certo que há obras que, devido ao exclusivo domínio de um *tom* conceptualizante e explicitamente sistémico se consideram «exemplos canónicos» de obras filosóficas, como, do outro lado, as há que se consideram literárias por, face à sua «neutralidade» e assepsia no plano da problematização, assim as conceber espontaneamente «a prática do senso comum». É esta a análise subscrita pelo eminente crítico canadiano Northrop Frye²⁰⁵. Admitamos que sim, que é legítimo traçar esta fronteira natural entre os vários modos de comunicação escrita sempre e quando a ênfase na sua abordagem recaia num critério artístico, que não estritamente linguístico. Não é nunca nítida, porém, tal fronteira, porque o alegado critério artístico que a suporta, o da adesão emotiva, é, por natureza, dúctil. É mais bem, porventura, uma questão de *intensidade vibratória* a determinar-nos a classificação de uma determinada obra de literária ou filosófica. Que, a título de exemplo, a obra de Kant, pelo exclusivo domínio nela de um discurso esqualido e conceptualizante, seja *geralmente* tida como exemplo perfeito de obra filosófica comprova que a sua leitura nos não faz vibrar emotivamente. De acordo. Que dizer, porém, do estudioso apaixonado da obra kantiana? Passar-se-á tudo apenas no plano frio do mero interesse intelectual? Como conceber uma entrega devotada ao estudo de um autor sem ser a partir de uma *con-cordância* original, isto é, sem um íntimo acerto de corações? E é difícil, já se vê, excluir dum coração síntonico assim a vivência de uma certa tonalidade poética que, no fundo, há-de motivar a sincera adesão à obra, *socialmente* tão pouco entusiasmante, como a do autor da *Crítica da Razão Pura*.

²⁰⁵ Cf. Northrop Frye, *op. cit.*, p.101.

É, pois, estamos em crer, uma radical ductilidade o que caracteriza a fronteira entre a filosofia e a literatura se o critério de distinção de ambos se apoiar num «cânone de vida», isto é, se for um critério vivencial determinado pelo índice de evocação emotiva que uma determinada obra suscita, aquém mesmo dos seus conteúdos conceptuais. Mais ainda: essa fronteira, vivencialmente estabelecida, além de dúctil, pode assumir um carácter «público» (a tal impressão socialmente fixada pelo senso comum) e «privado», que se exprime na adesão *poiética* do íntimo pessoal a uma obra, ao arrepio mesmo da sensibilidade geral. E aqui damos de frente com a questão central e que em Vergílio Ferreira atravessa toda a sua obra: Que entender por filosofia, e também por literatura? Se a cada uma delas encerrarmos no seu sistema, estamos *ipso facto* a separá-las, definindo-lhes o respectivo campo e impondo-lhes fronteiras definitivas.

Se à filosofia reservarmos apenas a tarefa de demonstrar estamos a condená-la a uma *inutilidade* essencial: «Podias dizer-lhe que como filósofo tem de demonstrar, mas se se demonstrasse, toda a gente ficava da mesma opinião» (*TF*,161)e, nesse caso, demonstrar o quê mais se nada mais haveria a demonstrar? Este é o paradoxo em que cai sempre um qualquer sistema que se absolutiza²⁰⁶. Se partilham, arte e filosofia, o mesmo ponto de partida – o «espanto» (cf. *EL*₄,42) – é legítimo que, a partir de *aí*, se *diferenciem*, mas nunca que se *oponham*. Se é verdade que a arte, e a literatura, nomeadamente, se detem nesse limiar contemplativo e celebrativo da vida e do mundo, a filosofia *passa* para o terreno da sua formalização questionante, sem

²⁰⁶ «Filosofia? Talvez. Interminável arenga a demonstrar o que somos e o que a vida é enquanto não é outra coisa e passa adiante e nos deixa para trás, ainda a demonstrar» (*NN*,96). Cf. ainda : *IC*,33 :«A demonstração é um jogo e um jogo admite combinações sem fim».

abandonar contudo o «primeiro motor» da emoção originária, do «espanto». É sem dúvida, actividade segunda a do filósofo, uma vez que é no domínio já da «inteligência ou da razão» que ela se desenvolve, domínio sempre póstumo ao alarme que o origina²⁰⁷. Mas nem por ser *também segunda* ela deixa de ser actividade *primeira*, artística portanto. Há na filosofia, como na arte, um incessante recomeçar porque em ambas se reinventa a vida e o mundo «para cada homem que nasce». O que *especificamente* a filosofia faz é resgatar para o mundo das «ideias» o que em mistério se nos fixara no deslumbramento extático da arte. É de ambas «um eterno recomeço» (IC,103; EI₄,43). É diferente, porém, o ponto a partir do qual esse «recomeço» se dá. É na região original da pura vivência emocional o da arte – é, por isso, um mundo da «irreduzibilidade» o seu (cf. MO,215). Ela detem-se aí, no plano da fruição celebrativa da vida, reinventando-a. É, porém, já na região da *ex-plicação* do que na emoção original se implicara que o começo do questionar filosófico se dá. A filosofia retoma, a partir de um desígnio racional e reflexivo, o motivo vivencial em que a arte se detivera. E detém, sempre, porque esse é o seu limite. «Ao filósofo cabe transpor à reflexão o que a vida propõe ou anuncia, como ao artista incumbe revelá-lo à emoção (EI₄, 67). Ao invés da arte, é agora «o domínio da redutibilidade» o que melhor caracteriza a actividade do filósofo: os valores de que parte convertem-se em «objectos, manuseáveis, indiferentes» (Ib.). É um ponto de partida *por que* ele se decide e com que ele se compromete. Da arte é a expressão da «liberdade, da filosofia é, antes, a liberdade de se exprimir. A arte é o reino do coração, na filosofia é já a razão a reinar. «Expressão da ‘liberdade’ na medida em que *o coração não recebe ordens* (...) a arte representa o

²⁰⁷ «Mas suponho que a Arte é isso, o que sobra do abalo primeiro, da revelação luminosa de tudo. Mesmo a filosofia – que é a filosofia? Não deve haver diferença – gostaria de o pensar» (NN,257– 258).

máximo de união de um homem a si mesmo» (MO,234). É a imanência vital do sentimento artístico, que, pela reflexão filosófica, se desdobra até se «degradar» em ideias. Lá, na vivência do «alarme» *cordial* mora a liberdade, enquanto que aqui, no momento da *actualização* objectivante, mora já irremediavelmente o compromisso. Lá, no domínio da arte é *dentro* que mora o ponto de partida que é também o de chegada. No da filosofia sai-se *fora* para reduzir o que *dentro* nascera a «coisas» definitivamente exteriores. Daí que a reflexão sobre o que se é implica um não ser-se já. É, uma vez mais, o carácter invencivelmente *exterior* do sistema. Natural pois que se pense a *interioridade* da arte (literatura) e a *exterioridade* de um sistema filosófico em termos dicotómicos. Donde porém esse pendor sistémico da filosofia? Sem dúvida, do *compromisso* lógico com uma «verdade definitiva». O desígnio transpessoal de garantir a verdade através de um aparato lógico-demonstrativo é avesso ao carácter insubmisso do estremecimento do «eu». Ele transborda necessariamente dos muros pétreos do sistema.

Foi, porém, reconheçamo-lo, a própria filosofia que se libertou das grilhetas do «sistema» ao aceitar a incapacidade estrutural de um sistema, qualquer que seja, de fixar a verdade e sobretudo por reconhecer nos seus próprios pressupostos gnosiológicos «que o pensamento se não exime à emotividade, à vibração que é a dominante da arte» (IDM,189). Neste seu auto-recondicionamento, a filosofia, dir-se-á, adoptou por sistema o que se não reduz a sistema nenhum: a incidência de uma «razão emotiva» e poética nos processos lógico-dedutivos do pensar. A filosofia, em todo o caso, está obrigada a um código conceptual que resulta do seu desiderato de explicitação e demonstração: «Há uma aparelhagem conceptual a que o filósofo se ‘obriga’, mesmo quando defenda a

assistematicidade. A sua linguagem é específica e, embora hermenêutica, não se exime ao cuidado de explicitação do que, com determinado termo, pretende equacionar, destringendo a sua acepção. O artista está obviamente destutelado de tais roupagens, e dos cuidados a elas inerentes»²⁰⁸. O filósofo explicita em razões o que em nós se nos dá aquém da própria razão: «o filósofo ajuda-nos a ter razão no que em nós é sem razão» (EI₄,42). Mas se essas razões se petrificam no puro jogo conceptualizante, desligando-se da vida, elas estiolam na objectualidade exterior como puras «ideias mentais»²⁰⁹. Anote-se o que sintomaticamente declara Vergílio: «uma ideia em arte não é uma ideia em *pura* filosofia» (EI₁,70 – o sublinhado é nosso). «Pura filosofia» quando o pensar ponderativo e silogístico se não deixa *contaminar* pela razão emotiva, «a que nos fala à sensibilidade» e nos mantém ligados à vida. Sintomático ainda que Vergílio Ferreira tenha subscrito a objecção bergsoniana, «a de que a claridade racional é do mundo estático das coisas e não do mundo dinâmico da vida» (EI₁,1899). É a emoção que brota do coração, «aí onde se decide o definitivo da vida»²¹⁰, que garante o desejável índice de *poieticidade* à filosofia, não permitindo que esta se arrogue o estatuto de arte apenas porque produz *artefactos* mentais, mas que integre também a emoção do próprio processo de produzi-los. É só quando se abre o coração que o saber se comunica verdadeiramente, que é lá a sede da vida afectiva, e, por via disso, do homem total²¹¹. Quando a filosofia se esgota no puro jogo lógico da concatenação silogística ou na «desmontagem dos filósofos» (E,68), sem mais arte que não seja a que a isso

²⁰⁸ Maria José Cantista, «Temática existencial na obra de Vergílio Ferreira», *Actas*, pp. 164-165.

²⁰⁹ «Há a ideia estritamente mental e há a ideia emotiva, a que nos fala à sensibilidade, a que se expande para lá dos limites do rigor» (EI₅,100).

²¹⁰ Cf. Hans W. Wolff, *Antropologie des Alten Testaments*, Chr.Kaiser Verlag, 1973, p.67.

²¹¹ «Ao coração devemos além do mais o pensar, considerar, reflectir e meditar» (Hans W. Wolff, *op.cit.*, p.75).

baste, ela torna-se no avesso da própria arte: «Somente a filosofia é uma arte que foi além de si, até coalhar em matéria fria e morta» (P.270). A verificação da incompatibilidade e contradição entre vários sistemas filosóficos deveria constituir a primeira razão de auto-questionamento - porquê isto tão contraditório de ser um sistema filosófico erigido sobre a presunção da aptidão absoluta da razão humana para estabelecer conceitos *universais e necessários* e consumir-se esse mesmo sistema a contradizer um outro, assente exactamente na mesma presunção? Os sistemas filosóficos não só se contradizem como, paradoxalmente, é dessa contradição que afinal se alimentam. Porquê? Porque cristalizaram no jogo fátuo da pura conceptualização. Cumprisse um qualquer sistema filosófico esse seu dever primeiro de questionar-se por que razão é ele «sistema» por sê-lo sobretudo *contra* outros sistemas e logo abdicaria dessa rigidez sistemática para se abrir à razão que a todas as demais torna razoáveis – a da vida: “Os filósofos contradizem-se mas não se dão à curiosidade de quererem saber porquê. Ora essa seria a questão maior de todas as questões. Porque talvez então se reconhecesse que a filosofia e a arte são irmãs gêmeas. O que há apenas (...) é uma vaga imensa, como a da vida, que se diversifica em ondas do seu passar» (P 270). Porque não está o mal em que se contradigam as filosofias, mas em que se faça da filosofia isso – o contradizerem-se (cf. P.552). Se a filosofia se abrir a um critério radicado na vida em vez de se fechar à volta da objectivação que dela se faça, desabsolutizando os próprios processos que internamente a sustentam, ela deixará de «desgastar-se» em pura perda no desígnio obsessivo de demonstrar, o terreno movediço da «contradição», da «explicação» - e só explica quem perde.

Há hoje, seja no cientista, seja no filósofo, uma nova consciência da condicionalidade epistemológica dos seus

saberes, nota-se-lhes uma certa reconversão a uma atitude basicamente auscultativa e contemplativa. Dir-se-á que a vivência dos limites trouxe também consigo a rehumanização da humildade e com ela a desdogmatização do sistema em que fundamentavam as suas convicções.

Arte (literatura) e filosofia cumprirão o seu destino próprio mas radicalmente comum – uma, o de recriar contemplando e celebrando, outra o de recriar igualmente mas já pensando e reflectindo. Afinal «é a nudez de simplesmente ser, que define a obra de arte. Assim ela não “discute”. Como a Filosofia de hoje. Isto deve ter sentido» (P.263). E demonstrando sem esquecer, porém, que «demonstrar é uma fórmula cortês de se dizer o que se é» (IC 109). Sendo a filosofia «a consciência da realidade» (EI₅.201), ela não pode, sob pena de deixar de sê-lo, realizar-se apenas na *irrealidade* de um discurso *reificado*.

Filosofia e literatura partilham o mesmo «alarme» originário, o da «interrogação» (cf. AN.103). Enquanto, porém, a arte em geral e a literatura em particular aí se mantêm (se fixam) num «absoluto de presença», a filosofia transpõe esse limiar do «espanto» para se demorar no terreno já das «perguntas» que supõe, por sua vez, já as razões de se perguntar, regressando sempre, na falta da resposta, à interrogação originária (cf. IC,219), numa estrutural abertura ao mistério indizível da vida, sem se fixar em definitivo «num «ponto de chegada» que é o modo de fechar-se em «sistema» (cf. EI₄,211), o modo de nos desligarmos da fonte inesgotável de *criatividade* que é a Vida.

Porque é da Filosofia a missão de *socializar* aquele espanto de que se faz a literatura, ela «obriga-se» naturalmente a um código protocolar a partir do qual seja possível o consenso da respectiva leitura. Rigor, precisão, clareza – estes alguns dos atributos constitutivos do discurso filosófico. Nele predomina o universo das «ideias mentais». E é essa prevalência da «ideia mental» sobre a «ideia

emotiva» (cf. *EI* 100) que, afinal, distingue e especifica a obra filosófica propriamente dita da obra literária. Porque «a literatura é uma forma de arte ambígua (...), porque a palavra lhe introduz um equívoco e portanto um risco» (cf. 23). Uma ambiguidade que resulta do carácter *conotativo* das palavras de que é expressão a «ideia emotiva», uma ideia que a literatura «apanha» a meio do percurso entre o coração e o cérebro fixando-a na emoção (cf. *Ib.*). Não assim a filosofia a que convém, antes, a clareza unívoca dos conceitos, privilegiando, por isso, o carácter *denotativo* das palavras, presos à força ao significado que *de fora* se lhes impõe. Isto o que na filosofia lhe caracteriza e especifica o *processo*, mas não, como vimos, de forma nenhuma a *natureza*, que é desta, como na literatura, o incessante «interrogar» e não o «responder». Não apenas porque se responde já no próprio acto de perguntar, mas sobretudo, porque mesmo que resposta houvesse, ela não poderia ser nunca a definitiva. Irmanam-se, por isso, ambas nessa geminidade primigénia do «puro espanto» que a «vaga imensa» da vida provoca no coração (cf. *P.441*). Elas nascem juntas da emoção. Enquanto, porém, a literatura se fixa nela, a filosofia dá uma volta pelas razões para àquela voltar e a partir dela recomeçar o exercício intérmino do questionar em ordem a compreender o que na emoção original se nos dá em *hybris*, em des-razão. Que o filosofar faz-se da incessante demanda do máximo sentido.

2 – Há filosofia em Vergílio Ferreira ?

Anotemos, desde logo, o que nesta pergunta se implica. Há nela a presunção de uma sistematicidade constitutiva da própria filosofia – que só há filosofia quando for sistemático o discurso pretensamente filosófico. É a

concepção *modelar* de Filosofia: corporiza-se um modelo discursivo e é a partir dele que se verifica como se *adequam* a tal modelo os discursos em análise. É, uma vez mais, a exclusividade de uma grelha sistémica. E absolutizar essa grelha equivale a condenar um rol impressionante de pensadores quando muito a uma «certa filosofia» (cf. *CC*₁,49), expressão que traduz uma nítida *capitis diminutio*, como se não passassem de aprendizes da *arte* de filosofar.

Encurtemos razões: filosofia enquanto *a* filosofia, essa não a encontraremos certamente na obra de Vergílio Ferreira. À parte alguns textos em que se pode notar uma certa preocupação conceptual²¹², o que em Vergílio prevalece é uma natural errância e assistemática. Como convém, aliás, a uma obra literária, artística portanto, que artista foi o que, acima de tudo, ele quis ser. Não que não tivesse Vergílio uma preocupação de rigor, que a teve quase até à obsessão (cf. *P*.106), mas a ele se obrigou apenas em rigorosa fidelidade à comoção que o abalara, sem deixar que aquele se fixasse na rigidez objectiva de um sistema. É o que caracteriza afinal o pensar existencial – é seu *sistema* não ater-se a sistema nenhum. Marca-o a esse pensar um carácter invencilmente *errático*, onto - -logicamente volúvel, em sintonia com o modo irruptivo e torrencial com que a própria vida se manifesta, já que é *vital* o critério que o informa. É no *facto* da existência que aquele pensar se

²¹² É sobretudo quando se dedica à análise do pensamento alheio que Vergílio Ferreira se confina a um tom mais protocolar e sistemático. É o que acontece em «Relendo Berkeley» (*EI*₁,229-237), «Quatro escritores franceses: Malraux, Saint-Exupéry, Sartre e Camus» (*EI*₂, 257-296), «Teilhard de Chardin e o humanismo contemporâneo» (*EI*₃,219-267), «Questionação a Foucault e a algum estruturalismo» (*EI*₃, 269-312); «da 'alienação estética'», uma estruturada resposta a Mário Sacramento (*EI*₄, 73-95). Ou quando se empenha na defesa do homem ou do «eu». Exemplos: «A morte do homem» (*EI*₃, 27-34), «Do 'eu',etc.» (*EI*₂,89-*MO*) e «Ao terceiro dia» (*EI*₂,121-168), «uma cultura de plástico», desmontagem do estruturalismo (*EI*₃, 165-176) ou, sobre o reducionismo racionalista, numa áspera resposta a Magalhães-Vilhena em «Questões prévias de um ignorante a um comentador de Sérgio» (*EI*₄, 175-196). Estes alguns exemplos apenas, porventura os mais significativos.

funda, pois é aí que se lhe faz razão a *razão de ser* de todas as razões.

Insinua-se-nos aqui a eterna questão de saber se há ou não uma filosofia portuguesa. Nunca, porém, uma tal polémica nos agradou. Ela é insolúvel pelo carácter *irresolúvel* dos pressupostos de que se parte – hipostasiando os termos do binómio «filosofia-portuguesa» uns, desabsolutizando o carácter sistémico *da* filosofia os outros. À luz do primeiro ponto de vista, a filosofia é autónoma do próprio modo de filosofar, não podendo, por isso, aceitar-se a existência de uma filosofia portuguesa. À luz do segundo, já o modo de filosofar, isto é, quem filosofa pode *especificar*, de forma original, *essa* filosofia. Se recuperarmos o conceito de circulação recorrente entre «ideias emotivas» e «ideias mentais» na própria sistematização do pensamento filosófico, isto é, se àquela supusermos o vínculo fundacional da vivencialidade, o pensar o *todo* sempre a partir, em absoluto, da *situação particular* em que se é, há - -de concluir-se que não é o *absoluto sistémico* que é determinante, mas o modo *absolutamente particular* como aquele é visto e vivencialmente interpretado. À luz dum critério existencial, pouco ou nenhum sentido faz, pois, falar-se de filosofia portuguesa, porque o que está verdadeiramente em causa é um modo *português* de filosofar. Não é, por isso, a filosofia que há em Vergílio Ferreira o que se procura mas, antes, o filósofo que na sua obra Vergílio *é*. Ele é português e, como se viu, assumidamente identificado com o modo de ser particular que isso implica. E é a partir dessa sua mundivivência *situada* e *particular* que a sua tarefa totalizadora se realiza. E bem se sabe, ele próprio o reconhece, como é avesso o português ao pensamento sistemático. A esse modo de pensar é-lhe mais próprio o *sistema* de não fixar-se em sistema nenhum. Ora é

justamente a partir dessa assistemática do pensar português que se faz filosofia, mesmo que, como é o caso de Vergílio Ferreira, essa assistemática filosofante se dê sob uma roupagem romanesca. Que é aí justamente que, pelo primado estruturante da emoção, as palavras se amplificam em ressonâncias conotativas, e a sua estrutura basicamente *filosofemática* se realiza «em carne e osso» num *tom* especificamente interrogativo.

Vigora por aí, porém, uma concepção eminentemente *fruitiva* da literatura, segundo a qual a intromissão de «ideias» que nela se opera vem descaracterizar-lhe seriamente a identidade estética (refém do «espectadorismo realista»). Daquela concepção é correlativa a presunção de que a «ideia» nada tem a ver com sentimento, que ela é um rigoroso exclusivo da inteligência. Ora, como vimos, «as ideias nascem do pescoço para cima, mas são engendradas do pescoço para baixo» (NT,83) e nenhuma se nos fixa no cérebro sem nos ter antes passado pelos nervos. Em rigor, «toda a ideia é o resíduo de uma emoção que se esqueceu» (AT,28). Porque houvera uma ideia de ser esteticamente neutra? O que é preciso é que ela «nos fale à inteligência, depois de nos falar à emoção, que nos atinja a sensibilidade antes de nos atingir o cérebro» (EI,219). É, contudo, socialmente bem arraigado o preconceito estético que visa reduzir o romance à sua dimensão espectacular (o «romance-espectáculo», o *espectadorismo* do romance realista –EI₁,73), relegando para o domínio estrito do ensaio qualquer tentativa de impregná-lo de «ideias». É, uma vez mais, o peso do preconceito *fruitivo* de que falávamos mais acima e que encontra a sua celebrada expressão na «literatura de consumo» (EI₅,121), a que responde sobretudo a necessidades ao nível do umbigo e que passa a «chata» tão pronto alguém ouse nela incluir certas «ideias»²¹³. Como o

²¹³ «Uma jovem do ministério (...) disse-me que adorava a minha *conta-corrente*, mas que aborrecia os meus romances porque «chatos» (...) Quanto à chateza dos meus livros a razão era simples : aquilo não é para romance, mas para ensaio. Ela gostava de *ver*, de

fez Malraux ou Dostoievski (cf. *EI*₁,80), Kafka (cf. *EI*₁,72) ou o próprio Pessoa (cf. *EI*₅,178) e em cuja linhagem artística Vergílio não hesita em integrar-se sem querer, com isso, disputar-lhes o mérito.

A incorporação artística das «ideias» não foi em Vergílio uma *decisão* literária que tivesse a ver com um eventual desejo de marcar a diferença, de ser, em suma, literariamente original. Teria perdido a naturalidade de sê-lo. Ter-lhe-ia bastado, cremos, o vigor formal da sua própria escrita para um tal desígnio ter conseguido. Foi, antes, o resultado inevitável de um acontecimento íntimo –

estar a ver o que acontece num livro. De modo que – um «chato». Dizia-mo uma senhora que devia ser uma autoridade no assunto por trabalhar na mais alta instituição cultural que é o Ministério da Educação. Mas eu estava com pressa e abstive-me de controvérsia. Em primeiro lugar sobre essa coisa do ver. É uma ideia que nos vem do realismo e que ainda não pediu a reforma. Ver? Mas em todos os romances se vê? Agora o que nem em todos se vê é o que está no nosso ripanço do olhar. A jovem em questão deu-me como exemplo o Tolstoi. E Dostoievski? – perguntei. Também gostava, claro, mas em tom menor. Onde viu ela já uma cena deste máximo romancista. Ou não viu? Como vê ela aí as largas e profundas discussões? O Kafka é visível para o seu ver? E não viu *Aparição, Alegria Breve, Nitido Nulo*, etc.? Mas aqui nós teríamos de rumar para a chatérrima discussão sobre se o romance pode não pôr ideias a mexer. Porque é curioso. Toda a gente admite que se fale de fidelidade ou infidelidade, a propósito de uma personagem que pôs os cornos ao marido. Ou das injustiças sociais a propósito do Manuel da Burra que sua que se farta para a côdea diária. (...). Mas se dois tipos se lembram ou se põem na conversa sobre Deus, a morte e outras desgraças, aí temos «ensaio» que deve ir ensaiar-se para a cozinha. Num romance, segundo a opinião geral não pode haver tipos inteligentes em acção nem acção que exceda a de fornicar com preparos ou consequências. Um romance é em suma e por definição, para atrasados mentais ou atrasados na História. Mas por que raio não protestam estes senhores contra o Pessoa, por exemplo, dando-lhe ordem de despejo da poesia e mandando-o fazer o ensaísmo dela para o sótão? Por que raio não exigem ali uma poesia que se veja como a do saudoso Junqueiro? Não senhor. O romance é que é. Nos tempos neo-realeiros os poetas que faziam a sua acrobacia poética exigiam aos berros e aos insultos que o romance fizesse ali a revolução social de porrete nas unhas. Para eles, a acrobacia e a lira; para o romancista, o trabalho braçal. E agora a coisa continua. O ensaísmo que se divirta em cambalhotas, que ninguém vê. Mas o romance que trabalhe ali com fornicação, gente sopeiral, material humano de segunda e perfeitamente visível a olho nu. Há ainda o problema das «ideias» em arte e sobre isso tenho pensado bastante. Porque como se diz com profundidade, há ideias e ideias. «A recta é a mais curta distância entre dois pontos» é uma ideia. «A morte transforma a vida em destino» é outra ideia. A primeira fica muito bem num compêndio de geometria. A segunda fica muito bem num romance em que pese à minha jovem amiga ministerial.» (CC(ns),1,130-131). Sugestiva «alegação final» esta de Vergílio Ferreira em que, reafirmando a sua genealogia artística, faz a lúcida defesa da pertinência artística do romance de ideias, cujo teor problemático e interrogativo nos interpela ao nível radical do humano.

uma voz então se lhe impôs. E não pôde Vergílio, mesmo que quisesse, calá-la nunca mais. Sem nunca desafinar, mantendo firme e impressivo o seu *tom*, facto que lhe garantiu um singular perfil no conjunto das Letras Portuguesas. Sintomático, porém, que tenha sido o pendor problematizante da sua arte a estigmatizá-lo – admirava-se-lhe a arte, só pena que a *estragasse* (MO,62) com aquela «mania» das «ideias», com aquela sua «filosofia». E esta foi a sua luta pública a ocupá-lo até ao fim – a de que é artisticamente válido e «importante» estruturar um romance à volta da luta das «ideias». Assim, o «homem» aquém do «indivíduo» (EI₄,31), a «metafísica» primeiro que «psicologia» (EI₂,16)²¹⁴. Porque é na zona decisiva do «homem» onde a própria racionalidade se nos esclarece, como razão emocionada. E esclarecendo-se-nos esta questão, com ela se nos esclarece a própria questão da filosofia: «A racionalidade não é uma estrutura, quadro ou lei fixos, definitivamente constituídos, a servir de paradigma e a regular todos os esboços e reiteraões. Ela é, pelo contrário, a própria realidade com sentido, que emerge na acção, nesse *processo de constituição de um todo organizado*»²¹⁵. Não uma racionalidade estereotipada em sistema, mas concretamente processada a partir da vida; não a transcendência sistémica, mas a imanência dum pensar vital – assim foi em Vergílio o *pensar* que foi em rigor um *pensar-se*.

²¹⁴ Nunca foi a psicologia o domínio privilegiado do «romance-espectáculo», da «literatura de consumo» o que verdadeiramente interessou a Vergílio Ferreira : «A ‘psicologia’. Não me desagrada ler um livro (romance) em que a análise revela o ‘como’ se é. E todavia, para meu uso, não me interessa. Estes psicólogos esquecem o que está antes (ou depois) da psicologia e é infinitamente mais importante. Que significa o estarmos no mundo? Em que assentar um comportamento? Qual a significação das nossas ‘ideias’ (políticas, etc.)? O estruturalismo, por exemplo, põe-me o problema grave (o único) da significação da ‘linguagem’. Como é que os romancistas se não preocupam com esta coisa tremenda que é o alcance da ‘palavra’ com que escrevem? A psicologia é um *tricot* de senhoras desocupadas. Antes de saber ‘como’ sou, é-me muito mais perturbador querer saber ‘o que’ sou. E ‘para quê’. A ‘psicologia’ tem o seu quê de *coscuvilhice feminina*». (CC₁,27).

²¹⁵ J. Cerqueira Gonçalves, *Fazer Filosofia – Como e onde?*, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995², p.22 (subl.nosso).

Justamente por não ter partido de fora a razão de pensar, mas por ter sido *sua* essa razão, é que àquele *convém* a assistemática própria do atropelo interrogativo em que o seu espírito *angustiado* se atarefa. É o seu absoluto individual a impor-se-lhe na sua *assistemática* radical – inexpugnável face à ameaça fusional de sistemas cristalizados: «Estruturalismo, linguística, freudismo, comunismo, tecnocracia são faces da mesma realidade. Como no Egipto, na Grécia, na Idade Média, o indivíduo submerge-se no colectivo. A diferença é que esse colectivo é hoje o puro vazio» (CC₂,297). É do reduto absoluto da sua liberdade, a de ser o que é, que irrompe a sua voz única: «sou antimassa, sou antimanada» (CC₁,216). Uma voz solitária, contudo, não tem que inscrever-se num coro para que se lhe reconheça o timbre filosófico. É certo que «um problema ‘filosófico’ em arte não é um problema filosófico em filosofia» (CC₁, 48-49). Mas isto apenas porque o modo como aquele «problema» se nos põe é diferente de esta nos impor problemas a nós. A problemática constitutiva do pensar vergiliano brota da sua radicação mundana, uma radicação que *totaliza* a perspectiva em que o mundo se lhe oferece: «o universo canalizou-se todo para ser pensamento no meu pensar» (NN,246). É nas réplicas do «abalo originário» que o cifrou em angústia naquele hiato entre o excesso que *viu* ser e o pouco que *sabe* ser, que o fluxo interrogativo se instala. E escrever o problema que é em letras de «sangue» foi como o artista-filósofo viveu. Que foi «para estar vivo» que escreveu.

Dir-se-á, pois, que, apesar de *implícito* na obra romanesca e *explícito* na ensaística, o teor filosófico está bem presente em ambas. Entre estas duas facetas da sua obra não há qualquer quebra de solidariedade temática. Em ambas está presente o *tom* aflito de um espírito em alvoroço

perante o incrível peso de ser homem – há um núcleo obsessivo de problemas fundamentais que constituem o pano de fundo quer do processo narrativo nos romances quer do corpo especulativo nos seus ensaios²¹⁶. Há acentuações, decerto. Como numa melodia que se caracteriza pela sua totalidade harmoniosa. E a constância do *tom* interrogativo, bem como a solidez e a permanência das razões desse interrogar garantem à obra vergiliana uma inegável *organicidade* temática: ela é organicamente filosófica. E é como escritor-filósofo, estatuto de que ele, mais ou menos declaradamente, se reclamou (cf. *EI*₁, 67-74), que a história, estamos certos, o há-de consagrar. Há em toda a sua obra um pendor problemático não resultante do Vergílio-indivíduo, necessariamente problemático, mas do problema que Vergílio *viu* que é ser homem. E aí a «ratio essendi» da própria filosofia – o *momento da interrogação*²¹⁷.

E que se não confundam os planos e se lhe não troque a verdadeira natureza pelo modo de se realizar, o método. E todos sabemos que o seu «modus faciendi» é já no momento segundo da «pergunta», da «discussão», da «demonstração» que mora²¹⁸. Serve esta especificidade metodológica e

²¹⁶ Recordem-se os problemas fundamentais e que atravessam toda a obra vergiliana : o que é o homem e para que é «que significa o estarmos no mundo?», a questão do «eu», o «questionar moral» ou «em que assentar um comportamento?», a questão da morte, a do tempo, «a questão da História», o problema «da significação da «linguagem», a questão de «Deus», a questão dramática da relação da «individualidade» com a «totalidade», isto é, a questão da «consciência» ou o problema da liberdade. Tudo condensado, enfim, naquilo que considerou Vergílio ser o seu problema básico : «Recuperar uma estabilidade na desagregação» (*MO*,17). O homem está «louco de unidade» e a obra de Vergílio Ferreira é o eco aflito desse sonho doloroso : «reconquistar a sua íntima unidade – que maior e mais terrível e angustiante sonho hoje do que esse?» (*MO*, 62).

²¹⁷ Cf. Pedro Viegas «A Reinvenção da Condição Humana : seis reflexões em torno de Vergílio Ferreira», *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem a Francisco da Gama Caiiro*, Edições Colibri, Lisboa, 1993, p.255.

²¹⁸ Vale a pena recordar o modo como define Vergílio Ferreira tais conceitos. Assim a propósito do carácter *especioso* da «pergunta», em contraste com o carácter *essencial* da interrogação : «Eis porque nestes o questionar se abre horizontalmente, à superfície, que é o domínio da *pergunta*; e o daquele se afunda, verticalmente, no insondável, que é a zona da *interrogação*» (*EI*₁, 220); cf. ainda *EI*₂, 202.

conceptual para distinguir mas não para excluir – uma obra não expressamente filosófica pode ser filosoficamente relevante como consideramos ser toda a obra romanesca de Vergílio Ferreira, incluindo a da sua fase aparentada com o neo-realismo. Porque lhe é rigorosamente transversal aquela dimensão interrogativa, independentemente do nível de positividade metodológica com que se exprima. Por isso, arte e filosofia são gêmeas naquela fulguração original «na totalidade da vida»²¹⁹.

3 – A filosofia *situada* de Vergílio Ferreira

Não havendo para o homem, segundo Vergílio, uma razão por que a vida se lhe ordene, razão nenhuma poderá ordenar a um conjunto de homens no seu modo particular de sê-lo. E, assim, descarta Vergílio a alegada densidade ontológica do conceito de «pátria», expurgando-o de qualquer providencialismo²²⁰. O conceito mítico-saudosista

Sobre a «discussão» e o seu carácter predominantemente *tático* : «Entretanto discutimos, porque é a grande forma plausível de nos afirmarmos humanos e de reconduzirmos os outros à nossa profunda convicção» (EI,85) e «só assim entenderemos que da discussão» quase nunca nasça a «luz», porque a luz que nascer é normalmente a de duas pedras que se chocam. Da discussão não nasce a luz, porque a luz a nascer seria a que iluminasse a obscuridade de nós, a profundidade das nossas sombras profundas» (IC,109). E sobre o carácter *exterior* e *inconsequente* da demonstração : «Toda a demonstração é fácil através da «pura» inteligência; não assim através do coração» (MO,61), ou ainda, «Tudo isto, porém, é excessivamente fácil de conceber, de *demonstrar*. Mas na vida só vale, é eficiente, tem *consequências*, o que fala a nossa voz profunda.» (MO,120).

²¹⁹ «(...) há um instante em que a verdade, a beleza, a flagrante evidência nos incendeia o ser e súbita nos queima as pupilas e todo o nosso corpo diz que sim na totalidade da vida desde o horizonte da eternidade no cerco invisível do sem fim a toda a roda, tudo em nós o diz sem o dizer por não ter tempo senão depois de tudo estar já resolvido – e é então que nasce a obra de arte e a obra de ciência e a obra do pensar(...)» (NN,258).

²²⁰ Não podendo acolher Vergílio um conceito providencialista da História, que isso implicaria uma Transcendência que àquela ordenasse, dá paradoxalmente, mostras de aceitar que alguma razão há para a História se tecer quantas vezes às escondidas de nós, no seu «trabalho nocturno», cf. SS, 212, P.636.

de um Pascoaes, de um Agostinho da Silva ou de um Afonso Botelho é-lhe, como vimos, estranho. Não é o teor configuracional e entitativo²²¹ de um destino colectivo que Vergílio considera, mas apenas o seu teor, digamos, operativo: não que haja um modo particular de *ser português* mas apenas o modo particular como os portugueses são. Não um destino que nos moldasse a alma, mas o ânimo com que nos moldamos – e aí o destino de nos irmos realizando nos estritos limites do ser homem²²². A *dramaticidade* como elemento central da estruturação ôntica da pátria tende, segundo Vergílio e como vimos já, a diluir-se por força da universalização dos modos de viver, não partilhando, por isso, do zelo patriótico, por exemplo, de um Miguel Torga em quem o conceito de «pátria» adquire, por via até da vivência serrana e eminentemente telúrica que o marcou, um pendor substantivizante²²³.

Não privilegiando, contudo, o passado como elemento ontologizante e mitificante do conceito de «pátria», Vergílio vive-se no pleno radicante da sua

²²¹ «Nós não temos significação, porque *não temos identidade*. Mas admitindo que a temos, que é que a delimita? *Que é que do que fazemos tem individualidade para isso?* » (CC₅,501 – sub.nossos).

²²² «Ser português. Está tudo na lingua que nos criou o mundo que nela nos vem e os mundos que nesse outro vieram ainda desde que existiram na sensibilidade que exprimiram. Ser português é sermos nós. Ser português, na sua maior amplitude, é simplesmente *ser*.» (E,85).

²²³ «Li hoje por inteiro no *Notícias* o que o Torga foi dizer na entrega do prémio da Personalidade Nacional de 91. Caramba. Aquilo é que é ser português. Dos autênticos, feitos a escopro no fragedo de Trás-os-Montes. Dos castiços. Mas o que mais impressiona é a franqueza de homem a homem com que ele se consubstancia com os destinos nacionais. Quando foi do *big-bang* confiaram-lhe essa missão e ele cumpre. Foi andarilho de terra e mar, sofreu pela pátria, soube a verdade nativa que tem a dureza e o aspecto do calhau, e disse-a para quem quis ouvir. E agora estava ali como um roble para dizer cavernosamente que não a essa coisa miserável do tal Maastricht, só própria para invertebrados e desavergonhados e chilros e cheios de roscas cerebrais como os sofistas raquíticos. E estava ali para se bater pelos destinos da pátria ‘até ao último alento’. A pátria pode contar com ele, a pátria pode estar sossegada. Sofreu com ela sempre, nunca se distraíra, trazia-a sempre debaixo de olho para as horas boas e más, a pátria sabe que a não larga e pode dormir tranquila. Coitado do Torga. Os que esperam que ele esmoreça, tirem daí o sentido. Não é de a gente se comover? Eu comovo-me. Até porque, como a ele, a hora da verdade está-me a bater à porta. O Torga. Que torre. Que espanto de colosso.» (CC(ns) IV, 142-143).

actualidade mundana – e aí a pátria faz todo o sentido, pois é ela exactamente o modo como o sentido se lhe dá. Que não há sentido nenhum? Há um, definitivo, o de que faz todo o sentido continuar a viver, que é absoluto o valor da vida. E aí todo o sentido da vida e no vivermo - -nos na comunidade linguística da vivência disso – do quão bom e imperativo é viver «até ao último alento». Por isso, o incomoda esse modo anémico e desunido de sermos. Não é, porém, que se seja *alguém* o que importa, que isso implicaria sê-lo em referência ontológica a uma *matriz identitária*, mas que, simplesmente, *alguém seja*. Mas só pode sê-lo na unidade polar «eu-mundo» em que a realidade existencial o instaura no ser que é. E isso implica-nos radicalmente na maciça realidade do que imediatamente nos é. E a essa configuração fenomenológica do sermo-nos é o que se tende, não raro, a ontologizar. Não é, porém, tanto a situação *em que* somos que se releva, como sobretudo a situação *de* sermos. Não havendo, porém, como ser senão *em situação*, somo-nos na assunção plena da hora que nos coube. Da hora presente em que o absoluto do «eu» nos singulariza na vida que se nos dá, porém, em forma de augúrio e promessa. Somos, mas sem razão para sermos qualquer coisa que não seja o sem-razão de sermos. E é essa dimensão misteriosa da vida individual que tonifica, em certa medida, de um real deslumbramento a concepção vergiliana da História. Que as coisas pareçam acertar-se-nos sem que nisso conscientemente investamos – esse o enigma e o sinal da excedência que a egologia existencial não pode de todo conter.

Não havendo para Vergílio um desígnio místico específico para o povo português²²⁴, ele é todo no tudo em

²²⁴ António Quadros, que se inscreve no movimento da «Renascença Portuguesa», ilustra a sua obra *Portugal – Razão e Mistério*, Guimarães Editores, Lisboa, 1986 com a significativa epígrafe de Álvaro Ribeiro, *Escola Formal*, de quem, aliás foi e se reconhece

que é. E nisso é Vergílio realmente e absolutamente português. E assume, com inteireza, essa situação. Mas uma situação cultural não se concretiza pelo conjunto de respostas que se tenham dado mas, mais criativamente, no fluxo interrogativo que a insuficiência das respostas dadas possa realmente suscitar. Dito de um outro modo, somos de um tempo não só pelo que dele aceitamos como sobretudo pelo que nele recusamos. Há, por isso, dois modos de num determinado momento cultural nos confirmarmos – aceitando-o ou recusando-o naquilo em que ele nos não fala o suficiente. Quando a atmosfera predominante de uma hora se não dá com a temperatura íntima da alma, esse critério indiscutível do «equilíbrio íntimo» que nos instaura nas «verdades existenciais», a acção que naturalmente se nos exige é que reajamos. Uma situação molda-nos pelo que em nós se repercute de concordância e pelo que de nós a ela se opõe. E naquela hora residual, anémica e presentista, instalada no arremedo abúlico de um passado capturado e cristalizado, a situação de Vergílio dá-se-lhe sob a necessidade de um pensamento que se não deixasse configurar pelo estritamente situacional, do que é relativo à situação dos homens, mas que mergulhasse a fundo na verdadeira situação *do* homem. E foi como, partindo da sua situação, o pensamento metafísico se lhe *insituou*: não é situacional a tematização metafísica do homem, mas foi a partir da sua *situação* que a tal problematização se pôde Vergílio entregar. A esta atitude de Vergílio Ferreira quiçá a pudéssemos designar de *reaccionarismo fundamental*: ele parte não tanto do que se diz ou está já dito (que parte, também) como sobretudo da situação de se não dizer o «fundamental», que é, para Vergílio, o homem. Nem vale a pena determo-nos mais sobre a força suscitativa que nele desencadeou o infeliz episódio neo-realista. Da literatura de

discípulo e amigo : «A cada povo é proposto um ideal diferente de realização da humanidade(...)».

«coisas e situações» passou para a literatura de «ideias»²²⁵, integrando-se, deste modo, na estirpe de Camões e Pessoa e, de algum modo, também de Raul Brandão²²⁶. Num meio pouco dado à filosofia²²⁷, Vergílio como que disfarçou a sua sob a roupagem romanesca. E fê-lo sob o magistério sobretudo de Dostoievski, André Malraux e Albert Camus. Curioso é que Vergílio tenha exibido, e nisso foi também bem português, um ardoroso zelo xenófilo no

²²⁵ Convém notar que quando defendemos o carácter filosófico da obra literária de Vergílio Ferreira não estamos apenas a recuperar para o discurso filosófico o teor meramente filosofemático da sua ficção, mas, mais simplesmente, a reconhecer que naquele seu registo necessariamente implícito, próprio da literatura, há explicitude que baste e verdadeira «altura metafísica». João Ferreira, porém, em *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Franciscana, Braga, 1965, p.42 escreve : «Não se poderá considerar, porém, o pensamento implícito ou explícito nas obras literárias como suficiente *simpliciter* e *a se* para se poder afirmar a existência de uma filosofia nacional. Para esta se constituir, é necessária uma objectivação mais formal, um corpo mais real e mais claro que só as produções filosóficas, portadoras de temas, de dialéctica e de altura metafísica, genuinamente podem dar». Acontece porém que a constância obsessiva da temática existencial, mesmo na obra romanesca de Vergílio, apesar de não se apoiar num sólido aparato formal, apresenta um elevado nível de formulação temática. Em qualquer caso, o contributo vergiliano a uma filosofia nacional (não por ser de teor nacionalista, mas por ter sido formulada a partir da situação portuguesa) consolida-se a partir dum outro nível de explicitação formal da sua obra ensaística. É, aliás, o próprio João Ferreira que, na *op.cit.* p.43 e referindo-se a autores como T. Pascoaes, Raul Brandão, Antero, Florbela Espanca, José Régio, Miguel Torga, Fernando Pessoa e alguns dos nossos escritores modernos e contemporâneos (e aqui se inclui o Vergílio Ferreira) escreve : « são (...) autores ou escritores de interrogação existencial, da corrente vitalista, protótipos da filosofia do concreto, sem coragem de obedecer a cânones rígidos de uma dialéctica transcendental ou coisa do género, mas ricos de intuições e de filosofemas de pureza humana, dignos de assinalar.».

²²⁶ «De modo que uma literatura de ‘ideias’ é entre nós muito notada, quase até ao escândalo. E como as ‘ideias’ propriamente ditas não entram no nosso currículo cultural, elas passaram-se por contrabando para a criação literária. Mas são poucos os autores que lhes deram passagem. Diremos mesmo radicalmente que os únicos poetas que fizeram da inteligência e arredondamento da ‘reflexão’ o motivo da criação literária foram apenas Camões e Pessoa. Porque Antero não fez poesia *com* a reflexão, mas sim *com* o seu produto. E não esqueçamos um Raul Brandão que foi um grande artista na sua prosa reflexiva.» (*EI*,108).

²²⁷ «Mas o pensamento rigoroso aterra o português pelo receio de ‘estampar-se’ e cair no ridículo» (*EI*,107).

João Ferreira *op.cit.* p.140 declara contudo : «temos para nós que não há temperamentos nacionais que se oponham à especulação filosófica» citando inclusive Alfred Fouillé que na sua obra *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris, Alcan, 1927, p.23 e depois de descrever uma série de características do povo português, afirma que «un tel peuple sera spéculatif».

que respeita à matriz «ideográfica» da sua arte literária e tenha ignorado literalmente filósofos portugueses da chamada corrente da *filosofia da existência* e em que ele próprio afinal se incluía, tais como Delfim Santos, Sant'Ana Dionísio ou Diamantino Martins. Não se lhe conhecem particulares relações nem com os representantes da «Renascença Portuguesa» (Álvaro Ribeiro, José Marinho, Afonso Botelho e outros) nem, como dissemos, com aqueles a quem unia o comum interesse pela temática existencial. Mas esse facto só vem reforçar a solidão criativa de Vergílio e realçar-lhe a singularidade. E aqui convém lembrar a distinção que ele próprio estabelece entre os conceitos da *tipificidade* e da *unicidade*: «o que é único em nós reflecte o apelo ao que em nós é mais íntimo ou mais profundo», enquanto que «o que é típico reflecte o apelo ao que em nós é da superfície visível e classificável» (EI₁,196). A opção por uma tal temática, assente, mais que tudo, na radicalidade interrogativa do mistério e milagre da vida, não lhe surgiu tanto por via mimética de um qualquer modismo como sobretudo por via da vibração, misteriosamente sintonia, com o centro de si – exactamente aí onde se exprime, imperativo, o critério evidencial das «verdades de sangue». E a partir dessa aventura, de registo marcadamente socrático, em que o milagre da *metanoia* apariciona o atravessa numa espécie de irrupção de uma nova consciência, é como todo um dever irrenunciável de fidelidade ao sobressalto revelacional do ser se lhe impõe dramaticamente.

Trata-se de uma filosofia que, apesar do apego quase celebrativo à centralidade axiológica da vida (e aqui Vergílio enquadra-se bem naquilo que ficou entre nós conhecido como a corrente *vitalista*)²²⁸, se aguenta até ao fim naquele registo singular de uma *secura* estóica. Tonifica-a uma atmosfera de radicalidade suspirativa que

²²⁸ Cf. João Ferreira, *op.cit.* p.43.

lhe sublinha o teor predominantemente sófico e em que a existência se realiza na esteira de um impensável horizonte de grandeza, que, não sendo horizonte que chegue para a razão que o *pense*, é razão suficiente para a grandeza de *ser* homem – que sê-lo é sê-lo até mais se não poder, que o mesmo é dizer que ser homem é não sê-lo nunca bastante. E esta vectorialidade desiderativa, feita da demanda estrénuo do impossível²²⁹, tinge a filosofia vergiliana de um sinal de paradoxo e que resulta da tensão entre uma certa suspiração saudosa e o absurdo de nada haver de que se *deva* ter saudade. Que se tenha saudade de algo, inclusive de um futuro²³⁰ que tão nulo se nos perfila, e aí todo o insondável de um mistério que obsidia. E Vergílio é também, ou sobretudo até, o filósofo do mistério: toda a sua filosofia balança entre o registo de uma desértica *secura* e aquele outro de uma sincera fascinação face à dádiva excessiva da vida. Daí que à filosofia vergiliana a possamos, em boa medida, caracterizar não pela imediatez quase fóbica de uma existencialidade opaca e opressora, mas, mais significativamente, por um procurar sem ter por que procurar, mas em que se insinua a ínvia esperança de que tenha valido a pena ter procurado («Que é uma plenitude da procura?» - *AB*,174) – e aí uma filosofia do absurdo que se não fecha redondamente no absurdo como *facto*, mas se abre ao absurdo que é não poder uma filosofia da existência ser senão absurda. É o gemido intersticial por um futuro que possa, sabe-se lá como, redimir-nos da aflição da hora presente. É sempre esse lastro de mistério que parece sobrepôr ainda que inviamente uma réstia esperançosa de razoabilidade *no* viver ao absurdo *de* viver. E que se viva assim tão intensamente, apesar do absurdo que é a vida no seu paradoxal excesso, só significa quão misteriosa é,

²²⁹ «Ama o impossível, porque é o único que te não pode decepcionar» (*P*,359) ; cf. *P*.640

²³⁰ «... e assim se podem ter saudades mesmo do futuro» (*EL*,225).

porém, essa vida cujo valor se nos impõe absolutamente, isto é, por si mesma.

E é essa excedência vital que mantém Vergílio dominado pelo mistério, podendo até dizer-se que é misteriosa a atmosfera que em toda a sua obra se respira. O mistério do homem, claro está, que se revolve na aflição saudosa de uma mítica restauração «em harmonia e em plenitude». E aqui uma ínvia ressonância platónica, não no sentido de que um arquétipo ideal fosse a *única* realidade do homem («utopia nazi» P.239), mas no sentido de que na realidade única que é *ser* homem, na radical concretude de sê-lo, pudesse o homem realizar o ideal de o ser em plenitude nos estritos limites da sua imanência. E é justamente neste sentido de uma misteriosa excedência a recuperar no âmbito de uma economia existencial que se poderá aludir à *atlanticidade*²³¹ da filosofia vergiliana. Não no sentido de um movimento saudoso em ordem a uma idealidade perdida como se da Atlântida do *Timeu* e *Crítias* se tratasse, mas, mais prosaicamente, no sentido da saudade da vastidão vital que o sem-fim do mar simboliza («a vastidão do mar» - SS,187). Não no sentido de uma corporização mítica, mas no sentido de uma universalização da vivência harmoniosa da fundamentalidade de ser homem²³². Vivência que se dá, porém, em Vergílio, não no remanso da certeza, mas na ondulação incessante da inquietação. Não há em Vergílio uma tematização orgânica do conceito de *saudade*²³³,

²³¹ A este termo vemo-lo nós depurado de qualquer denotação *cousista*, ao contrário do que sucede com o termo *atlantismo*, este sim definido por uma realidade geopolítica. Àquele termo associamos a vergiliana indeterminabilidade do homem à procura de um destino. E o que é significativo não é que haja o porto que, ao fim, o aguarde, mas, antes, a radical e indeclinável necessidade de o procurar. E é a este nível do *fundamento* do homem que o conceito de *atlanticidade* se nos pode distinguir *infinitamente* da simples *maritimidade diaspórica* de um Pessoa ou mesmo de um Torga.

²³² «Sagração trémula da podridão e da ruína, da miséria e da solidão, na união súbita e frágil da perenidade e da morte. *Água, terra, fogo e ar* – uma harmonia fala em que ponto inacessível de convergência absoluta? (AB,231).

²³³ Vergílio faz, em todo o caso, uma aproximação por via etimológica à palavra «saudade» ligando-a ao vocábulo latino *desiderium* para, de passo, lhe salientar a

mas há nele um tom saudoso no modo como na sua obra se dá a vivenciação transmutativa do próprio tempo. Não havendo na obra vergiliana uma conceptualização sistemática da saudade, perpassa-a, contudo, um conjunto de sinais que tecem não uma vivência agónica dum tempo opaco e objectivo, mas uma vivência dum tempo que se transmuta e amplifica em ondulações de eternidade²³⁴. É disso prova a eternização que procura para a evanescência vivencial do instante presente, quer naquele «sorriso evanescente a uma memória de plenitude» (NN,54), quer na saudade da «palavra primordial» (AB,278) ou da «primeira palavra a dizer, a palavra nua, sintética, que concentre tudo

irreconstituibilidade conotativa do significado real de *desiderium*. Em EI,63 escreve o nosso autor : «Sabemos assim que um D.Duarte foi o primeiro a querer singularizar, em referência ao português, a palavra ‘saudade’. Para ele, nenhuma outra língua a conheceu, nomeadamente o latim. Ora nós sabemos que um Cícero ao referir-se à família, falava em *confici desiderio*, ser consumido de – de quê? E aqui o insondável de toda a língua. *Desiderium* é imediatamente ‘desejo’ e na expressão de Cícero nós podemos admitir perfeitamente que ele sofria apenas do ‘desejo’ de rever a família (...) Mas na ‘saudade’ não existia apenas o ‘desejo’ de se rever um familiar, mas uma indefinível melancolia subsequente. Assim nós traduzimos ‘desiderium’ por ‘saudade’; e, todavia, só recuperando-nos o Cícero que não somos, ou um seu contemporâneo, poderíamos saber ao certo o que *desiderium* significava». Cf. também EI,271. A propósito, veja-se o que diz António Pereira Dias de Magalhães, «Metafísica e Saudade», in «*Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*», Braga, 1955, pp.282-289 : «com efeito, no nível mais puro e profundo do ser (...) o homem experimenta (...) a tensão saudosa em que palpita e se suspende a vida e irrefragável afirmação do Ser divino, como na sombra da luz. Também, em astronomia, se pode descobrir a existência dum astro invisível pela sensível presença dos seus efeitos. E é o momento de lembrar que a história semântica do *desiderium* latino, muitas vezes traduzível por saudade, percorreu, em ordem inversa, a comparação insinuada : a invisibilidade de uma estrela, cuja existência se conclui na visível presença da sua esparsa luz. Frei Agostinho da Cruz identificou a saudade com a luz divina (cont.)

³¹ -(cont.) naquele inspirado verso tantas vezes citado : *Ah, saudade minha, luz divina !* ». Sobre o tema da «saudade» cf. também Carolina Michaelis de Vasconcelos, *A Saudade Portuguesa*, Editores Renascença Portuguesa, Porto, Seara Nova – Lisboa, Anuário do Brasil – Rio de Janeiro, s/d, 2 edº, pp. 55-69; 85.

²³⁴ «Só aqui na Terra, nesta orla atlântica da Península, a alma do homem teria assumido integralmente, e amavelmente, o tempo – para o ultrapassar. Porque então só, não o negando, mas abraçando-o, o homem o pôde vencer, através da sua total positividade. Na saudade, o tempo foi transmutado em eternidade – e atingiu e assumiu a vera natureza. E com ele, o homem» (Dalida L. Pereira da Costa «Saudade unidade perdida unidade reencontrada» *Introdução à Saudade*, Lello e Irmão – Editores, Porto, 1976, p.80.

o mais que disser ou fizer» (EP,161), quer na saudade de um futuro que possa ser vivido em «alegria, plenitude e equilíbrio» (MO,14)²³⁵. Porque do que se tem saudade não é do que da vida nos tenha sido dado, mas *da* vida que nos é dado viver, quem mesmo dos modos como a possamos viver. Tem-se saudade «da eternidade com que se inventa o desprezo do tempo. Da beleza axiomática da vida que está em nós, antes de estar em tudo o que chamamos belo e é a sua imitação» (RS,204). No afã de se instalar no chão firme e indefinível do «homem fundamental», Vergílio despositiviza a saudade, depurando-a do que nela sejam *apenas* motivos de saudades se ter, para se instalar naquele modo pleno de se ser saudoso do que em motivo ou razão nenhuma se diz – aí a zona do «indizível», do «insondável». É uma saudade lisa, que se não consubstancia no que nos referencia, mas no que em nós é antes de qualquer referência. É uma saudade do indeterminado de nós, «é a memória de nada, a memória pura». Porquê? «Porque ela não se detem nem no real nem na sua transfiguração e vibra ao aceno do impossível» (IC,97). E nesta saudade vergiliana da realidade fundamental que se não confunde com o que de real se faz a nossa evocação como não encontrar ínvio eco da *anamnesis* platónica? Como não detectar aí vislumbres de uma concepção *numenal* do homem cuja essencialidade se faz dum *excesso* em que não cabe a realidade *fenoménica*

²³⁵ «Os pontos de contacto entre o Existencialismo e o Saudosismo são vários (...) António Quadros pôs em relevo essa relação, vendo-a como um progresso, quer da angústia germânica [a *sehnsucht*] para a saudade portuguesa, quer da esperança Marceliana para a gnoseologia sentimental da mesma saudade (...) se o que domina a ontologia existencial é a definição do ser do tempo, creio que esta só poderá reencontrar-se na ontologia da saudade, que é a do tempo sem ser – ontologia negativa ou transcendida que determina a eliminação do tempo, precisamente porque na verdade o completa. ‘O existir cria a ilusão do tempo. O que passou o que há-de vir eis a matéria, o corpo da saudade. O eterno compõe-se de coisas transitórias’ – diz Pascoaes. Mas vulgarmente, ou mesmo culturalmente pensa-se que o saudosismo é o mais acabado dos passadismos. Para a saudade – saudade, *o passado vale tanto como o futuro*, pois um e outro nela se acordam ou eliminam, o que é o mesmo». (Afonso Botelho, *Saudosismo como Movimento*, Braga, 1960, p.17. – subl.nossos).

em que ele se comprime? E aqui toda a dor vergiliana: «o homem é de mais para si», mas é isso, que é o impossível de si, que é ser homem. E nada mais. É como se fosse do homem ser saudoso dum ser que não é, que aquilo de que se sente saudade é de mais para o homem que se tem que ser; mas aquilo que é de mais para o homem impõe-se-lhe como «absoluto categórico» - e só assim o homem o é em profundidade e autenticidade²³⁶. Dito de um outro modo, o homem só é possível na impossibilidade de si: ele exprime-se na sua humanidade naquela típica suspiração saudosa por aquilo que no humano não cabe já. Digamo-lo no tom de paradoxo que é afinal o tom em que se diz todo o dizer vergiliano: só na tensão saudosa por aquilo que o homem não é o homem é realmente; ele realiza-se na absoluta tensão para o irreal de si – e aí toda a sua realidade. Na saudade do absoluto que lhe está vedado, o modo como em absoluto a vida se lhe dá, mesmo sabendo que é no vivê-la e *enquanto* a vive que acontece o único absoluto do homem que se é²³⁷. Não é pois de «uma ânsia na horizontalidade» nem sequer de uma «ânsia na verticalidade»²³⁸ que se trata mas, mais radicalmente, de uma saudade de uma razão que à saudade conduzisse. É saudade da saudade. Ela, no

²³⁶ «No entanto, para lá da evocação, há outra memória ainda, a memória que vai além do passado mais remoto e se estende ao indizível e ao insondável. É a memória de nada, a memória pura. Porque ela não se detem nem no real nem na sua transfiguração e vibra ao aceno do impossível. Saudade de nunca, de um outrora mais antigo do que a primeira hora da infância, a memória absoluta abre o espaço em que há-de erguer-se a memória que recorda ou evoca. Porque até mesmo a evocação, referenciando-se nos motivos, que haveremos de evocar, é como se procurasse legitimar, fundamentar o apelo que irresistível se levanta de nós, a voz do excesso que nos define. Porque o homem é de mais para si e é na zona do impossível, do impositivo sem razão, do absoluto categórico, da profundidade sem limites, que a sua autenticidade definitivamente se resolve» (IC,97-98). E em AB, 230 podemos encontrar homóloga referência : «Saudade de outrora, que é a saudade da infância? É a saudade de mais longe, o apelo de nunca.»

²³⁷ « Quem te disse que ‘aconteceu’ ? E que me ‘recordo’ ? A minha vida invento-a a cada instante. Porque a esgote em cada instante.» (CFi, 150).

²³⁸ Cf. Pinharanda Gomes, «Saudade ou do mesmo ou do outro», *Introdução à Saudade*, Lello e Irmão – Editores, Porto, 1976, p.175.

paradoxo da sua impossibilidade, remete, subtilmente, para a razão de se ter saudade do impossível. Que não venha isso a dar-se-nos como razão não importa, pois que as verdades da existência impõem-se-nos no íntimo insondável de nós com a violência apodíctica do *porque sim*.

E eis que, uma vez mais, se nos insinua aquela *atlanticidade* vergiliana que se lhe faz não de um «plácido mar na sua linearidade azul» (RS, 204), mas da voz inquieta, saída do fundo dos tempos, «anterior ao vasto rumor do mar» (NN, 152). Não é da linearidade das águas que a voz se lhe alevanta, mas do *fundo* do homem: «E então descí ao homem fundamental» (Ib.). Pela desmaterialização de uma maritimidade aquosa como que se instala Vergílio no indefinido universalizante de uma maritimidade *aguada*, isto é, desejosa de se consumir nos confins da sua infinitude. E a esta ondulação intérmina na demanda do descanso impossível numa «praia do sul» (RS, 204) repercute-lha paradigmaticamente a música universal e intemporal de Bach (cf. NT,235). É a suspiração infinita da fundamentalidade que impregna a filosofia de Vergílio, que se exprime naquela vontade de comer (a «fome») e na correlativa insaciabilidade de absoluto, por mais que se vá comendo, como tão enfaticamente escreveu na seguinte passagem de SS, 169: «Porque é que comer ao ar livre. Sobretudo numa praia (...) É um comer mais activo do corpo todo. E não comemos só o que se come, *comemos também o universo* (...) Não é só o arroz e o frango, o bife e a batata frita, é também a árvore e a sua sombra ou o mar e o sol e o *infinito...*» (subl.nossos). É, quiçá, esta «fome do absoluto» (Ib.) que supera em Vergílio, em sinal de esperança, o absurdo de que *tanta* fome se tenha.

4 – A matriz existencial

É a partir do conceito vergiliano de existencialismo que poderemos clarificar algumas *tonalidades* específicas dum pensamento que tende a integrar-se naturalmente naquela corrente filosófica.

Vergílio Ferreira define «o Existencialismo como a corrente de pensamento que, regressada ao existente humano, a ele privilegia e dele parte para todo o ulterior questionar» (*EI*₂,47)²³⁹. Não é, pois, tanto o conceito como sobretudo a vivência o que define a matriz existencialista. A esta caracteriza-a não o pensar sistemático mas antes o *modo* como se pensa um qualquer sistema: “eu atrever-me-ia a dizer que todo e qualquer sistema pode ser transposto ao existencialismo – se de facto o puder ser, isto é, se de facto o pudermos recuperar em vivência profunda» (*EI*₂, 47-48). E o modo de vivenciar profundamente o que se pensa é um modo existencial de pensar: «nunca ouviste dizer que um Pascal, um Santo Agostinho, um Lucrecio, um Marco Aurélio e até um Sócrates, têm que ver com o pensamento existencial?» (*EI*₂,49). Mais do que um sistema de pensamento vê Vergílio no Existencialismo um estado de alma a partir do qual toda a problemática se reconverte no absoluto instauracional do «eu» de quem pensa. Ultrapassando as *condições* kantianas do pensar («do como se pensa»), Vergílio, à semelhança de Sartre, parte do que imediatamente interessa ao ser concreto que pensa. E assim é como aquele primigénio interrogar se abre «às realidades primeiras, ao problema da vida e da morte, da liberdade, da própria religião» (*EI*₄, 44-45). Mas enquanto o momento fundacional do homem sartriano é já tardio por surpreender-se «já no realizar-se, no actuar, no manifestar-se» (*EI*₁,161)

²³⁹ E algumas linhas adiante faz-se eco de Sartre, explicitando «que o existencialismo é uma corrente de pensamento que reabsorve no próprio «eu» de cada um toda e qualquer problemática e a revê através do seu raciocinar pessoal ou, preferentemente, da sua profunda vivência.

o de Vergílio situa-se a montante dessa esfera já contaminada de «psicologia», lá «na zona fundamental [onde] reside o próprio ser-se homem, a original realidade da pessoa que nos habita» (*Ib.*). É, pois, mais na sintonia com *as vozes do silêncio* de Malraux, cujo questionar «se afunda», verticalmente, no insondável, que é a zona da *interrogação*» (*EI*₁,220), do que com o *tom* cartesiano de Sartre, cuja «fixação num estrito domínio «racional» nunca [o] entusiasmou» (*EI*₂,14), que se deverá procurar o acorde inspirador do pensamento vergiliano. Lá, na zona do «puro espanto», na zona silenciosa do «milagre» *aparicional* do «eu» é, porém, onde se tem que remontar o *tom* pessoal e inconfundível do autor de *Aparição*. Foi nesse momento filtrado de tempo, imobilizado no imenso pavor de si, em que ele se «viu» no desdobramento do «eu» a si mesmo, distanciando-se-lhe o *mim* do «eu» que, em alvoroço auroreal o contemplava, que Vergílio *nasceu* como escritor-pensador da existência²⁴⁰.

Analisaremos na segunda parte a estrutura que suporta a temática existencial em Vergílio Ferreira. Bastenos, por agora, esse traço fundamental, o da «realidade primeira» do «eu» que «está antes de todos os antes e é a pura irrupção do que não tem nome nem sexo nem actividade manifesta para além dele» (*P*.446). O da vivência em espanto primicial de tudo o que houvermos de pensar. Aquém de rótulos que ao que pensamos os outros tendem a colocar. Como o de «delegado nacional do Existencialismo» que ainda hoje se considera ter sido Vergílio Ferreira. «Mas eu jamais me disse «existencialista», embora muito deva à temática existencial e pelo existencialismo tenha

²⁴⁰ É Augusto Joaquim quem o afirma categoricamente em Posfácio a *Interrogação ao destino*, Malraux, p.280 : «Sim, houve uma visão. Sim, Vergílio Ferreira contou, por diversas vezes, a alguns íntimos de então (entre 1950-1955) ter visto na palma da mão o próprio eu. Com o braço estendido, o eu surgia-lhe no exterior. Um eu concentrado, como um magma esférico de energia palpitante». Cf. em *EI*₁, 161 a belíssima descrição que o próprio autor faz da *aparición*, essa «paradoxal união – desunião conosco próprios». Cf. ainda *Pensar*, 155, 446 e 568.

manifestado publicamente o maior apreço» (EI₂,51). Aceitar-lhe o rótulo significaria adoptar como critério o sistema e as respectivas consequências, em vez de se manter fiel ao critério absoluto na abordagem de qualquer problemática – o da «vivência profunda». Aceitar ser rotulado de algo é aceitar deixar de sê-lo, «porque dizer-se alguém «existencialista» é perverter logo em exterioridade e mundalismo (...) o que deveria profundamente impregná-lo, transpor subtilmente à «teoria» o que devia ser uma profunda vivência» (EI₄, 65-66). Há em Vergílio Ferreira um irresistível fascínio pela filosofia pré - -socrática porque é do acto emotivo de acreditar «que nascem as razões para se acreditar. Primeiro somos o que formos e só depois se nos multiplicam as razões para isso demonstrarmos» (EI₅,126-127). Um pensar embora radicado na «interrogação», *afirmacional*, ancorado na evidência da alma, sem deixar de ser *demonstrativo*, que o é, porém, num segundo momento apenas – um pensar racional, decerto, mas confinado e condicionado pelo círculo imanente da vivência fundante. Este o pensar vergiliano.

5 – *Aparição: uma ontofania*

Se uma fórmula densa e definitiva se procurasse para concretizar a obra de Vergílio Ferreira uma só nos ocorreria: a de que ela é a celebração *em sangue* do encontro alarmante do «eu» com o «milagre» do ser-se. E desse alvoroço auroreal do «eu» que se «vê» no próprio acto de ser, como se dele um «mim» se destacasse e volvesse «objecto», todo um estado de radical deslumbramento perante o milagre instauracional de tudo ter passado a ser no «mim» que é o ser que alguém *vê* ser. Anotemos-lhe a

própria descrição: «Difícil experiência a realizar, até mesmo para os que já a realizaram, os que, centrados em si, puderam, em instantes fulgurantes, ver-se sendo, surpreender-se nessa absoluta claridade de estarem vivos e sabê-lo e avaliarem disso a extraordinária dimensão. Mas se toda a verdade que nos põe em causa a nós mesmos é uma *aparição*, como não sê-lo esta infinitesimal coincidência com o puro jacto de ser que de nós irrompe, esta paradoxal união – desunião conosco próprios – a união para coincidirmos com a irrupção de nós próprios e a desunião para *vermos* isso mesmo, ou seja, para estarmos de fora disso, desse surgir que nós somos?» (EI₁, 161).

É nesse paradoxo vivencial entre o *saber-mo-nos* nós, em pura coincidência, e o *vermo-nos* a nós a *saber* que o somos que se condensa o milagre revelacional do Ser – no ver-me vivo e no ver que *sou*, vejo o miraculoso que é haver coisas, haver «moscas» e «pedras». Não a observação constatativa e curiosa da pura fragmentaridade ôntica, da diversidade grácil dos seres, mas a *visão destemporalizada* da desnudez radical e miraculosa do Ser que nos possui o íntimo de nós nesse puro acto de ser.

Uma visão *ontológica*, que não apenas uma certa descoberta que se bastasse no domínio de uma *casuística ôntica*. Não é também uma visão que se sustenha no estado êbrio de um íntimo comprazimento à maneira do êxtase místico, mas, antes, que se equilibra num estado de *secura fundamental*, na pura contemplação, a frio, do terrível tropel de consequências que daí advêm. É uma visão dolorosa, dilacerante, é uma evidência que dói, uma «evidência do sangue» (EI₁,161). *Ver* o como é indiscutível existirmos «obriga» a que procuremos *saber* «o que é» esse ser que nos vemos ser e «para quê» o somos. A inaudita novidade de ser homem não pode deixar-nos indiferentes, de braços cruzados, como se isso não fosse *importante*. Porque se «a centopeia *sabe*», o homem não apenas *sabe* que sabe mas, mais ainda, *vê* que sabe que sabe. E depois de uma

«iluminação» assim, manter os olhos fechados não é possível, mesmo que se quisesse, que é intenso demais aquele clarão. É, porém, desde a vida que com a vida se tropeça. É um encontro súbito, inesperado, «fulgurante», em que a vivência *compacta* do existir é abalada e descolada do seu torpor inconsciente, como se lá, no íntimo seguro do ser-se, acontecesse um rasgão pelo qual esse existir passasse a doer. Não já as dores da vida só, mas a dor fundamental do puro acto de ser. Uma dor, uma emoção, pois. Essa irrupção do «eu» a si mesmo não poderia nunca ser surpresa se não fosse uma vivência essencialmente emotiva. É, porém, uma emoção destilada pelo grau de radicalidade a que se obriga – pela responsabilidade racional de se ser *simplesmente* homem, em clima de «interrogação contínua»²⁴¹.

E falar no carácter essencialmente emotivo de *aparição* é reconhecer-lhe o seu teor *gratuito*, dadivoso²⁴². Aconteceu-lhe a Vergílio Ferreira o *dom de ver*. É uma «experiência difícil» não porque seja complicado «realizá-la», mas porque nem todos estão em condições de que ela neles se realize. É um repente eterno, como se ao sair de si ele tivesse saído também do tempo. A qualificação não-duracional daquele instante²⁴³ fá-lo desdobrar-se num eterno

²⁴¹ Registe-se o que refere J.L.Gavilanes Laso, *op.cit.*, p.75.: «Em *Aparição*, há um momento crucial quando o herói se pergunta : *Quem sou eu? Porque estou aqui?* Aí radica a inquietação de Vergílio Ferreira pensador, pela qual o homem se interroga sobre a sua existência. A partir desse instante, a inquietação metafísica vergiliana tem apenas um significado : procurar sentido ao próprio ser vivendo em interrogação contínua».

²⁴² «...dessa incerta e incandescente luz de mim que só um instante de *privilégio* e de acaso ou de *milagre* me *aparece* e se *revela*» (P.446-subl.nosso).

²⁴³ Vergílio Ferreira revela admiração pelas «reflexões agostinianas» sobre o tempo (cf. *EI*₁,204) que, por sua vez, tanta impressão causaram em Husserl. Sobre o carácter enigmático do tempo que se nos escapa quando o pensamos cf. *Confissões*, XI,14,17, bem como o paradoxo *ekstático* da vivência do tempo : o *passado* que *já não é*, o *futuro* que *ainda não é* e o *presente* que flui sem espessura que o identifique. Ou ainda : «in te, anime meus, tempora metior» (cf. *Confissões*, XI, 27-26). É o «tempo vertical» das «situações-limite» de Jaspers.

presente do que nele se revelou. De outro modo, não seria explicável a persistência em estado puro do alarme maravilhado, verdadeiro êmbolo de toda a sua actividade artística e reflexiva. A *aparicação* perpetua-se em Vergílio como o momento da passagem (o passar da opacidade de ser para a iluminação de ver-se sendo) da verdade que se é para a *aceitação* dessa verdade. E o que Hegel resolve com o recurso à «síntese», momento da emergência de uma nova verdade, por via da superação da contradição, resolve-se-lhe a Vergílio, no plano da pura vivência, através da «aparicação da evidência». Se a «síntese» promove a paz (ou a pacificação) pela efectiva superação da cisão contraditória, na *aparicação*, que Vergílio identifica com o «salto» de Kierkegaard (cf. *EI*₁,34), essa dor da contradição «distende-se», numa espécie de dramatização da «afirmação da individualidade», nessa adesão «problemática, angustiada e tormentosa» (*Ib.*) a uma crença invencivelmente fugidia, pois não é «um resultado obtido uma vez para sempre» (*Ib.*). *Aparicação* é um *ver-se*, mas sem ver o sentido todo do que nisso se implica. É, sem dúvida, um *ver* essencial, uma *visão* do coração, que é só como se vê bem, é o *cogito emocional*²⁴⁴. Mas o que naquele *ver-se* se lhe deu a ver não terá sido mais do que aquilo que ele *quis* ver? Se lhe aconteceu ver, não seria «ver bem» querer ver a razão mesma de isso lhe ter acontecido? *Irrrompe* nele o milagre da *visão* (que é disso que se trata – cf. *IDM*,280), mas ele *interrompe* a *visão* do *milagre* de lhe acontecer milagre assim. E passa toda a sua vida na aridez inquieta da vivência paradoxal da busca de um sentido para o homem, cuja estrutura absurda lhe supusera, apesar do seu *excesso* constitutivo que aquela *visão* tão brutalmente revelara. É a *aparicação* um fulminante clarão na estrada de Damasco, com a diferença de a Saulo se lhe ter revelado o homem *para* Deus e a Vergílio o homem, sem mais nada que o ajudasse a

²⁴⁴ Cf. Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Éditions Gallimard, Paris, 1946, p.74.

acreditar que ser homem era *mais* do que ser só o mais que se é. Enquanto que para Paulo a transcendência que na imanência se lhe revelou teve um nome - Cristo -, à transcendência que na imanência se revelou a Vergílio teimou ele em não dar-lhe nome nenhum. Mais propriamente: Vergílio Ferreira confinou a transcendência ao acontecimento *aparicional* em si. A transcendente realidade de si só pelo facto de se lhe ter revelado como imanente. A revelação não foi para abrir uma janela, ou para indicar um caminho, mas, antes, que o extraordinário do homem é viver na ânsia de encontrá-lo, sabendo que não há caminho nenhum.

5.1 – A «náusea» e a «angústia»

E perante a dissonância clamorosa entre a injustificada «abundância do ser», entre aquela sua brutal excessividade e o sentimento radical de contingência, ainda ofuscado pelo imediatismo de tão esmagadora evidência, eis que o invade uma sensação de «vômito», como se se experimentasse «empapado» de ser, como vítima de uma voragem ontológica, numa espécie de compactização do íntimo de si com a bruteza das coisas – uma espécie de enfartamento e que o próprio Heidegger em *Que é a Metafísica* tão bem caracteriza, dizendo que «aproxima os homens e as coisas» (cf. *EI*₁,158). A isto chamou Sartre a «náusea» e que, como reacção negativa à ausência de significado da vida, isto é, apenas «aborrecimento» mais que tudo passivo face à torrencialidade nadificante do ser, Vergílio Ferreira considerou «o primeiro degrau de uma

ascese da consciência» (*Ib*). A «náusea» é, pois, a condição preambular da «angústia», que é só essa “‘tonalidade afectiva’ que nos revela este Nada». A «angústia» é inerente à assunção consciente desse Nada que somos – é o estádio da consciência dorida da estrutura absurda da própria existência²⁴⁵. É, pois, no movimento de auto-reversão, no momento da auto-aceitação incondicionada de se ser um «Nada» no excesso ébrio disso, que se instala a «angústia». É pela «angústia» que o homem começa a sê-lo realmente. E é nela que definitivamente se instala, porque «o problema da morte, o da liberdade, o do próprio mistério da nossa vida» lhe permanecem intactos, continuam a «ser vividos *de dentro para fora*, recuperados na sua aparição, na sua vivência inicial» (*MO*,224). É sempre na angústia do Nada que o homem se sonha no seu equilíbrio e harmonia com o

²⁴⁵ «De passagem dir-vos-ei duas brevíssimas palavras sobre o sentimento da ‘náusea’, que é afim da angústia e deriva do conceito de absurdo ou o implica. A náusea (que é um termo feio, talvez, representa apenas um ponto de partida, um estádio passageiro) é o sentimento que nos invade perante a injustificação do ser, da abundância do ser, da sua contingência, e que esse ser nos revela na sua representação imediata. Deslocados dessa abundância e injustificabilidade do ser (que mal chegamos a formular como injustificável), nós tomamos consciência da nossa liberdade, e o espanto ou alarme ou inquietação que então nos assalta não tem já essa espécie de passividade, de abandono pastoso que define a ‘náusea’, mas eleva-se ao que podemos então chamar a ‘angústia’.» (*EI*₂, 49-50).

Veja-se o que sobre a angústia diz Eduardo Lourenço em *Portugal como Destino – Mitologia da Saudade*, Gradiva, Lisboa, 1999², p.96 : « A angústia, essa, é mais nítida. Menos indistinta, leva o ser à beira da própria negação. Mais não é, aliás, que a vida subtraída ao futuro, asfixiada por um presente sem dimensões. Falta-nos o tempo e nós faltamos ao tempo. Heidegger ligou-a à consciência da nossa finitude, à nossa essência de seres-para-a-morte. Isto é sem dúvida verdadeiro, mas em função de uma morte por assim dizer sonhada, imaginada e vivida como absoluta falta de escolha, tempo que volta do passado para se imobilizar diante de nós como um infundável buraco negro. De certa maneira, o angustiado tem excesso de vida e de impaciência; não pactua com o futuro nem projecta nele as cores da sua angústia. Ao contrário da melancolia, a angústia não comporta o «jogo» com o tempo – tudo é urgência, a própria memória fica como que em suspenso. O campo próprio da angústia é o da imaginação, imaginação do pior, em que o real fica de fora». Há-de notar-se nesta caracterização uma positividade psicológica a que é alheia a proposta vergiliana. Em Kierkegaard os conceitos de *angústia* e *desespero* são experiências fundamentais, catalisadoras da própria singularização espiritual do homem. A angústia resulta da experiência de vanidade e da correspondente necessidade de a superar. É por se experimentar livre que o homem se angustia, por sentir que tem que decidir do seu próprio destino e que tem que arriscar se se quer salvar. E aqui o *desespero*. Não o desespero do Infinito que conduz à desistência e ao suicídio, mas o autêntico, do finito e que, através dos vários *estádios* conduz o homem até Deus.

Todo. Ao contrário da *epoché* de Husserl, esvaziada axiologicamente, sem qualquer tomada de posição respeito ao ser ou não ser do dado, a *aparicação* vergiliana comporta a assunção do risco, o compromisso com o «único valor» do Homem, que é, de si, valor que baste. Na *aparicação*²⁴⁶ não é tanto um separar-se de tudo para alguém se encontrar, mas um encontrar tudo no «eu» instauracional do próprio mundo o que acontece. E isso tem consequências – o de viver a vida no estremo esforço de com o seu mistério se harmonizar, que é como se cumpre o desígnio de homem. Há pois uma implicação ética de que o «desassossego» da procura é expressão. É a «violência» de seguir sendo, apesar de ser para nada²⁴⁷. «Porque ser homem é sê-lo até onde mais sê-lo se não pode» (EI₁,178).

Aparentando, uma vez mais, Vergílio com um dos seus mais insignes inspiradores, Kierkegaard, verificamos que, tal como este, Vergílio se não permitiu deter no puro plano da fruição do espectáculo que constitui o surpreender-se sendo; como o filósofo dinamarquês, não se limitou a um *estádio estético*, em que o homem «é» apenas, e em que, segundo Vergílio, a «náusea» é a expressão de uma opacidade passional que cega²⁴⁸ e em que se não tomou

²⁴⁶ Anote-se o que a propósito do fenómeno, biograficamente relevante, da *visão* vergiliana, se pode ler na obra, já citada, *Mind Science An East – West Dialogue*, p.45 : « Alguns pensadores budistas têm afirmado que há uma faculdade do espírito chamada ‘consciência de si mesmo’ ou ‘percepção de si mesmo’. Poder-se-ia dizer que se trata de uma faculdade aperceptiva do espírito, capaz de observar-se a si própria...».

²⁴⁷ «Assim toda a violência que a revelação de um «eu» implica pela vertigem do seu milagre e paralelo absurdo, poderá equilibrar-se precisamente pela Totalidade que é o próprio Ser da Vida e paralela responsabilidade que pelo Todo cabe a cada ‘eu’» (EI3, 264).

²⁴⁸ «A própria ‘náusea’ é uma ‘tonalidade – afectiva’ que se não exprime, que se recusa» (EI₁,159).

Igualmente em M.Blondel aquela circularidade é rompida pela «necessária» atracção (ou melhor, *tracção*) do *sentido* transcendente que o «Único necessário» sobre o homem, na sua constitutiva propensão para o Ser, exerce. Cf. *L’Action* (1893), Quadrige, Paris, 1950, p.28. Para este autor a *necessidade* de agir dá-se na *apercepção*, isto é, na consciência imediata que o sujeito tem de si, que por ser de

ainda consciência do *dever* de o homem se assumir em toda a exigência que significa «existir» humanamente, que é quando se entrega a um permanente estado de «angústia», o modo de o homem se elevar do chão raso das paixões (o animal tem medo, mas não se angustia – cf. *EI*₂,35) para se fixar, em «honra» e «dignidade», no supremo desígnio de celebrar a vida, «aguentando-se» no equilíbrio de si próprio, fechando-se a qualquer ajuda que do alto pudesse vir: “Mitificar a vida é exaltar o homem livre que se aguenta a si próprio...” (*MO*,114). Enquanto Kierkegaard se abre do *estádio ético* ao *estádio religioso* através da intensificação de uma angústia que culmina num desespero superador que, pela adesão à fé, conduz a um Deus que salva²⁴⁹, Vergílio dispensa o expediente, entende ele, da transcendência e entrincheira-se no seu reduto imanentista, prisioneiro de uma circularidade egológica e mortal entre o projecto de grandeza e o facto da degradação em que o equilíbrio que busca é o único fim a que se pode humanamente aspirar – um equilíbrio «tormentoso» e «angustiado». Um *fim* absoluto enquanto *meio* único de iludir o fim. Porque a «angústia» de Vergílio Ferreira, assente na transcendentalização da evidência da vida - «*porque sim*» - dá-se na vivência paradoxal da grandeza, da plenitude como horizonte («o homem é um ser de horizontes») e a vivência irremovível da pequenez, do fracasso, como facto.

auto-descentramento, se sente impelido, em rigorosa simultaneidade, à acção. Se *apercepção* blondeliana e *aparição* vergiliana evidenciam algum parentesco, já a *apercepção* kantiana se distingue claramente. Em Kant encontramos dois tipos de *apercepção*, a *empírica* e a *pura*, a saber :

. *Apercepção empírica* : sentido interno, «consciência de si mesmo operada pela determinações do nosso estado na percepção interna. Unidade subjectiva da consciência».

. *Apercepção pura* «unidade transcendental da percepção que reúne num conceito todo o diverso que é dado numa intuição». Unidade objectiva da consciência.

²⁴⁹ Cf. J.Fragata, «Kierkegaard», *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* vol.3, p.164.

6 – Algumas influências da Filosofia moderna e contemporânea

Todo um estudo interessante se poderia desenvolver tentando traçar o perfil de Vergílio Ferreira a partir do que do pensamento moderno e contemporâneo nele teve eco mais impressionante. E, com isso, seria um perfil desse mesmo pensamento o que ao fim, decerto, obteríamos. Não é esse, porém, o nosso intento nem as circunstâncias no-lo aconselhariam. O que aqui nos importa é tão somente realçar a *actualidade* do pensamento vergiliano. E dizer isto não é tanto demonstrar que Vergílio estivesse *em dia* com o que lá fora era o pensamento dominante, o que relevaria mais de uma curiosidade intelectual, mas afirmar que as inquietações do seu pensar vibraram nele síncronas com o que no pensar europeu era sobretudo inquietação. Que o pensar vergiliano se lhe estabeleça com naturalidade num registo ansioso de radical interrogatividade aí está a coincidência espiritual com o que se conhece como a «temática existencial». Nem é bem com o «Existencialismo» que importa aparentar Vergílio Ferreira, porque o «ismo» faz logo daquela corrente do pensamento o que, segundo o nosso autor, ela não pode ser, sob pena de flagrante contradição: um sistema. Dizer que Vergílio é o «delegado nacional do Existencialismo» é investi-lo «de uma exterioridade visível e pitoresca que deturpa o lado invisível» (CC₅,571). Incluir Vergílio no «Existencialismo» é incluí-lo na liturgia de uma doutrina e bem sabemos que é do sistema que uma doutrina se robustece. Do que se trata é, antes do mais, de um despertar íntimo de uma atitude de particular empenho perante a vida. Não é tanto de uma adesão racionalizada a uma filosofia que se trata, mas antes de uma sensibilidade particular. Não tanto por via de uma

ratio, como sobretudo pelo misterioso impulso de um *coeur* (Pascal) que uma certa «tonalidade de ser» se lhe faz obsessão. Por isso Vergílio não gosta que o digam existencialista. E com razão²⁵⁰. Que ser existencialista é ser só isso. Ora qualquer sistema que no íntimo de nós se incorpore transforma-se em elemento vivo da nossa própria existência. O existencialismo, se for existencialismo só, será também um sistema. Ora o único sistema da atitude existencial é que todo o sistema o deixa de ser no momento mesmo em que ao sangue se nos cola e se nos actualiza na vivência. Daí que o termo «Existencialismo» seja, também ele, redutor, ao colocar no plano do sistema o que, por sistema, cabe só ao mundo inquieto da vivência pessoal. É pois ao nível da misteriosa consonância das almas que a questão do existencialismo vergiliano se deve equacionar. Não que o não conhecesse, mas só como atitude o pôde sentir – mais do que falar de «Existencialismo» apropriado se nos afigura falar de *existencialidade*, que outra coisa não é essa radical prontidão a aderir ao que no «equilíbrio de nós» se nos imponha.

6.1 – De Hegel a Malraux

²⁵⁰ Foi por via da necessidade de engrossar a tradução de *O Existencialismo é um Humanismo* de Sartre com um prefácio que compensasse os custos dos direitos de tradução que Vergílio ganhou «os galões de legado do existencialismo em Portugal». «Desde *Mudança* que toda a minha literatura tem que ver com o existencialismo. Mas sendo assim, por força se tem querido descobrir nela o rasto dele, nomeadamente de Sartre. Ora eu só tenho que ver com uma problemática geral, a que não vem codificada em alíneas e parágrafos, a que se define por uma certa posição em face da vida, a que tem menos que ver com Sartre do que com Dostoievski ou Pascal, a que é *menos* uma filosofia do que uma tonalidade de ser. E pronto. Não gosto que me digam existencialista. Não é por nada. É só porque dizê-lo é investirem-me de uma exterioridade visível e pitoresca que deturpa o lado invisível.» (CC₅,571 – 27 Dezembro 1985).

Mas, sem dúvida, que Vergílio estudou a fundo o existencialismo, como ele próprio o reconhece (cf. *CC*₅,571). E, nesse seu estudo, Vergílio reporta-se ao contributo do próprio Hegel que «não só inspira a estrutura formal da dialéctica materialista e histórica como está presente em larga medida no Existencialismo, nomeadamente em Jean-Paul Sartre» (*EI*₂,27). E de Hegel faz, segundo ele próprio (cf. *EI*₂,14), uma leitura heterodoxa, ao recolher-lhe não a via do «panlogismo optimista» que se realizaria «na união do Absoluto consigo» ou, segundo Marx, encontraria o seu epílogo triunfal no reinado do proletariado, mas ao preferir aquela outra, a via do «pantragismo» que não é a chegada mas antes o caminho para lá chegar e que se nos faz de trevas e dor²⁵¹. O romance *Mudança* marca o início desta caminhada em que se entrecruza em Vergílio o seu «heterodoxo hegelianismo» e a descoberta do existencialismo. O elemento unificador desta inquieta vivenciação vergiliana “do conflito do ‘absoluto’ e ‘relativo’» foi a «consciência infeliz» de Hegel²⁵². E esta

²⁵¹ Assim parece entender-se melhor as insistentes referências de Vergílio ao próprio Kant, já que a sua «visão trágica da vida» o irmanaria invia e imprevisamente à sua atitude existencial. Eis o que escreve em *EI*₁,119: «Imprevistamente, pois, o pensamento de um Pascal (e decerto o de um Kierkegaard) não precedem logicamente o racionalismo clássico, mas sim o pensamento dialéctico; e se um Kant se salva (...) é porque (...) há grandes afinidades entre ele e Pascal : Kant teria também, basicamente, uma ‘visão trágica’ da vida (...)»

²⁵² O livro de Jean Wahl intitulado precisamente *Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel*, confessa Vergílio forte impressão ter-lhe causado (cf. *EI*₂,14)... Sobre o que aproxima e afasta Hegel do Existencialismo escreve Vergílio : «É esta a altura, talvez, de demarcar o que separa um Hegel do Existencialismo e de frisar porque é que (...) ele pôde ser considerado um... pré-existencialista. A primeira grande diferença é que, para Hegel, a ‘consciência infeliz’, a contradição, não é senão um estádio passageiro para ir mais além (...) O remate final destas superações será a era da coincidência total do Absoluto consigo mesmo. Quer dizer, Hegel absorve tudo na racionalidade, afirma o panlogismo, é, se quisermos, um optimista. Mas estais já a ver que, aceitando embora plenamente o seu sistema, nós podemos encará-lo não, digamos, pelo que de belo tem o seu termo, o seu remate ideal, mas justamente pelo que ele implica, digamos, de doloroso na sua realização. Por outras palavras : a angústia, a inquietação (e desde já vos anoto que esta inquietação, este constante progredir é um tema existencial), a angústia, a consciência infeliz pode ser encarada como ponto de passagem, e também pode ser encarada como o que em

tonalidade dilacerativa entre um Absoluto que o é e o absoluto em que o próprio homem se torna há-de acompanhar Vergílio até ao sufoco. Situada a vida numa estrita dimensão humana, o que obcecou Vergílio foi que pudesse evidenciar-se um valor que, pela sua indiscutibilidade, fosse o bastante para a vida nos ordenar. Sempre lhe há-de doer essa invencível distância entre o «absoluto» com que a razão de nós nos interpela e o «relativo» com que as razões práticas nos atropelam. De notar, além do mais, que o Absoluto hegeliano «é um limite irrealizável», não havendo, por isso, princípio nem fim que ao sistema o feche em redonda realização. Ora, se esta nossa marcha em ordem a uma realização, que o não é nunca em definitivo, se nos faz de contradições, se o absoluto de uma verdade epocal é necessariamente relativo em referência a «uma verdade final que não há» (EI₂,31), a um tal sistema de Hegel uma reacção possível – e real - pode bem ser não de um optimismo, digamos, racional, mas de um pessimismo existencial. É, aliás, essa dimensão que Albert Camus explora em drama em *L'Homme révolté*. Dir-se-á que o interesse de Vergílio por Hegel lhe vem do seu lado desconstrutivo e dinamitante de uma razão estática e por se não ter ele detido na pura abstracção conceptual. Ao contaminar a razão com o estremecimento da própria vida, Hegel como que se inclui naturalmente na galeria dos inspiradores do existencialismo (cf. EI₂,31)²⁵³. É, aliás, por causa desta acentuação da vivencialidade sobre o puro cartesianismo discursivo e racional que Vergílio se interessou mais por um Camus, por um Jaspers, por um Heidegger da primeira fase, mas sobretudo por um Malraux

cada momento da progressão nos atinge e nos dói. Eis porque o panlogismo hegeliano pôde ser considerado como um pantragismo, ou seja, a sua lógica ou racionalidade universal pôde ser considerada uma tragédia universal.pp

²⁵³ « E toda a vasta problemática moderna se reduziu assim à confrontação antitética entre o que se vive e o que se sabe, entre a certeza do que intimamente se nos impõe e a verdade do que isso supera, ou mais genericamente (...) entre a ideologia e a ciência.» (EI₂,127).

do que por um Sartre que, apesar de existencialista, as questões se lhe fixavam sobretudo «num estrito domínio ‘racional’» (cf. *EI*₂, 14-15).

Como lhe interessou, ainda que em menor escala, Kierkegaard, «o pai do Existencialismo» (*EI*₂,29), e a que fizemos já breve alusão e que aqui recordamos pela encarniçada oposição que fez justamente ao sistema de Hegel, já que, pensando em termos religiosos, a verdade não era para ele objectiva mas sim subjectiva, que só a adesão emotiva justifica a razão da crença que é a própria essência da religião. Em Kierkegaard, a plena razoabilidade do *credo quia absurdum* (cf. *EI*₂,33). Não é, porém, no objectivo religioso que se irram Vergílio e o filósofo dinamarquês, mas no modo de a esse objectivo prosseguir «através do questionar angustiado». E é nessa atmosfera densa de uma alvoroçada interrogação que Dostoievski inaugurou, que Kafka recuperou e Malraux aprofundou, que a suspiração meditativa de Vergílio vai manter-se até final (cf. *EI*₁,200).

De Malraux, designadamente, herdou Vergílio não o jeito despachado do revolucionário, mas o *tom* de voz naquele seu modo único de questionar o «homem fundamental». É de Malraux que lhe vem o *lamiré* por que há-de Vergílio afinar todo o seu inquieto interrogar²⁵⁴. Não é porém justo dizer-se que Vergílio fala pela voz de Malraux, pois que, apesar da viva impressão que o som cavo que daquela lhe vinha e de por esse som se ter afinado, o *timbre* da voz vergiliana parece-nos único. E que do balanço final destas páginas pudesse emergir precisamente essa *unicidade tímbrica* do dizer vergiliano no contexto português - e aí toda a nossa compensação.

²⁵⁴ Dissemo-lo já : Malraux está, segundo Vergílio Ferreira, definitivamente entre os maiores pensadores do século XX. E tão óbvia e notória é a sua influência no escritor de Melo, sinalizada em profusas e significativas referências, que nos dispensamos de insistir nessa evidência.

6. 2 – A Fenomenologia de Husserl

Na Fenomenologia de Husserl, certamente um dos instrumentos capitais da realização do Existencialismo», vê ainda Vergílio «muitos pontos de coincidência com a *Fenomenologia do Espírito de Hegel*». E desta coincidência objectiva entre os dois filósofos alemães são exemplo o constitutivo dinamismo do conceito de «verdade», entendida sempre como algo que há que conquistar, a significativa afirmação de que qualquer coisa que seja não é nunca a «coisa em si» que é (esse «fantasma» de Kant), mas que são os seus fenómenos que a são, ou seja, que uma coisa é só aquilo que a manifesta²⁵⁵, bem como «uma certa absolutização da vivência, ou seja, do que do mundo em nós persiste como representação» (*EI*₂,29). E nesta ínvia aproximação de Hegel a uma matriz existencialista encontramos essa «consciência infeliz» a que já fizemos alusão e que não é senão aquela íntima dilaceração que nos vem da «consciência das contradições» nesse penoso movimento dialéctico da superação da *antítese* por uma *síntese* a que sobrevirá uma nova *tese*, pronta a ser contrariada. E é aí que se pode identificar um sentimento, de algum modo homólogo àquele outro, o de «angústia», e que tão bem caracterizado encontramos em Kierkegaard. E eis como toda uma atmosfera tonificada pelo primado absoluto do real como vivência, isto é, enquanto conteúdo da consciência, se constitui no *mundo* em que vai medrar o pensamento vergiliano. E para ele contribui, decerto, um

²⁵⁵ Eis o que escreve Alexandre F. Morujão, «O Problema da História em Husserl» in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Centro de Estudos Fenomenológicos, Coimbra, 1965, p.47 : «como pela redução tudo se converte em fenómeno, é a fenomenalidade o carácter transcendental supremo». E em *EI*₁,233 escreve Vergílio : «Destruído o *número* kantiano (análogo da ‘matéria’ de Berkeley), o ser das coisas é os fenómenos por que se manifesta.»

hegelianismo visto pelo lado do seu pantragismo, a intencionalidade de Husserl²⁵⁶ (e cuja intuição já recebera do filósofo austríaco Franz Brentano) e obviamente um existencialismo, nunca assumido, de Heidegger (*Dasein*), Jaspers, Sartre e outros. Desde logo, no que diz respeito a Husserl, mais importante do que a monumental mas fracassada empresa de garantir uma «firmeza para o pensar», é para Vergílio aquela sua forma original de solucionar o clássico problema do «nominalismo», ao definir o «universal» com «uma *leitura constitutiva* da realidade» (*EL*₂,134). Do sistema husserliano alguns aspectos há que se revelam de particular interesse para Vergílio Ferreira e que, à continuação, referenciamos apenas ao de leve. Antes do mais, a radicalidade da vivência fenomenológica que resulta da exclusividade fenomenal do ser das coisas. Tudo pela redução que é duplamente transcendental: por dar-se o fenómeno única e simplesmente na *consciência* e pelo *acto* mesmo da consciência que é a redução. Uma consciência que, sendo subjectiva, é transcendental enquanto fonte constituinte das condições das coisas. Mas é ainda transcendental a redução por ser «o que constitui a ‘qualidade’, a ‘propriedade’, o ‘momento’ em que tudo coincide pelo simples facto de ser»²⁵⁷. E nessa radical coincidência todos os modos de ser se unificam no *acto fundacional* de simplesmente ser. Porque esta consciência, sede absoluta do fenómeno, é também a sede do que é fenómeno absolutamente, não devendo ser tomada na sua clássica acepção psicológica, já do âmbito segundo

²⁵⁶ «A consciência é intencional e esgota-se nessa intencionalidade ou *intentio*. Como todo o objecto está presente segundo os modos que são próprios à consciência, por exemplo, perceber, imaginar, recordar, etc., todo o objecto possui o carácter modal de ser percebido, imaginado, recordado, etc. E, o que é ainda mais importante, é a consciência, a *intentio*, que funda, a partir de si mesma, a manifestação do seu objecto» Alexandre F. Morujão, ob *ibidem*.

²⁵⁷ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1963, pp.227.

de uma mera qualificação factológica. É, decerto, nesta radicalidade fenomenológica que o pensar vergiliano se instala. E daí aquele seu registo de uma incontaminável fundamentalidade, sempre num tom que é um misto de deslumbramento e de *secura*. Porque a «evidência» que do contacto intencional com o real se nos faz «não tem que ver com uma questão de ‘sentimento’ ou de ‘psicologismo’» (EI₄,294). Essa vivência originária do ser, que tão decisivo eco teve em Vergílio prende-se, com efeito, com aquilo que considera a «ideia-base de Husserl» e que «é a que se determina na descida às origens pela ‘intencionalidade’» (EI₄,292). Husserl supera o erro dualista de Descartes que separou o homem, enquanto *res cogitans*, do pensado, em vez de o conceber como «coisa pensando o pensado». O mundo real não é algo que esteja aí, separado da consciência que a esse real tente *adequar-se*. Esse o terreno fértil em que sempre medrou o cepticismo e contra o qual tão tenazmente se empenhou também Vergílio. Ora, esta radical unidade fenomenológica que Husserl estabelece entre sujeito e objecto, já que o *noema*, apesar de dado *objectivo*, só se dá de facto como correlato da *noesis*, vem justamente oferecer a Vergílio um dardo mortífero contra o irritante cepticismo²⁵⁸. É que da unidade do acto apreensivo (*Auffassung*) o que resulta é que a tal adequação aristotélica passa a poder fazer-se só entre dois actos intencionais distintos e autónomos, o que equivale a dizer que o cepticismo só colheria se houvesse uma verdade *fora* do «arco intencional», ou seja, fora já deste homem que somos: «O cepticismo só poderia entender-se se no nosso horizonte houvesse um nosso destino de deuses» (EI₄,294).

²⁵⁸ «Eis porque nele [Husserl] a ‘adequação’ da tradicional definição de verdade tem de ser revista, se não mesmo posta de parte. A verdade era definida como *adequatio rei et intellectus* (...) o que implicava que de um lado estava a ‘coisa’ e do outro a ‘intelecção’. Ora se o sujeito e o objecto se unem intrinsecamente no acto da intencionalidade, a adequação só pode fazer-se entre um acto intencional e outro. O cepticismo só poderia entender-se se houvesse uma verdade *fora do homem* e com ela dubiamente nos confrontássemos.» (EI₄,294).

E mesmo que na intencionalidade nos enganemos, «porque o que julgamos do real pode não ser o que se julga», nem por isso vingará o cepticismo, uma vez que, segundo o próprio Husserl, a correcção que se faça é sempre em função de uma nova intencionalidade que se faz, isto é, somo-nos em unidade na própria correcção que assim se constitui em verdade de nós; e, deste modo, «a verdade imutável não existe senão no infinito do horizonte» (*Ib.*) Se até aqui a principal influência lhe viera a Vergílio por via da concordância com Husserl, alguma, porém, lhe veio pela via do desacordo. E refere-se à empresa husserliana de determinar «uma fundamentação decisiva e radical para o pensar». Segundo Vergílio, Husserl pretendeu o impossível: encontrar firmeza para o pensar sem pensar o *porquê* de querer encontrar essa firmeza. É que a escolha daquela sua «racional radicalidade» não se explica pela razão, ela «é de si não racional» (*EI₄,297*). Pretender que absolutamente tudo se decida no tribunal da razão é tudo menos uma atitude racional: «nada menos racional do que o racionalismo» (*EI₄,298*). Que se fosse capaz a razão de decidir do seu absoluto primado, o normal é que todos fossemos racionalistas, desde que na posse do nosso inteiro júízo. É, contudo, evidente que «há a opção do a-racional ou do irracional que recusa a razão como a razão isso recusa» (*Ib.*).

E aqui a questão importante para Vergílio Ferreira: a Fenomenologia, nesse seu afã de «pureza», foi instrumento importantíssimo para o existencialismo, mas este não se detém na pretensa radicalidade do pensar, mas vai até ao «fundamental», isto é, até *àquilo* que no pensar «pensa esse pensar» (*Ib.*). Tentar obstinadamente uma garantia para o pensar é pensar que no pensar tudo se nos garante. É, no fundo, tentar identificar uma teleologia que faça do pensar um valor: é válido pensar porque há uma ordem de valores

segundo a qual se pensa. E isso equivaleria a cingir o homem ao ditame da sua razão. Só que há mais homem, bem para lá do que se julgue a radicalização de um pensar: «Quando a fenomenologia acaba, é que a vida importante começa» (*Ib.*). O homem não pode ser apenas o seu pensar, porque há ainda o que nesse pensar se pensa. Não se reduz tudo no homem a uma espécie de limbo lógico, a partir donde se nos dessem, em segurança e em pureza, os caminhos do pensar. E determinar ao homem uma axiologia e uma estética foi no que afinal se empenhou Husserl. Mas que o fossem fundadas no apriorismo lógico, esse o problema. Porque a universalidade dos juízos de gosto de Kant, por exemplo, vem não de que sejam mesmo universais mas de que como tais os *sintamos*. O mesmo se diga do juízo que façamos de uma situação que, condenando-a por injusta, nos leve a optar por outra que, por oposição, consideremos justa. Anterior, portanto, a uma radical instância racional, uma outra há em que as verdades se nos decidem para só *depois* as podermos pensar. E, nesta medida, dir-se-á que o pensar está condicionado por uma invencível margem de tautologia: pensamos o que no íntimo de nós *sentimos* que devemos pensar. Dir-se-á, pois, que acompanhando Vergílio a Husserl nesta «descida ao originário», o nosso autor não se fica pelo radicalismo racional, mas adentra-se até àquela típica instância existencial, a do «equilíbrio interno», entendida como a fonte pre-tética das verdades humanas (cf. *EI*₄,299).

6.3 – Heidegger e Jaspers

E foi um pouco no rasto de um existencialismo de um Jaspers ou do «pensar existencial de um Heidegger» que Vergílio se ancorou nesta dimensão axiomática da própria evidência emotiva, isto é, de alguém que se encontra

na projecção de si, na instauração radical de si no mundo. Heidegger, munido do critério husserliano de «intencionalidade», opera a importante manobra de desconcentrar o sujeito, acentuando a «radical estrutura do *Dasein*, do homem enquanto *ek-stase*, «fuga de si». É desta condição radical de ser-no-mundo que faz parte a angústia que, situada em Kierkegaard no contexto teológico do pecado original, é para Heidegger uma inerência vivencial ao ser-no-mundo enquanto tal e nunca referida a seja o que for fora do mundo possível do *Dasein*. Trata-se, contudo, não de uma experiência niilista do *nihil negativum* mas, antes, de uma experiência desse «algo» no sentido mais original que é *o mundo enquanto tal*²⁵⁹. O ser-para-a-morte implica uma permanente *excentricidade* que resulta dessa sua condição de estar-lançado, isto é, de se não ter posto a ele próprio na existência e de estar de alguma maneira irremediavelmente atrasado em relação a si próprio: o facto de si é o facto de se encontrar já aberto como ser-no-mundo. Não se trata, por isso, de uma «facticidade» em bruto, maciça, congelada definitivamente num acontecimento passado²⁶⁰. Digamos, pois, que a Análise Existencial do Heidegger da chamada primeira fase, o

²⁵⁹ Cf. *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1963¹⁰, II § 12.

²⁶⁰ 103 «Uma análise Existencial do nascimento poderia mostrar que, tal como a morte, este não se confunde com um acontecimento datável. Pelo contrário, enquanto o *Dasein* existe, ele não cessa, tal como a morte de «se produzir»: é verdade que o homem só vem ao mundo uma vez, no dia do seu nascimento, mas vem constantemente ao *Dasein* enquanto vive. Aliás, (...) se falamos no passado do estar-lançado não é no sentido de algo que se teria volvido mas sim no sentido em que há algo de irrecuperável no existir: o *Dasein* não efectua uma posição do seu próprio fundamento, só o é de maneira existente, isto é, no modo de retomar a sua própria facticidade que é a de um ser aberto a si mesmo e existente para si mesmo. É este não-domínio de si, que não é, contudo, puro abandono á facticidade pois esta exige, pelo contrário, ser 'assumida', que constitui a 'nulidade' do *Dasein*. Esta não remete apenas para o estar-lançado mas também para o próprio projecto na medida em que o ser-livre do *Dasein*, supõe que, existindo numa determinada possibilidade escolhida, ele não existe numa outra que não pôde escolher» (Francoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, P.U.F., Paris, 1990).

Heidegger da radical vivencialidade intramundana da vida humana, com a própria condição *ek-stática* de ser-no-mundo, se lhe impõe fulgurantemente em *Aparição*, sobretudo (cf. *EI*₂,15). De Karl Jaspers colheu Vergílio aspectos que, em linhas gerais, correspondem ao que em Heidegger acabamos de salientar. Dele retém designadamente o *Dasein* enquanto referido ao mundo como *ser-aí* e ao homem tido como um elemento mais do mundo, ou seja, como ser empírico apenas; a Existência (*Existenz*) que é, de algum modo, equivalente ao *Dasein* ou *Existenz* de Heidegger e que se refere ao homem, mas já enquanto sujeito de uma vida pessoal e autêntica; da Transcendência (*Transzendenz*) prefere Vergílio acentuar, digamos assim, o carácter puramente polar, do Englobante, uma espécie de colector inominado da ânsia humana por uma Totalização. E nessa busca incessante de um Todo que, justificado na totalidade de si, a nós possa justificar, a pergunta que tem tanto de ridícula e ingénua como de decisiva: será o homem imortal? (cf. *EI*₃,222). Haveria Jaspers de abandonar o método fenomenológico vindo, tal como Kierkegaard, a conferir à «angústia» um sentido catalisador e superativo e a admitir as «situações-limite» - momentos que oscilam entre o fracasso iminente e, nesse sentido, são «índices» da Existência, e o aceno da Transcendência de que são também «cifras». Heidegger e Jaspers respectivamente com o Ser e com o Englobante, como que operaram a «laicização» de Kierkegaard (cf. *EI*₃,135) que, tendo em mente um objectivo teológico, pôde atingir-nos com o seu questionar que nos remete prioritariamente para a metafísica ou para o âmbito do sagrado, aquém da positividade sistémica de uma religião. Mas aqueles só puderam laicizar ao pai do Existencialismo porque este, antes de ser um autor cristão, foi o autor da inquietação metafísica. E, assim, o ponto de partida do Existencialismo pôde, mesmo em Kierkegaard, situar-se *aquém* da «religião».

6.4 - Merleau-Ponty e a «fenomenologia da percepção»

O «corpo-próprio» e o «mundo natural» aparecem em Merleau-Ponty como os pólos duma unidade dramática, que é, afinal, a própria existência humana e que, de passo, provocam a dinamitação quer do edifício realista quer do edifício idealista. Nesta polaridade não há autonomia dos seus elementos, não há hierarquia ôntica, nem diferença de ritmo sequer – há plena implicação. Este sistema unitário é *vivificado* pelos vários elementos quiasmáticos que o integram, os quais, quer seja mais como causa e actividade (percepção, motricidade, comunicação, sexualidade) quer seja mais como efeito e passividade (convivência, solidariedade, estilo, contingência), têm todos igual nobreza intrínseca e idêntico prestígio existencial.

A fonte de toda a valoração e de toda a actividade humana é o «corpo vivido», que, enquanto tal, é o sujeito do sentido que inaugura o humano e diferencia os homens. Esta «fonte absoluta» constitui-se, por sua vez, em ponto de partida e de chegada do círculo da contingência humana, que não é um cerco, mas o percurso circular da honra de viver, isto é, em obediência à experiência íntima, à vida vivida.

Contudo, a reabilitação do corpóreo com essa vontade intransigente de sustentar no inteligível a existência de um radical sensível, com essa procura dialógica do ser na auscultação da experiência do sensível não se faz em M.-Ponty à custa do esquecimento de que o homem não é só corpo. Um espírito o penetra e o anima, tornando-o um corpo humano. No reconhecimento da espiritualidade não se

implica, porém, qualquer ressaibo idealista. Para ele, matéria, vida e espírito não há que vê-los como três ordens de realidades ou três ordens de seres, mas como três planos de significação, ou três formas de unidade e em que a ordem superior integra as inferiores, sem com estas se identificar e sem por elas poder ser explicada. A presença de ordens superiores como que anula o estatuto autonómico das ordens inferiores, dando aos seus elementos uma significação nova. É por isto que Merleau-Ponty prefere falar de «ordem humana» a falar de ordem psíquica ou espiritual. Esta visão totalitária e estrutural exclui, portanto, o dualismo entre espírito e vida ou entre espírito e psiquismo como duas «potências de ser». Trata-se, antes, de uma *oposição funcional* que jamais se poderá transformar em *oposição substancial*. O espírito não deverá, pois, entender-se como acrescento, nem como uma diferença específica que se unisse ao ser vital ou psíquico para dele fazer um homem. A autonomia da esfera pulsional não resiste à emergência da razão e do espírito, pelo que é desajustado o modo de definir o homem como um animal racional. O homem não pode, com efeito, ser nunca um animal, mesmo que se lhe acrescente a condição racional, «pois que se os pretensos instintos do homem não existem *à parte* da dialéctica espiritual, correlativamente esta dialéctica não é concebível fora das situações concretas onde ela se encarna»²⁶¹. O espírito representa, assim, mais que tudo, uma nova forma de unidade que não pode, no entanto, apoiar-se em si mesma.

Em suma, com a ajuda da noção de «estrutura» ou de «forma» superou Merleau-Ponty quer o mecanicismo quer o finalismo, concluindo que o «físico», o «vital» e o «psíquico» não são três realidades ou «potências de ser», mas sim três dialécticas que se auto-regulam e que estão

²⁶¹ Merleau-Ponty, *la Structure du Comportement*, P.U.F. Paris, 1963⁵, p.196.

abertas umas às outras, até formarem uma síntese de participação e de significação no comportamento humano.

6.4.1. – Percepção e Motricidade

Para Merleau-Ponty «a reflexão está sempre vinculada a um irrefletido, a objectividade supõe sempre uma inobjectividade, que é justamente o seu índice vital, a sua inerência histórica e natural; conhecendo-se como *acontecimento*, a reflexão é *radical*, não perde de vista a sua raiz corpórea e, portanto, nunca se absolutiza, nunca transforma a realidade numa totalidade acabada, configurada, perfeitamente determinada a partir de uma subjectividade autónoma»²⁶². Descartes e Kant empenharam-se com ardor na desvinculação do sujeito, da consciência da existência, adiantando, como condição absoluta, a *certeza* da consciência e o *acto de vinculação* como fundamento do vinculado. Neles, ainda e sempre, a polaridade ontológica, já que a função não afectava, antes pressupunha a autonomia da própria consciência. Para Merleau-Ponty, contudo, o homem é um sujeito «votado ao Mundo»²⁶³. A percepção da existência concreta no mundo supera e fornece pistas muito para além da antinomia subjectivismo-objectivismo. Em Husserl, como vimos, o binómio *noesis-noema* denuncia ainda a existência dum sujeito e de um objecto; nele subsiste ainda um certo dualismo noético que se esbate totalmente em Merleau-

²⁶² Maria José Cantista, *Racionalismo em Crise*, Livraria Civilização Editora, Porto, 1984, pp. 11-12.

²⁶³ Merleau-ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p.211.

Ponty²⁶⁴. Toda a experiência é extática porque comporta uma abertura a alguma coisa; e, nesta medida, a percepção outra coisa não é que a abertura da minha consciência às coisas. Perceber é entrar em «comércio» com algo ontologicamente familiar, que é do mesmo tecido. O corpo é entendido como uma «unidade expressiva» e o modo de compreender o corpo-próprio é vivê-lo, confundir-se com ele e lançar-se na vertigem do seu drama, mesmo que numa inevitável ambiguidade nos dificultem a lucidez e a transparência desta nossa existência carnal. É que «a percepção exterior e a percepção do corpo-próprio variam conjuntamente porque ambas são faces dum mesmo acto»²⁶⁵.

O comportamento humano não é algo que exista em si, que tenha um qualquer estatuto autárcico, mas é, antes, um «conjunto significativo», onde a alma não é «o sentido do corpo, nem o corpo a manifestação da alma»²⁶⁶, porque vive e revive, na estrutura, a realidade fundamental que se não pode iludir. No entanto, no meu corpo, aumenta, a toda a hora, a extensão do *por-dizer*, por não ser possível interpretá-lo mediante significações lógicas – o corpo, enquanto experiência vivida, *provoca* intérminas e sucessivas leituras. A própria relação alma-corpo deve entender-se na perspectiva de um corpo vivido, que se orienta para o mundo e capta as coisas através de perfis (*Abschattung*) e nunca de um modo total e definitivo. A consciência forma com o corpo uma estrutura e só a partir dele se pode justificar. Porque «quando retomamos contacto com o corpo e com o mundo é também a nós próprios que iremos reencontrar, uma vez que, se cada um se capta e se

²⁶⁴ Sabendo desta superação pontyana do clássico dualismo noético, escreve Vergílio de passagem em *EL*,³⁴ : «... e assim um Ponty chama duramente 'hipócrita' aos que falam em verdades 'objectivas', como se não houvesse um sujeito a subjectivar essa objectividade».

²⁶⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.237. **Doravante, *Phenomenologie...***

²⁶⁶ *La Structure...*, p.225.

percebe juntamente com o seu corpo, o corpo é, ele próprio, um eu natural e como o sujeito da percepção»²⁶⁷. É, de alguma maneira, «a síntese da visão binocular» aplicada «ao problema da unidade dos sentidos»²⁶⁸. O acto de sentir parece, entretanto, implicar uma espécie de balanço peristáltico: «o vínculo do sujeito consciente de si ao corpo distende-se, enquanto o do corpo ao mundo presente se contrai»²⁶⁹. E aqui a sugestão de um regressado dualismo. Ele é, porém, apenas aparente, já que a dialéctica do irreflectido e do reflectido dispensa qualquer hipostasiação de instrumentos noéticos. Para Merleau-Ponty, o «moi» da percepção é, a bem dizer, um «on», um anónimo. Em rigor, «o sujeito da percepção não é nunca uma subjectividade absoluta, ele está destinado a tornar-se um objecto para um 'je' ulterior». Deste modo, «a percepção dá-se sempre no modo do 'on'»²⁷⁰. Não sou eu, enfim, como sujeito autónomo, autárcico e puro, que dou sentido à minha vida, ou, antes, sou eu, sim, mas enquanto habitando um corpo e enquanto ser que aprende continuamente a olhar. E é bom não esquecer que «a volubilidade é uma propriedade essencial do olhar». Daqui o círculo vectorial da invencível contingência do homem enquanto explorador e dador de sentido.

O nosso corpo, como ser dotado de movimentos em direcção ao mundo, «é condição de possibilidade», inteiramente nova, original e poderosa até no mundo da cultura (como o confirma a dimensão da linguagem). O homem, espírito encarnado ou carne animada por um espírito, realiza-se em compreende-se *na* e *desde* a

²⁶⁷ *Phénoménologie...*, p.239.

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Ed. SEGHERS, Paris, 1970, p.65.

²⁷⁰ *Phénoménologie...* p.277.

experiência. Mas não como um *ego cogito*, de rigor lógico-matemático, perante verdades eternas; antes, como a experiência de actos concretos, repetidos, temporais, já que «o ser-da-verdade não é distinto do ser-no-mundo»²⁷¹. Todo o conhecimento da consciência encarnada é *problemático* e *demonstrativo*, mas projectado e dirigido implicativa e incessantemente às coisas, ao mundo, e nunca a um objecto *u-tópico* e *u-crónico*, ou seja, sem espaço e sem tempo. A consciência vela e revela algo para que sempre se orienta e que se denomina «objecto intencional» já que toda a *noesis* está referida a um *noema*. Mais: toda a vida da consciência, como a cognoscitiva, a volitiva e a perceptiva, se apoia num «arco intencional», que projecta à nossa volta o nosso passado, o nosso futuro, o nosso contexto humano, a nossa actividade, a nossa opção ideológica e moral, fazendo com que estejamos *situados* por todas estas relações: «se um ser é consciência, importa que não seja mais que um tecido de intenções»²⁷². O homem, em si e a partir de si, está dotado de uma orientação e de uma capacidade de «comércio» com o mundo, e toda a sua motricidade é uma procura intencional do seu meio... para realizar (*poiesis*) e para realizar-se («s'accomplir»). A motricidade, como *intencionalidade operante* é a superior expressão do corpo. É ela que tem maneiras de manifestar o corpo: dá-lhe sonoridade, dizibilidade, sentido. A motricidade não é o movimento do homem, mas o homem em movimento, porque ela é a verdade da percepção, ou, por outras palavras, ela é a pensabilidade *em acto*, uma vez que só se pensa verdadeiramente o que se é capaz de exprimir.

6.4. 2 – Ser-no-mundo

²⁷¹ *Phénoménologie...* p.452.

²⁷² *Ib.* p.141.

O homem e as coisas, as coisas e o homem, tão mutuamente se reclamam e exigem que trocam entre si as intencionalidades próprias e formam como que um sistema de referência e de complementaridade. De tal modo, que «se queremos descobrir o real tal qual nos aparece na experiência perceptiva, encontramos-lo carregado de predicados antropológicos»²⁷³.

Ora bem, se quer as coisas quer os seus diversos aspectos ou perspectivas se relacionam comigo, mas sempre através da mediação do meu corpo, significa que a natureza inteira reclama a presença do ser humano, estabelecendo-se entre ambos «uma espécie de diálogo». Trata-se de um intercâmbio ôntico e vital entre o «eu e o «meio» (*umwelt*), duma coexistência directa e imediata entre o sujeito e o objecto que encarna um sentido aberto e significativo para o *eu* enquanto pensamento, vontade e sentimento. Merleau-Ponty recorda-nos o fundo de verdade da fórmula berkeleiana *Esse est percipi*, mas não na sua interpretação subjectivista, mas enquanto reflexo dum juízo ontológico e existencial, uma vez que toda a percepção reclama a coisa percebida como uma correlação não apenas psicológica, mas real²⁷⁴. A tese do mundo («Weltthesis») exige, pois, a tese do homem, do mesmo modo que a tese do homem conflui na tese do mundo, pois são, digamo-lo assim, duas dimensões dialécticas de uma síntese suprema e incontornável: o homem como ser-no-mundo, ou, dito de um outro modo, a humanidade é elemento constitutivo do sistema significativo *homem*. O homem polariza-se com o

²⁷³ *Phénoménologie...*, p.369.

²⁷⁴ Vergílio Ferreira dedicou, como se sabe, algumas páginas a Berkeley, como, por exemplo, em *EI*₁, pp 229-237. E em *EI*₁,232 escreve concretamente : «Se retirarmos a Berkeley o suporte divino das sensações, elas ficam-nos não bem em nós, mas na indissolúvel junção de um eu-objecto, de um ser percepcionante e fenómenos percepcionados...».

mundo por um movimento espontâneo e natural; e, através do seu comportamento, abre-se ao mundo e às coisas, com as quais partilha a sua existência. A existência humana define-se e interpreta-se por uma espécie de «apego primordial» que tem ao mundo. Mas a vida humana não se projecta só no seu mundo vivido, que procura diligentemente compreender, mas também numa «infinitude de meios possíveis, e compreende-se a si mesma, porque está lançada para um mundo natural»²⁷⁵. E a vivência do homem com o seu mundo implica e abrange esse mesmo mundo, dado que a percepção, ao mesmo tempo que supõe um movimento de apropriação, tange uma transcendência que a desdobra e excede. A vida humana está, pois penetrada de uma ambiguidade que, ao mesmo tempo que a define, a condiciona a um estilo peculiar de ser e de tratar o mundo, as coisas e os outros. Por isso, confessa Merleau-Ponty, «eu não me conheço senão na minha inerência ao tempo e ao mundo, ou seja, na ambiguidade»²⁷⁶.

O homem para ter de si uma compreensão suficiente e adequada, terá que analisar-se e descrever-se na sua perspectiva existencial como «um sujeito votado ao mundo». Mas este mundo não é um mundo privativo, de um sujeito apenas, mas, antes, remete-se inevitavelmente a outros «eus» e a outros comportamentos humanos: «O mundo percebido não é só o *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas do outro que o visam também e ele é o correlativo não apenas da minha consciência, mas também de toda a consciência *com que possa encontrar-me*»²⁷⁷. O homem não vive isolado numa autarcia desencarnada, a coberto de todo o contágio ôntico. O homem *vive* não só um mundo físico, mas também um mundo cultural e humano, o que implica a comunhão com

²⁷⁵ *Phénoménologie...* p.377.

²⁷⁶ *Ibidem*, p.397. E acrescenta na pág. 383 : « ... esta ambiguidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é a sua definição».

²⁷⁷ *Phénoménologie...* p.390.

outros «eus» e a radical imprescindibilidade destes como fonte de alimento ôntico do próprio sujeito singular.

O homem pode repelir o mundo social e humano ou até dele se separar, mas jamais conseguirá não «estar situado em relação a ele», pois que a nossa radicação mundana é «mais profunda que toda a percepção expressa ou que todo o juízo»²⁷⁸. Na partilha humana e cultural «experimento a presença próxima do outro sob um véu de anonimato». É, de facto, mediante a fórmula anónima do *se* (*on*) que o outro se me revela nos objectos culturais e sociais. Mas esse *se* não é mais que um *eu* desconhecido e anónimo que produziu, afinal, esses objectos. E a questão para M.-Ponty está em saber como é que um outro *eu*, que não o *eu* de mim, é possível e real e toma a forma de um *tu* ou de um *se*²⁷⁹. Ora é no corpo do outro que encontramos a chave interpretativa, uma vez que se me apresenta «como portador de um comportamento» e como o primeiro objecto cultural, em função do qual existem todos os restantes. É através da observação comportamental que descubro no outro uma semelhança e um parentesco existenciais. Os comportamentos que encontramos denotam-nos múltiplas existências, que, com a minha, formam sistema e que constituem, ao fim, o mundo especificamente humano e interpessoal: «entre a minha consciência e o meu corpo tal como o vivo, entre este corpo fenomenal e o do outro, tal como o vejo do exterior, existe uma relação interna que realça o outro como fecho do sistema»²⁸⁰.

²⁷⁸ *Ibidem*, p.415.

²⁷⁹ «Como pode pôr-se em plural o vocábulo Eu, como formar-se uma ideia geral do Eu, como posso eu falar de outro Eu diferente do meu, como posso saber que existem outros Eu, como é que a consciência que, em princípio e como conhecimento de si mesma, está no modo do Eu, pode ser captada no modo do Tu e, por fim, no modo de se ('on')» (*Phénoménologie*, p.400-401).

²⁸⁰ *Phénoménologie...*p.405.

Sartre constrói, como sabemos, o seu sistema dialéctico sobre a seguinte mistificação disjuntiva : ou o outro é sujeito e me reduz á condição de objecto ou, pelo contrário, eu sou sujeito e reduzo o outro a objecto. Há sempre, porém, uma relação

Se a percepção me põe em comunicação com o mundo e com uns objectos que se me oferecem através de perspectivas parciais, e que, por sua vez, exigem a presença de outros «eus» como coexistentes e complementares do meu, «do mesmo modo devemos aprender a reencontrar a comunicação das consciências num mesmo mundo». Assim, segundo Merleau-Ponty, se supera não só a disjunção sartriana do *em si* e do *para si*, mas também o solipsismo do pensamento idealista. A minha consciência apresenta-se não como um ser encerrado num corpo, mas orientada e incessantemente referida a um mundo, como seu campo primordial e natural. De igual modo, o meu eu não é refractário nem intrinsecamente estranho ou hostil aos outros «eus», mas está, pelo contrário, relacionado com o mundo humano, como seu complemento necessário, e constitui com os outros «eus» um sistema interpessoal.

Entre o *eu* e o *tu* existe comunicabilidade e reciprocidade; mas são em si mesmos ambíguos esses factos, porque o que, em última análise, capto do outro é apenas o seu comportamento, que se me exprime na evanescência do gesto, do olhar, do sorriso, da palavra, comportamento esse que, decisivamente, não é o outro. Além de que a vida mesma do outro não se me oferece em todo o seu conteúdo, já que «para que eu pudesse ter acesso a ela, teria que ser o outro em pessoa»²⁸¹. Deste diálogo, porém, dos comportamentos não resulta nem uma solidão radical nem uma comunicação perfeita. Solidão e comunicação não,

possessional, partindo dum sujeito constituinte e que capta e domina os objectos com uma evidência apodíctica. Mas nem a experiência do *eu* é auto-transparente nem o outro é uma realidade redutível. Porque, se definimos os corpos como comportamentos significantes, então «a posição do outro não me reduz à condição de objecto no seu campo, nem a minha percepção do outro o reduz à condição de objecto no meu campo» (*Ib.*). A existência de uma consciência hostil à minha faria da minha experiência um espectáculo privado, dado que não seria de todo coextensiva do ser. «Mas aprendemos na percepção individual a não realizar os nossos pontos de vista perspectivos separados uns dos outros; sabemos que cada um penetra no outro e que são recolhidos na coisa.» (*Ib.*).

²⁸¹ *Signes*, p.216.

pois, como pólos de uma disjuntiva existencial, mas mais como termos de uma relação dialéctica, dado que são «dois momentos de um único fenómeno, uma vez que, de facto, o outro existe para mim». Do mesmo modo que o corpo percepcionante forma um sistema de inerência com o mundo e com os objectos percebidos, assim também o *eu* e o *outro*, mau grado a sua oposição e opacidade, são «dois círculos quase concêntricos». Estamos radicalmente apanhados pelo tufão da existência, que é, repete-se, um sistema tal de participação, de vizinhança e de parentesco metafísico que «o mistério do outro outra coisa não é que o meu próprio mistério²⁸²». E aqui todas as razões para a consideração humana e pessoal do outro, sem reduzi-lo nunca à condição do objecto.

6.4.3 – Alguns aspectos do pensamento pontyano

Ponto importante a reter é que o sentido original de uma coisa surge da coexistência do homem com o mundo numa convergente intencionalidade, que vai do homem para o mundo e do mundo para o homem. Na filosofia de Merleau-Ponty, o mundo pré-reflexivo desempenha *também* um papel preponderante. O pré-conhecimento apresenta-se como o conjunto de dados não determinados e anteriores a qualquer compreensão explícita e que não está sujeito aos ditames do conhecimento objectivo e científico. É um *a priori* concreto e não um *a priori* formal. Manifesta-se em constante processo de ampliação e de abertura; é um conhecimento preliminar, um indispensável e impressivo conteúdo vivencial. A afirmação do primado vivencial tem, além do mais, a vantagem de, afirmando a radical

²⁸² *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p.195.

instauracionalidade do corpo vivido, apear, de certo modo, os ídolos baconianos da razão e do entendimento do seu pedestal. Ao colocar a percepção como requisito vivencial da consistência ontofenomenológica do humano, M.-Ponty diz um adeus definitivo à filosofia tradicional, a tal que é no dizer de Vergílio Ferreira «Interminável arenga a demonstrar o que somos e o que a vida é (...)» (NN, 96). Nem explicação pelas causas últimas, nem a ciência rigorosa» erguida sobre fundamentos alheios, nem empirismo de associação, ou apriorismo de qualquer espécie – porque filosofia e fenomenologia se equivalem na busca de um sentido original, «transcendência do *extremo subjectivismo* e do *extremo objectivismo* na intersecção do racional e do experimental, fundação do ser e do *logos*, dados com o facto inultrapassável do Mundo»²⁸³.

Este sistema, do qual a comunicação é o nó ontológico, caracteriza --se por uma redondeza vagamente parmenidiana e envolve uma ontologia vivencialmente *inacabada* e que, em virtude da ambiguidade do humano, se insinua como suspiro pela Transcendência, embora insofrido e sustido no círculo da imanência. Dir-se-á que do sistema solidamente entretecido, *remanesce* um furtivo espaço de interpelação de angústia.

O sistema merleau-pontyano é percorrido em simultâneo por duas espirais: a da suficiência explicativa interna e a da dúvida metafísica. Com a diferença de que a primeira cumpre e obtém a satisfação lógica, e a segunda, pelo contrário, projecta uma indomável inquietude. É a espiral da dúvida. Mas a dúvida é radicalmente humana. Como o demonstra o pensar estruturalmente interrogativo de Vergílio Ferreira que em tantos dos pontos desta filosofia da encarnação de Merleau-Ponty terá decerto encontrado

²⁸³ Manuel Antunes, *Grandes Contemporâneos*, Editorial Verbo, Lisboa, 1973, pp. 177-178.

eco para a sua inquietação e para uma dilacerante «ambiguidade».

Embora a temática existencial tal como a concebeu M.-Ponty tenha merecido de Vergílio toda a atenção e interesse, temos para nós que há no autor português um tom predominantemente saudoso e suspirativo pela zona originária do sagrado, do puro milagre de ser, que faz de Vergílio um pensador das origens, aquém do como tudo se nos origina. Vergílio Ferreira, sem dúvida, um filósofo *radical*. E, neste sentido, é acima de tudo como fenomenólogo que, cremos, deve ser visto o autor de *Aparição*.

6.5 – O niilismo de Nietzsche

Embora a loucura tenha levado Nietzsche longe demais, Vergílio dedica particular atenção ao seu percurso, vendo no filósofo da «morte de Deus», «o alucinado profeta da dúvida e da destruição» (*EI₂*,127). Se já Kirilov de Dostoiévski tinha concluído que, não existindo Deus, era ele próprio Deus (cf. *EI₂*,172), Nietzsche recolhe-lhe o eco «para lhe ampliar as consequências». Para o filósofo alemão não basta que a Deus o declaremos morto: morto Deus, tudo o que nos era na referência a um Deus Providente, dissolve-se e desmorona-se. É, qual réplica sísmica, o próprio «real» que nos habituáramos a considerar na sua maciça consistência, é a «consciência», é o discurso de «razão» - tudo, absolutamente tudo, se desune e cede ao colapso da absoluta tutela sob que vegetara. Tudo, incluindo o próprio

«homem», apeado do pedestal em que Deus, agora morto, supostamente o colocara.

Nessa vaga destruidora, o sujeito começa por abanar naquela negação nietzschiana de um «eu-substância» até se esfumar em halo de pura «hipótese», em «um ‘algo’ que decerto se virá a ‘desprezar completamente’» (*EL*₂,92). A unidade do homem, naquela sua inteireza de si que a consciência avalizava, desfaz-se perante a nova concepção de consciência, vista apenas como «uma rede de comunicações entre os homens» (*EL*₂,125) e que se torna «paralela» à *própria palavra*. A própria solidez da lógica é abalada por via da negação da «causa» e «efeito», já «que resultam apenas de uma artificial separação da sua continuidade» (*Ib.*), bem como da clássica distinção de «sujeito» e «objecto», que considera puro logro da «gramática». A própria arte que para Vergílio é índice expressivo da gravidade de ser homem segue a despromoção a que o homem foi sujeito para passar a ser «*outra arte, uma arte trocista, leve, fluida, divinamente livre e divinamente artificial*» (*EL*₂,123). Foi toda uma ordem humana que implodiu na esteira do colapso de Deus. Que o modo como o homem se via tivesse que mudar, nada mais óbvio. Porque o homem via-se na dependência de Deus absoluto e agora é absolutamente só o homem que a si próprio se tem que ver, melhor, inventar. Nietzsche, contudo, leva a enxurrada até ao extremo – ela só pára quando já nada há para arrastar. Até à destruição do próprio «homem», ao negar o «eu» que reduz a pura «ficção». Esta escalada demencial remata-a Nietzsche com aquela escandalosa afirmação de que «é infinitamente mais importante *conhecer o nome* das coisas do que saber o que elas são». Daqui a volatibilidade do real: «basta forjar nomes novos [...] para criar depois (*coisas*) novas». Do homem, pois, nada, a não ser o seu cadáver sobre o qual implanta arbitrariamente o mito do «super-homem» anunciado por Zaratustra. Do Deus hegeliano e da sua morte que

Dostoiévski anunciara retirar Nietzsche todas as consequências, entregando-se a uma iconoclastia obstinada e que é bem o anúncio do zelo moderno de fanaticamente banir tudo o que cheira a Transcendência. Ao homem cristão, que recebera na sua adolescência, esvaziava-o de sentido ao negar-lhe a mínima densidade axiológica: do homem, pois, só o cadáver do homem que fora. E foi este mesmo impulso niilista que o levou a pôr em questão o próprio pensamento «para se quedar enfim na irreduzibilidade da ‘palavra’». E é aqui que finda Nietzsche e começa o nosso tempo» (*EL*₂,126). E eis como é, sobretudo, o clima de desnorde e vazio induzido pela acção deicida de Nietzsche que marca presença no pensar vergiliano. É o excesso de acabar como o homem o que mais estimula Vergílio naquele seu apego ao valor que, na ausência de todos os demais, se afirma como o único: o homem²⁸⁴.

7 – Vergílio Ferreira e os clássicos

Sendo a formação matricial de Vergílio Ferreira, mais que tudo, clássica resulta quase redundante afirmar-se-lhe o que afirmado está pela sua própria natureza. Mesmo assim, importará – e isso tão-só nos importa - avaliar o tipo de relação que o nosso autor manteve com alguns dos autores mais representativos do pensamento clássico e cuja influência na formação do pensamento ocidental se reconhece em absoluto. Apesar de serem muitas as referências aos mais variados pensadores gregos pré-

²⁸⁴ Encontramos referências a Nietzsche a cada passo. Assim, por exemplo, em : *CFi*, 106, *EP*,282, *AN*, 208; *AB*,252,256,287,300; *NN* 99-100; 148, 153, 175, 248; *IC*, 150; *MO*, 96, 145, 150, 155, 159, 227, 243; *CF*, 48, *IDM*, 23, 45; *EL*₃,202; *EL*₄, 69; *P*, 16, 17, 245, 468.

socráticos (Tales de Mileto, Anaximandro, Xenófanes, Protágoras, Zenão, Heraclito, Parménides entre outros) e a pensadores latinos, nomeadamente Marco Aurélio e Cícero, vamos assinalar apenas o modo crítico como Vergílio Ferreira se relacionou com Platão e Sócrates em oposição ao eco de uma certa radicalidade do pensar que encontra na filosofia pre-socrática, bem como ao modo como se lhe faz presente a voz de Aristóteles. Não seria sensato, nem justo sequer, deixar de evidenciar as marcas em Vergílio dos homens que, cada um à sua maneira, deram forma à forma como ainda hoje pensamos. Sem esquecer esse génio do neoplatonismo cristão que foi Santo Agostinho.

7.1 – O «perigoso»²⁸⁵ Sócrates

Não é bom o conceito em que o nosso autor tem Sócrates que, apesar de ser «o mais justo dos homens», cometera o erro grave de *separar* o homem da Natureza. Todo um longo trajecto de degradação conceptualista até ao ponto da actual absolutização do pensar o próprio pensar, de fazer da linguagem o objecto preferencial da própria linguagem terá, segundo Vergílio, começado com Sócrates. Naquela sua revolução antropocêntrica «conhece-te a ti mesmo», o homem passou a ocupar o lugar até ali ocupado pelo «mundo natural». Mas o homem passou a ser pensado em função do que para o homem fora pensado. Não foi o *ser* homem que passou a ser objecto do exercício socrático do pensar, mas *o* homem que à luz do que se *convencionou* ser próprio da sua natureza. O homem socrático é o homem que um conceptualizado sistema moral previamente desenhava e

²⁸⁵ Sócrates «Era um tipo perigoso, inventava as palavras e a gente acabava por ter de meter lá as coisas mesmo que lá não coubessem». (AF, 188).

não o homem radical que, partindo da crença e do espanto de ser homem, se questionou originariamente que é sê-lo face ao «seu mistério e do universo»²⁸⁶. Fixou-se o pensar no homem, mas não para pensá-lo no que é sê-lo, mas pensar o que *deve ser*. Centrou-se o homem em si mesmo, mas à luz de um critério que lhe determinava o ser em que centrar-se. E assim, neste centramento humano a partir do magistério da Ágora, o homem, ironicamente, *descentra-se* irremediavelmente, ao centrar-se no que se lhe determina a partir de um critério racional e que se lhe agrega *naturalmente*, como se de uma «segunda natureza» se tratasse. Dito de outro modo, o homem constrói de si uma imagem e é a partir dessa imagem que de si construiu que todo o empreendimento humano se lhe justifica. Dir-se-ia que, com Sócrates, o homem, ao centrar-se numa ideia de homem, se dispensou de procurar *donde e porquê* lhe veio tal ideia. É como se uma relação alienante se tivesse inaugurado com Sócrates que, com a prática da sua *maiêutica*, como que aprisionava os circunstantes a um saber que, pela força da sua autoridade se lhes impunha. Um saber que ia sendo *construído* pelas palavras que um pensar logocêntrico suscitava: «A palavra nele tinha mais força do que o mármore de Paros» (AF,188). Esta extrinsicidade que, dir-se-ia, caracteriza o nosso modo de pensar e de pensarmo-nos, parece, com efeito, reportá-la Vergílio Ferreira a Sócrates que era «um tipo de maus costumes» porque se entretinha em grande parte com aquela «jigajoga das perguntas para me entalar» (AF,138), para logo desatar «a fazer um elogio descarado dos adolescentes» (Ib.). O homem socrático, de tão obcecado por si mesmo, perdeu a

²⁸⁶ «Ele [Sócrates] operou, na verdade (...) uma revolução no pensar, desviando a atenção do mundo natural para o que importava imediatamente e era o próprio homem. Mas o homem que nos trouxe foi o que se determinava pela moral, identificada com o saber, e não o que se questiona a si mesmo, em face do seu mistério e do universo.» (EI5,126).

perspectiva do mistério que é ser homem num universo já de si tão misterioso. De tanto olhar as razões que se lhe dão para ser, ele deixou de ver a razão de ser, isto é, ele tornou-se «doente»²⁸⁷ de tanto se fixar no remédio. Nesta habituação intelectualista ao homem como *facto*, o homem esqueceu-se do que nele é mistério e interrogação.

Em oposição a esta violentação racionalista do homem, impondo-lhe razões para ser, mostra-se Vergílio (e nisto acompanha o próprio Nietzsche) fascinado pela filosofia pré-socrática. Naquele seu pensar vivencial é não tanto o «ver para crer» como sobretudo o «crer para ver» que prevalece, já que «é do que se acredita que nascem as razões para acreditar». O primado do que no íntimo de nós se revela como o ser que somos sobre o que possamos *saber* acerca dum homem embalado em conceitos – eis o que de fundamental vê Vergílio no exemplo pré-socrático: «Primeiro somos o que formos e só depois se nos multiplicam as razões para isso demonstrarmos» (*EI*₅,126-127). É na inquietação interrogativa sobre o excessivo que é ser homem que a vida do homem se cumpre. E só poderemos saber se algum foi bom ou mau quando a morte lhe tiver dado por findo o seu destino (cf. *EI*₅,127).

7.2 – Um certo parentesco com Platão

Na busca de uma paternidade credível para a sua condição de escritor de romances de «ideias», Vergílio não o faz por menos: vai até Platão. Considera, com efeito, que um livro de Kafka e um diálogo de Platão são «exemplos extremos» desse tipo de romance. No caso de

²⁸⁷ «Ou seja o que afinal veio já a apontar num Lucrécio quando nos fala do homem como um «doente» que ignora a causa da sua doença ou estremece diante dos ‘espaços infinitos’ que hão-de provocar um frémito a Pascal.» (*EI*₅,126)

Platão, em primeiro lugar, porque os seus diálogos têm um índice ficcional, já que não são pura reprodução (*mimesis*), mas têm muito de «construção». Mas mesmo que aí quiséssemos ver um processo mais que tudo imitativo, haveríamos de convir no perfil genuinamente humano das personagens e na relevância paradigmática das suas atitudes. Mas os diálogos platónicos constituem, no entender de Vergílio, um significativo antecedente do romance de «ideias» porque o que através deles sobretudo se visa é «uma *demonstração*, um debate lógico de princípios» (*EI*₁,68). Certo é, porém, que este parentesco artístico com Platão lhe vem a Vergílio pela via da *forma*, que não pela via do *conteúdo*. De facto, no que ao conceito de «arte» concerne não podiam estar mais nos antípodas: enquanto a Arte, devido ao seu desígnio deturpador e degenerativo que lhe vem do facto de ser imitação do que é, já de si, imitação da Ideia, nos distrai e nos afasta do Ser, para Vergílio Ferreira, ao contrário, «a Arte refluí-nos ao Ser» (*P*,239), justamente porque se institui em espaço originário de liberdade (cf. *EI*₅,159). Todos sabemos que a declaração de «nocividade» da arte decorre em Platão do seu realismo das Ideias que Vergílio, um tanto ligeiramente quiçá, faz depender de uma alegada necessidade de os antigos exorcizarem, de algum modo, a evanescência dos fenómenos da natureza, garantindo - lhes uma consistência ontológica arquetípica, compensando enfim a volubilidade desses fenómenos com uma sua suposta fixidez paradigmática.

Sendo, de resto, fenomenológico o ponto de partida de Vergílio, o mundo platónico das Ideias, concebido como a única realidade, jamais poderia figurar no seu elenco conceptual. Algumas coisas do edifício platónico considera Vergílio serem de aproveitar – tudo, porém, menos esse

expediente peregrino da «hipóstase das Ideias»²⁸⁸. E se atentarmos na expressão vergiliana «Aprender é reconhecer», por exemplo, far-se-nos-á aí óbvia a ressonância platónica que a impregna. Pois é. Mas é uma ressonância que a absoluta transcendência do «eu» não deixa que venha de lá longe, onde Platão considerava morar a Razão de tudo se aprender e de tudo o que se julga aprender. Que haja uma misteriosa forma de nos acertarmos connosco mesmos, reconhecendo-nos naquilo mesmo que conhecemos e aprendemos, é isso algo de genuinamente platónico. Que isso que misteriosamente reconhecemos nosso nos venha de fora, do olimpo de uma realidade arquetípica, pura invenção e nada mais. A única razão de isso nos acontecer está em nós, como em nós está a sede em que tudo se nos faz reconhecível²⁸⁹. Mas diz o povo que «quem não quer ser lobo não lhe veste a pele». E Vergílio, não assumindo a substância de Platão, é inegável que, em boa parte, lhe vestiu a pele. Não lhe subscreve, por exemplo, a *anamnesis*, não porque lhe não agrade essa possibilidade de um mergulho no Todo (este é mesmo um dos motivos agudos da sua inquietação), mas porque tem horror ao vazio da pura hipótese – só a certeza presente, a plena consciência actual de que acordaremos de facto deste sono encarnacional («o olvido platónico») o satisfaria. A hipoteca cega do «eu» é algo de inconciliável com a perspectiva *numenal* de uma realidade de que alegadamente estivéssemos transitoriamente exilados. A vida pessoal, como expressão fenoménica de uma vida divina em que virá

²⁸⁸ Referindo-se ao sistema berkeleiano, escreve Vergílio Ferreira em *EI*,232 : « À distância, porém, a que estamos disso (...), é possível pergntarmo-nos o que fica de tal sistema, se o esvaziarmos do seu conteúdo espiritualista ou panteísta. Porque talvez fique alguma coisa, como ficou, por exemplo, do de Platão, suprimida a hipóstase das ideias». (subl.nossos).

²⁸⁹ «Aprender é reconhecer. E se só se aprende o que já se sabe, tudo o mais que se aprende apenas se decora para depois se esquecer. Platão não o soube com a sua 'reminiscência'. Mas sobretudo errou ao inventar um lugar donde se aprendeu. Porque esse lugar está em nós.» (*P*, 69).

a subsumir-se, não dá a Vergílio a mínima garantia daquilo que é obsessivamente tudo para ele: a integridade consciencial da pessoa que se é²⁹⁰. No fundo é o choque inevitável entre o primado platónico de uma fonte ideal de se ser homem e o primado vergiliano do absoluto que é o homem que *eu* sou. Esta radicalidade fundante do sujeito constitui, como sabemos, o núcleo absolutamente inegociável de toda a filosofia vergiliana. Daí que a este parentesco ínvio com Platão o tenhamos associado mais ao modo como, sob a sua inspiração, a vida se vive do que à razão mesma de vivê-la. De Platão vem-lhe, sem dúvida, uma certa tonalidade vivencial. Mas isso apenas – que o que além disso lhe pudesse dele vir seria de *longe de mais* que viria. Tudo em nós e só em nós, absolutamente.

Algumas notas ainda de sintonia com o «divino Platão» é possível apontar ao autor de *Pensar*. Como aquela que dá conta da luz que cega os olhos que não estão preparados para tão intensa luz enfrentarem: «a cegueira que aí nasce vem dos olhos, não da verdade» (*AP*, 123; cf. *IC*,92). Ou, qual ressonância do *Fédon*: «A morte pode não ser um corte com a vida, mas o seu natural prolongamento» (*CC1*,308). Ou aquela outra em que, partindo embora de pressupostos distintos, como que se encontram naquele desígnio absoluto da auto-instituição da pessoa que escolhemos ser. O destino é desde toda a eternidade que o traçamos naquela «sorte da escolha» que nos coube, como nos conta Platão no mito «de um homem valente, Er o

²⁹⁰ «A minha presença a mim próprio é irredutível a qualquer solução que a ignore. Ela é mesmo a única questão que permanece intocável através das mil soluções ou adaptações religiosas. Que Deus seja ou não pessoal, que as religiões sejam ou não a expressão de uma só religião, o problema da minha sobrevivência, ou seja o de eu poder pensar sempre «eu», permanece sem a mínima alteração. Porque a própria reencarnação o deixa na sua base : se o olvido platónico, ao mergulharmos num corpo, é um sono de que havemos de acordar, precisávamos de saber *agora se acordaremos(...)* » (*IC*,238).

Arménio, Panfílio de nascimento»²⁹¹. Pela via do mito, o encontro comum de uma divindade humana que para Vergílio, se realiza na absoluta responsabilidade pessoal pelo seu destino, que se confina, como dissemos já, ao *cumprimento* do homem que se *escolheu* ser.

Uma outra referência no domínio da sintonia e da concordância podê-la-emos encontrar, por exemplo, em *EI*₄,208 quando Vergílio se refere à escala platónica do amor «que vai desde o prazer carnal á sublimação metafísica» e nisso vê uma certa humanização não só do próprio filósofo que uma certa tradição tendeu a situar num pedestal desligado do homem concreto, como do próprio amor como índice de busca *erótica* do Absoluto²⁹². Mas aí a discórdia: que haja no homem esse desejo de absoluto, mas que nenhum homem, por mais sábio (por mais amante da sabedoria) que seja, se possa considerar detentor daquilo de que andamos todos à procura: a verdade. Um homem que se faz rei pela força de uma razão absoluta é o limite dessa ideologização que justifica afinal as ditaduras. Tudo vai dar ao mesmo núcleo central que Vergílio descarta em absoluto: o mundo das Ideias. Não havendo esse mundo luminoso da verdade, não há tão-pouco quem dele esteja mais próximo, ou quem dele seja uma testemunha privilegiada²⁹³. E o

²⁹¹ O mito de Er é-nos oferecido na *Répública*, 614-b-621b. Mas é a partir de 617d que a questão da liberdade e do destino são explicitamente colocadas : «Não é um génio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o génio» E logo em 617e : «o primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade (...). A responsabilidade é de quem escolhe». Em 619c : «Ditas estas palavras, contava Er, aquele a quem couber a primeira sorte logo se precipitou para escolher a tirania maior, e, por insensatez e cobiça, arrebatou-a, sem ter examinado capazmente todas as consequências, antes lhe passou despecebido que o destino que lá estava fixado comportava comer os próprios filhos e outras desgraças» E, finalmente, em 619d : « Por tal motivo, e também devido á sorte da escolha, o que mais acontecia às almas era fazerem a permuta entre males e bens».

As referências de Vergílio Ferreira a este «belo mito de Er» podemos encontrá-las em *EI*₃,212 e *EI*₄, 10;20.

²⁹² Desta *continuidade* entre o amor carnal e o amor espiritual encontramos ecos sobretudo em *Fedro* e em *Banquete*, conforme o próprio Vergílio reconhece (cf. também *P*, 551).

²⁹³ « Para sempre morto o tempo de um Absoluto (...). um dia imaginara uma ditadura de tipo novo : justamente, do intelectual. Depois da do aristocrata, do burguês, do proletário ... Platão estragara a dos Reis Filósofos com um regime hitleriano de caserna uma 'ditadura do intelectual' (...) que é que isso quer dizer ? » (*AN*,225). E em *EI*₃, 255 : «A moralidade

perigo não vem tanto dos que procuram a verdade como sobretudo daqueles que a encontraram – repete várias vezes Vergílio na esteira de André Gide (cf. *EI*₃, 130 e *EI*₅, 77).

7.3 – Vergílio Ferreira e Aristóteles

De praticamente todas as profusas referências ao Estagirita o que ressalta é uma tónica respeitosa, de acolhimento de uma autoridade que Vergílio reconhece e acata com naturalidade. A cada passo e a propósito dos mais variados temas, o apelo à autoridade aristotélica aparece como referência avalizadora às suas reflexões. E não admira que assim seja, dada a sua postura basicamente racionalista, sempre à procura, apesar de tudo, de solidez e fundamentação para o seu pensar em que a emoção do irreflectido se incluisse também. Vergílio invoca o patrocínio aristotélico para o ajudar, na reflexão à volta da *catarse* (cf. *EI*₁, 21-22; *EI*₄,48) e que, de resto, define na companhia de Cassirer em *MO*,97; como o faz a propósito da poesia que só como *qualidade* deve conceber-se e não como *forma* (*EI*₁,57). E nesta reflexão sobre a poesia salienta Vergílio a naturalidade da emoção com que nos atinge em contraste com o carácter artificial e violentador de uma prosa que, por exemplo, visasse «descrever não o que provocou uma emoção mas a *própria* emoção», provocando dupla separação: em relação ao motivo emocional e em relação à linguagem que ao inefável que nos abalara teria que reduzir ao verbo que o tentasse explicar na *imediatez* da sua evidência com é próprio da prosa. Afinal, quando Vergílio pretende denunciar o

do imperador filósofo assenta, com efeito, fundamentalmente na *repressão*, ou seja na negação do que também é 'natural'».

criticismo moderno que se esgota na desconstrução diletante do que é, na sua origem, a pura emoção criativa é à *Poética* de Aristóteles que recorre (cf. *EI*₅,274; *P*,93), ou quando se entrega à reflexão sobre a questão da «verosimilhança» (*Poética*, 1460b) de que distingue, na esteira do mestre, dois tipos: a conformidade do «particular», isto é, do que se narra no interior do género literário (fábula, que Aristóteles conhece mas não menciona, tragédia, comédia e epopeia) e a variabilidade epocal do «geral», ou seja, do próprio género literário (cf. *EI*₃, 74-75;82). Quando medita sobre a problemática do tempo, axial em toda a filosofia existencial, é também à autoridade pioneira de Aristóteles que Vergílio Ferreira se confia, quer seja na essencial associação do tempo à alma humana instituindo a temporalidade como elemento definatório da própria condição humana e desmitificando-lhe a ilusão de uma eternidade à medida de Deus²⁹⁴, quer seja na acentuação do carácter punctual do tempo (*EI*₅,257).

O patrocínio intelectual é no nosso autor tão notório e a sua referência tão única e prioritária que a propósito, por exemplo, da melancolia de quem escreve, não deixa de colocar os louros na cabeça coroada de Aristóteles por ter sido o primeiro a dizê-lo (*P*,373) ou, mais flagrante ainda, sobre os exageros de pretensão de originalidade não hesita

²⁹⁴ «O problema do tempo (...) vem (...) naturalmente desde os gregos. E a ideia que imediatamente a estes se impôs foi que o tempo só tem sentido em função do mundo ou do homem. Platão, Cícero e Santo Agostinho (que nas *Confissões* XI, 13 tem nítida memória do que dissera Cícero no *De Natura Deorum*,19) fixavam o começo do tempo no começo do mundo. Mas Aristóteles (*Física* IV,223 a) muito mais inteligente, sabe que ‘sem existir a alma não pode haver tempo’ (...) Tempo e homem, portanto, implicam-se mutuamente. Mas cedo o homem o esqueceu e no cristianismo medieval ele vive fundamentalmente na eternidade, que é a medida de Deus em que ele próprio se absorve e renuncia a si. A recuperação do tempo fez-se a partir da recuperação do homem, da sua finitude assumida» (*EI*₅,196).

Sobre a *punctualidade* do presente Vergílio invoca a referida autoridade de Aristóteles ainda em *P*,120 (com referência à *Física* 218^a). E em *EI*₃,200, referindo-se ao contributo aristotélico à problemática do tempo, Vergílio secunda Heidegger reconhecendo que «Aristóteles esgotou praticamente tal problemática». Atente-se no que, a propósito da autoridade de Aristóteles, escreve Vergílio em *CC*₁,306 : «Se Aristóteles é desmentido, a culpa é dos nossos olhos, não dele.».

em encontrar antecedentes em Aristóteles de conceitos que julgaríamos exclusivos de autores bem mais recentes²⁹⁵.

Para concluirmos esta sondagem acerca das preferências vergilianas no que aos clássicos gregos diz respeito o que se nos afigura relativamente líquido é ter Vergílio a cabeça em Aristóteles e o coração em Platão. Se daquele lhe vem o patrocínio para o que diz, deste chega-lhe o eco do mistério que conceito nenhum consegue traduzir. De Aristóteles a formação, o carácter, se se quiser; de Platão herdou Vergílio o feitio, esse temperamento quente na busca do que em nós é a razão *misteriosa* de procurarmos.

No que a clássicos latinos diz respeito baste-nos as inúmeras referências a Lucrécio com o seu *De Rerum Natura*, a Cícero e a Marco Aurélio. Enquanto que em Lucrécio no meio do seu epicurismo recolhe porventura Vergílio alguns ecos de ironia e pessimismo, de Cícero e Marco Aurélio, ambos estóicos, é a sua moral mas também a questão da morte que suscita o interesse do nosso autor²⁹⁶. Designadamente o que em *Pensamentos* de Marco Aurélio

²⁹⁵ Assim em *MO*, 186 encontramos a seguinte prova de admiração e de consagração da tutela conceptualizante de Aristóteles : «Certas reflexões de um Bergson sobre o tempo (...) está toda em certo passo das *Confissões* de S.Agostinho; e a sua célebre afirmação de que o riso é incompatível com a emoção (em *Le rire*) está perfeitamente expressa em Cícero (*De oratore*, II, 59) : *ex facillime luduntur quae neque odio magno neque misericordia maxima digna sunt* (...) Mas já Aristóteles o afirmara na sua *Poética* (1449-a). Alguém se lembrou já de que o conselheiro Acácio, e seus antecessores, estão já descritos no Alcidas da *Retórica* de Aristóteles?, (...) de que o *Madame Bovary c'est moi* está já implícito na *Poética* de Aristóteles (1455-a) ?

(...) A fatigante distinção 'moderna' de *metro e poesia*, com que certo esteticismo recente algo nos massacrou, é daquelas verdades elementares, imediatamente apreendidas pelos que primeiro reflectiram sobre a arte (...). Há dois mil e trezentos anos, com efeito, Aristóteles reconheceu claramente tal distinção ao afirmar, por exemplo, que embora se pusesse em verso a História de Heródoto, nem por isso ela deixaria de ser história para ser poesia, como aliás o próprio Platão, reconhecendo-se a si mesmo um artista (nas *Leis*), admite que as suas páginas se equiparam à poesia versificada». Sobre o amor dos pais pelos filhos e a desproporção na correspondência do amor destes pelos pais já também Aristóteles escrevera em *Ética a Nicómaco*, VIII,12 (cf. P.460).

²⁹⁶ «Nunca ouvistes dizer que um Pascal, um Santo Agostinho, um Lucrécio, um Marco Aurélio e até um Sócrates tem que ver com o pensamento existencial?» (*EL*,49); cf. ainda P468.

motiva a reflexão de Vergílio é a dilacerante incompatibilidade entre um «eu» e uma totalidade em que aquele se funda. E a toda esta questão se associa o problema da morte em que Marco Aurélio se empenha por força da punctualidade indivisível do presente e que, como vimos, recolhe, sem dúvida, de Aristóteles (cf. *EI*₅, 253-267).

7.4 – Santo Agostinho: “filósofo do sentir»

É *exactamente* por não ser um racionalista puro que Vergílio Ferreira mostra aquele olímpico desprezo por uma filosofia sistemática, uma «filosofia asséptica, bacteriologicamente pura (...) estéril e de mau sabor como a água destilada» (*P*,468). Do mesmo modo que é por ter elegido o coração em vez da cabeça como terminal do circuito do seu pensar que o nosso autor se divide entre o eco socrático de uma existencialidade pessoal e a segurança científica dos conceitos aristotélicos. Pois bem. É ainda por essa razão provavelmente que Vergílio faz a São Tomás de Aquino apenas duas ou três alusões marginais (cf. *EI*₄, 17 e 169) e abunda em significativas referências ao incontornável contributo de Santo Agostinho. Dir-se-á que ao bispo de Hipona há a uni-lo uma natural afinidade *cordial*, quanto mais não fosse – e é já muito, decerto – por ser Agostinho porventura o primeiro grande «filósofo do sentir». Não admira, por isso, que invoque Vergílio, por mais de uma vez, o que poderemos considerar o antecedente agostiniano da sua instância apodíctica do «equilíbrio interior», a propósito da clássica postura existencial do autor das *Confissões* (cap.XI) acerca do mistério do «tempo»: sabe-se o que é enquanto se vive apenas, mas deixa-se de saber o que seja, tão pronto o queiramos explicar. E assim acontece com muitas das verdades existenciais: é assim, mas não me peçam razões, que a única e definitiva razão é

porque sim. Toda uma linhagem «cordial» se desenha naturalmente entre o «homem interior»²⁹⁷ de Santo Agostinho, o «coeur» de Pascal, a «intuição» de Bergson, a «vontade de poder» de Nietzsche e o «equilíbrio interior», essa instância axiomática do «eu» em flagrante estado de ser em Vergílio Ferreira²⁹⁸.

E se é espontâneo este *amor* de Vergílio pelo autor das *Confissões* por foça da sua profética revolução, ao trazer a sensibilidade para o círculo íntimo do pensar, esse amor tem a adorná-lo de admiração o facto sublinhado por Husserl e aplaudido por Vergílio de serem justamente consideradas «inultrapassáveis às reflexões agostinianas» sobre o tempo (*EI*₁,204). E se é certo que nesta temática Vergílio tende sempre a remontar ao seu «pai» Aristóteles, passando às vezes por Cícero (cf. *EI*₅,196), nem por isso, porém, deixa de assinalar o contributo praticamente definitivo trazido a esta problematização pelo bispo de Hipona.

Pode, pois, dizer-se que Santo Agostinho e S. Francisco de Assis foram os únicos santos que Vergílio amou. Não, porém, como já anotámos, por terem sido declarados santos, mas por terem vivido em pleno a assunção da sua humanidade.

²⁹⁷ Cf. *De Trinitate*, XII,1.

²⁹⁸ «Marco Aurélio, Santo Agostinho, Pascal, Nietzsche, mesmo Bergson, até Jaspers e estranhamente (talvez) Heidegger, são filósofos do sentir, do pensar através de emoção e que por isso nos falam do cérebro à sensibilidade (...). É preciso clamar até aos astros que a verdade somos nós. E que a sua razão última, contra todas as perturbações e oposições no dizer e pensar é o *porque sim*, que é a última razão indiscutível já sabida desde a infância. E que aquilo de que isso depende, é o nosso equilíbrio interno como já disse, que é o incognoscível de nós (...).» (*P*,468).

SEGUNDA PARTE

OS FILOSOFEMAS DO ESCRITOR

CAPÍTULO III

A Antropodiceia vergiliana

1 – O homem como *mistério* e como *problema*

No intuito de surpreendermos em Vergílio Ferreira o seu *real* conceito de «*homem*», talvez conviesse considerar três momentos onto logicamente diferenciados mas mutuamente implicados nesta sua obsessão central – a de

como justificar o homem que lhe coube ser. E um primeiro momento, que é afinal único, é o que se lhe dá naquele instante *hominizante*²⁹⁹, instante e em que ele se *soube*, não por lhe ter sido contado, que é como se faz um certo saber, mas por tê-lo *saboreado*³⁰⁰, na sua pura desnudez do mistério de ser-se. Este surto *aparicional* é o modo como verdadeiramente lhe surge, alevantando-se do obscuro de si, o homem que ele era já, sem saber que era isso que era. É só quando toma consciência de que está a ser, que ele se *vê* mais do que ser apenas, que *enquanto* se *é* não se *é* mais nada. É nesse instante egofânico que lhe acontece essa miraculosa surpresa de ver-se a si mesmo no homem que ele já sabia ser, como se a um homem estatístico, quase abstracto (cf. *EI*₄, 82), o homem que ele se julgava por ver que assim se julgava toda a gente, ele visse agora assumir a sua forma, o *feitio* de si – e assim o milagre *incarnacional* do seu «eu» e assim também o modo como esse «eu» se lhe fez realmente presente no mundo.

Não foi esse milagre além das fronteiras da vida? Não importa isso agora, que o milagre que a própria vida é levou à falência quem até aqui tivera disso o monopólio. É por ser tão transbordante o modo como a vida é no homem³⁰¹, por ser tão excessiva a luz, que ele fica como que às cegas e encandeado. É de mais *este* homem que assim se me dá e que não cabe no homem a que me habituara. Era do *objectivamente* extraordinário que até aqui se falava. Dum homem *objectivado*, que dava nas vistas no meio de

²⁹⁹-« A ‘hominização’ começa com *sabermo-nos*, com a presença de nós a nós próprios, com a irreduzibilidade desse ‘eu’ » (*EI*₃, 262).

³⁰⁰ *Sapere* é saber mas também *sabor*. Trata-se de um saber vital porque se faz de um saborear *re-cordativo* (que traz ao coração, centro da vida afectiva) esse fluir do rio da memória ancestral. Sobre a tonalidade sapiencial deste *saber* cf. nosso trabalho «A Sabedoria do Viver», em *Itinerarium*, nº 167, 2000, p.213.

³⁰¹ Vergílio Ferreira considera indistintamente o homem ou a vida como o «único valor», ou «o valor», ou ainda como «valor apriorístico ou axiomático», confirmando, deste modo, a sua filiação no que ficou conhecido como a «filosofia da vida». Vejamos, a título de exemplo : «E, no entanto, nós sabemos que o valor do homem é um valor apriorístico ou axiomático, pela razão de o ser a própria vida de que ele é o ponto mais alto.» (*EI*₃,30).

tudo o mais, pelo facto até de a tudo querer deitar a mão³⁰². Um homem, de algum modo, reificado, que entrava sobretudo nas contas dum *fazer* em que ele próprio às tantas entra também, tornando-se sujeito e objecto em simultâneo. De um homem entre as coisas, mesmo que rei de todas elas, mas que por ser isso só, não era, convenhamos, grande coisa. Dir-se-ia que a admiração pelo homem faz-se-nos, quantas vezes, do que dele é já um efeito, uma manifestação, como dizendo que quem disto é capaz só pode ser extraordinário. São as coisas que o homem faz que nos dão dele uma noção de mistério e não propriamente o mistério de haver quem isso possa fazer. Não assim em Vergílio Ferreira, apesar de ao mistério que o abalou naquele instante «fulminante» e abalou toda a vida no que desse instante nele se «eternizou», o não ver fora do facto absoluto de ser mistério *aqui*. Não um mistério anguloso, com arestas por onde uma réstia de um Sol que não há pudesse entrar, mas um mistério redondo com a certeza de sê-lo. Mas é mistério, sem dúvida, esse homem que assim se lhe dá em «carne viva», no peso incrível do seu excesso, bem aquém de uma abordagem tardia, estritamente conceptual, que procura decerto definir o homem isolando e separando aspectos que lhe assegurem uma diferença irreduzível em relação aos demais seres vivos. Aliás, a isso conduz o desígnio dominador e objectivante da razão com a agravante de, neste caso, quem pensa é simultaneamente quem pensa e o que é pensado. A temática do homem não é algo que em Vergílio se dê no âmbito exclusivo de uma

³⁰² Bem sabemos que num clima pré-científico ainda, a natureza tinha um carácter sacral, suscitando no homem uma atitude mais contemplativa que interventiva – o homem usava sem estragar. Com o aparecimento da ciência, o mundo da natureza secularizou-se e desacralizou-se, sendo visto pelo homem como o instrumento natural da sua realização, que assim se sacraliza e absolutiza a ele próprio, esquecendo a «responsabilidade» que lhe cabe perante as situações em que se move. Sobre este assunto, cf., por exemplo, W. Wan de Pol, *El final del cristianismo convencional*, Buenos Aires, 1969, cap.3.

logística racional como algo a que ele tivesse decidido dedicar-se na esforçada tentativa de encontrar uma resposta para a clássica pergunta «que é o homem?», mas algo que se lhe cola ao sangue, no alvoroço súbito de uma revelação. Não que nessa revelação se lhe tenha dado em resposta o que até ali se lhe dera em pergunta, mas que se lhe deu, pelo contrário, em pura *interrogação* o que resposta nenhuma pode serenar. Não foi a revelação do que no homem se crê misterioso mas, revelou-se-lhe, antes, que é mistério simplesmente ser homem. Porque não se compreende o homem separando-se dele, mas é a partir da experiência única de sê-lo em toda a sua desprevenida violência, que se justifica tudo o que àquela se possa juntar de compreensão. E é justamente na abissal distância entre o *sem razão* da razão de ser homem e as razões que pela razão para isso se inventam que se instala, qual rémora, a problematidade invencível do humano. É do confronto entre a promessa augural de um excesso constitutivo e o excessivo que é que sejamos constituídos de um excesso assim que o homem se impõe a Vergílio como constitutivamente problemático. Dito de um outro modo: não são os problemas do homem que ocupam a atenção de Vergílio Ferreira, mas, antes, ele vive-se no seu destino de homem-problema. E este o segundo momento da obsessão vergiliana de *justificar*³⁰³ a aceitação de uma grandeza estritamente humana, «agora que nenhum poder transcendente a inclui e redime» (EI₁,164). E o que é significativo e singular em Vergílio é ele não ser tanto um *teorizador* do homem como sobretudo um *visionário* do mistério que é sê-lo. Nesse sentido, ele não estruturou uma *justificação* do homem, aquilo que seria uma verdadeira *antropodiceia*, mas lançou a sua pedra angular e a ela ficou para sempre agarrado, não que não soubesse que mais dizer, mas porque ali *via* tudo

³⁰³ Daí o título do presente capítulo que achámos por bem adoptar, tomando-o, por empréstimo, do Posfácio de Augusto Joaquim a *Interrogação ao Destino*, Malraux, p.280.

quanto se pudesse dizer. Não que com isso não desenvolvesse mais nada acerca do homem, mas porque isso era tudo a desenvolver. Entre a *visão* do homem-mistério e a *aceitação* do homem-problema, amparou-se-lhe a *comoção* quase delirante de ser homem «até onde mais sê-lo se não pode» (EI₁,178). E é nessa zona primordial do ser simplesmente homem, aquém de toda a intromissão espúria de qualquer psicologia, nessa zona da alegria sem cor do ser-se no desvalimento maravilhado disso *apenas*, que a problematização vergiliana se desenrola, numa espécie de monólogo alucinado, que só não o não é porque é por ser de mais para ser só para si que ele grita sem parar aos outros o que neles é também esse milagre de ser³⁰⁴ homem. Grita-nos Vergílio do fundo da sua solidão, que é só donde se pode gritar, pois somo-nos no absoluto do «eu» que jamais pode desfazer-se num «tu», pois sobraria sempre a consciência de isso fazer, o que é impossível e paradoxal só de pensar (cf. EI₃, 234).

Vergílio Ferreira não é *ideias* que tem sobre o mistério e o problema que ao homem constituem, que se fosse isso o mais provável é que tivesse ensaiado *outra* solução que não esta, a que chegou, a de não haver solução nenhuma. É, antes, uma *visão* (cf. EI₁,161) que o atravessa e possui até às entranhas. Mas não uma visão que por ele tenha passado, que se fosse só isso o mais provável é que nada de importante se tivesse passado. O que verdadeiramente se passa é que Vergílio passou a *ser* essa

³⁰⁴-Gabriela Llansol escreve a este propósito : «(...) finalmente re-visitando a sua espantosa intuição inicial, despindo-a radicalmente de qualquer psicologia e posicionando-a como semente de um novo pensamento sobre o mundo. *Nele e aqui*, houve essa possibilidade aberta. Foi essa *Aparição* que ele nos trouxe e que ficou por pensar. Grande notícia e frágil livro.

Esse foi o pathos dos seus textos – uma emoção persistente, no lugar da nova afirmação a *pedir* ser pensada como *O vazio vislumbrado*» (In «O Sonho de que Temos a Linguagem», *Colóquio – Letras*, n.ºs 143-144).

mesma *visão*. Ele passou a ser homem na *visão* que, em permanência, tem não de si (com os adereços e misérias do indivíduo concreto) mas, mais radicalmente, do mistério inacreditável de ser homem. É por isso que a problematização do humano em Vergílio é alucinada e obsessiva – está sempre a dizer o mesmo e, anotemo-lo uma vez mais, não porque não tenha mais que dizer, mas por ver lá tudo quanto se possa dizer. E, assim, a problematidade humana resolve-se-lhe não no que aos problemas advenha de respostas, mas no puro e intérmino mandato de lhes dirigir a voz da interrogação. É no puro fascínio do insolúvel que o homem é que Vergílio se instala sem esmorecer no desejo de saber o que é o homem. É misterioso na vida que o anima como é misterioso que possa ser a morte o seu destino? É exactamente por isso que, segundo Vergílio, o homem se sente mais seduzido por procurar lá onde nada há para encontrar – e, aqui, um mistério mais, que não é, afinal, senão o mistério que o homem é. E para essa dor angustiada que o mistério da nossa infinitude-limitada provoca uma solução apenas – adormecer de cansaço³⁰⁵. Os problemas resolvem-se --nos pelo *desgaste*, como se, de tanto os dizermos, eles se fossem, aos poucos, desprendendo de nós. Não que se desista de pensá-los mas, pelo contrário, é pensá-los até mais não, sem a pretensão abusiva de tudo reduzir à inteligibilidade, mas incluindo o teor invencivelmente insubmisso da vivência. Passam-nos os problemas, o que não nos passa é essa coisa de ser problemático. E este o terceiro momento nesta dialéctica viva do pensar vivencial, tipicamente vergiliano, de uma problemática humana para a qual não há solução a que se chegue, que para isso seria necessário o momento superativo da *síntese*. Vergílio pensa

³⁰⁵ «O problema do destino do homem e do mistério que o envolve é insolúvel. Mas o que mais seduz o homem não é o que tem solução, mas justamente o que a não tem. E no entanto, uma das formas de resolvermos o que a não tem é justamente *gastá-lo*.» (EI₅,80).

o homem a partir do dilaceramento radical que o constitui e que resulta, como vimos, da distância infinita entre o anúncio divino de uma imortalidade que no milagre de ser homem se envolve e a brutal realidade de «ser-para-a-morte» em que se experimenta. Vergílio Ferreira pensa o homem a partir do abalo aparicional em que se vê a si próprio na sua condição paradoxal de promessa e fracasso, de divindade e morte, e «aguenta-se» nesse pensar porque o que realmente o alimenta é o desejo constitutivo de a si próprio se fixar no ilimitado, isto é, o homem vergiliano equilibra-se no movimento para o impossível de si, porque «o homem é um ser de horizontes» (*EI*₁,107), em mais uma alusão a Heidegger e numa acentuação, uma vez mais também, de que o que constitui realmente o homem é a fome e não o alimento³⁰⁶, porque «o impossível é a medida do homem e da sua vocação» (*P*,677).

2 – Materialismo metafísico

Vergílio Ferreira tem, como se sabe, uma única âncora, à qual se agarra desesperadamente e absolutamente: essa «maravilha de se estar vivo». (*EI*₄,71). E é a partir da vida e da sua manifestação que, numa espécie de círculo auto-recursivo, um critério do humano inequivocamente se determina. Não é, porém, o facto raso e

³⁰⁶ «É na própria procura, insatisfação perene, que se gera o impulso para o mais que nunca é» (*EI*₁,153). De notar que, apesar de Vergílio Ferreira discordar no essencial das antropologias clássicas que concebem o homem como um *fieri* em ordem a uma auto-realização que não sendo plena é efectiva, com elas coincide porém num ponto significativo : no carácter dinâmico do ser humano. Por exemplo, Emerich Coreth, *Was ist der Mensch?*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1973, p.183 afirma : «Isso indica-nos que a «essência», entendida ainda constitutivamente, é uma estranha realidade fluente. Não podemos considerá-la apenas de modo *estático*, mas é preciso entendê-la *dinamicamente*». Sobre a vectorialidade do homem cf. *NN*, 62, *EI*₁, 14, 107, 131 e *P*,677.

objectivo de estar vivo, isso simplesmente, que pode convir suficientemente a um tal critério específico do humano. Aí, a razão toda por que aceitamos as moscas e, na medida em que ser é de algum modo viver, as próprias pedras. E depois há o cão e o cavalo que se realizam na obediência opaca e cega aos instintos de que se lhes faz o próprio sangue. Os animais vivem e sabem, pelo instinto, viver a vida que, na sua condição de animal, lhes coube. Mas é no que o separa do animal que o homem se instala na sua humanidade³⁰⁷ e não naquilo que pelas tripas os une. Isso seria absolutizar os valores ligados estritamente ao corpo e a uma vida que se *tem* e não uma vida que se *é*. Seria situar-nos nos limites acanhados de um *materialismo*³⁰⁸ *axiológico* em que tudo se confinaria ao critério exclusivo de prolongar ao máximo a existência, numa pura manifestação de «psicologia animal», conforme o reconhece explicitamente o nosso autor³⁰⁹. Tudo aqui ao já conhecido nível da «urgência», que são os problemas que respeitam à mera «realização do homem como ser vivo». Um *materialismo ético* ou *axiológico*, como lhe chama Joseph Gevaert³¹⁰, é pretender fazer do homem um banco de urgência na resposta imediata

³⁰⁷ «(...) é pelo que o separa do animal que o homem pode reivindicar o que o sublima como homem. Somos quem somos e é preciso clamá-lo bem alto -, desde as tripas, desde as fezes; mas não só as fezes as tripas que nos distinguem no mundo» (EI₄,27).

³⁰⁸ Sobre as várias acepções que o termo materialismo pode assumir, cf. A.Dondayne, *L'existence de Dieu et le matérialisme contemporain*, em J. De Bivort de la Saudée (ed.), *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Paris, 1957⁴, pp.3-5; A.Lalande, *Vocabulaire*, pp.591-600; Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt, 1963, pp.16-19.

³⁰⁹ «Os actos habituais da vida humana, como o comer, o dormir ou quaisquer outros da fisiologia, são comuns ao homem e ao animal; mas sem esquecer, obviamente, e assumindo, pelo contrário, o que é da sua natureza, é pelo que o separa do animal que o homem pode reivindicar o que o sublima como homem» (EI₄, 27). E mais adiante, na pág.86 : «A fome de um homem e a de um cão são iguais como carência física. Onde elas divergem é exactamente onde o homem começa e se separa do animal – ou seja, naquilo que como homem o dignifica e não pode dignificar o cão». E em P,330 : «Ser progressista é ser verdadeiramente um homem. E ser um homem verdadeiro é ser forte, comer bem, digerir bem, fornicar bem.

- De quem é essa opinião ?
- Minha, naturalmente.
- Julguei que fosse a de um cavalo».

³¹⁰ Joseph Gevaert, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elle Di Ci, Torino-Leumann, 1974, p.120.

à aflição concreta com o objectivo único de garantir essa espécie de grau zero ontológico, a manutenção do ser vivo. Ora é para lá disso, é depois de resolvido esse grau neutro da pura sobrevivência que os problemas verdadeiramente «importantes» começam. Ou seja, é depois da realização dos actos humanos, problemas obviamente importantes, que verdadeiramente nasce o homem-problema. E não é no plano psicológico que, uma vez mais se repete, Vergílio se situa – esse campo é-lhe estranho do ponto de vista da sua tematização. Quando o autor diz que é *depois* que os problemas importantes começam, não é a uma qualquer «pirâmide motivacional» à maneira de Abraham Maslow que se refere – não é só com a barriga cheia que temos homem, que é até com ela vazia que melhor se pode demonstrar o que de decisivo nos separa do animal: «Mas ser homem simplesmente é muito trabalhoso. E o mais cómodo é ser suíno...» (E,15).

Bem mais lá dentro que o estômago, o grande destinatário de todas as militâncias da «urgência», há uma zona de nós em que nos *aceitamos* no ser que somos e é só lá, nessa zona inalienável e misteriosa do nosso *equilíbrio interior*, que a exigência de ser homem se nos dá na evidência sanguínea de um *porque sim*. É na vida que isso se nos dá, que nada há que fora dela nos seja dado (o tempo da ilusão já lá vai!), mas dá-se-nos na radical exigência de um excesso de vida. Tanto, que não é homem bastante quem desse excesso se não fizer. Um excesso vital. Não admira, por isso, que Vergílio Ferreira se declare *materialista*³¹¹. Não é um materialista qualquer, porém.

³¹¹ « E no entanto... eu sou materialista – até que pelo menos alguma alma caridosa me invente outra designação para o modo como entendo tudo isto. Porque o homem e o mundo têm o princípio e o fim em si mesmos e é numa dimensão ‘natural’ que tudo aí acontece. Simplemente, nada do que de facto acontece eu recuso, ao contrário do clássico materialista» (EI₄, 93). E mais adiante na pág. 193 : «Mas tudo quanto acontece no domínio físico ou psíquico, tudo quanto é da realidade externa ou interna pertence a um mundo único que em si tem o seu começo e o seu fim. A este dado basilar eu ligo o

Nada, mas nada mesmo, do que acontece fora ou dentro do homem, quer seja do domínio físico quer seja do domínio psíquico, nada disso ele rejeita ou recusa. É claro que se reserva a si o critério último de tudo isso aceitar – e esse é o de que «a matéria é a matriz última de toda a realidade»³¹². E é por isso que ele se confessa materialista, que, de contrário, ter-se-ia poupado a tão dúbio epíteto. Que o homem é dramaticamente mais nobre que os demais seres na vida que lhe coube? Que o homem é excessivo para si próprio, mas só assim é como ele se faz homem (cf. *EI*₁,13)? Sem dúvida, mas é «numa dimensão natural» que tudo isso se dá e é em referência à matéria que é e a que se resume toda a realidade, que tudo acontece. E assim não absolutiza Vergílio o critério materialista por oposição a um outro, o espiritualista, mas simplesmente para ele aquele é o único critério em absoluto.

Daí que o homem, no seu fascinado esbracejar pelo ilimitado, sempre na demanda de um horizonte que para lá *deste* se lhe perfila, sempre no vislumbrar penumbrático do seu «impossível»³¹³, ele tem de organizar-se a partir do horizonte imediato da sua radicação mundana³¹⁴, e aí o prisma a partir do qual ele se constitui no absoluto da sua vivência. E recuando até esse bastião fundacional é como o «eu» resiste à redução fenomenológica³¹⁵ e absorve na sua estrutura o teor transcendente da pura subjectividade, tal

meu materialismo». E em *PS*,248 «Sómente o absoluto existe no absoluto da tua vida – Realiza-a nos limites do teu trajecto visível. Treva e irrealidade o resto e é só.»

³¹² Joseph Gevaert, *op.cit.*, p.121.

³¹³-Sobre esta questão de «estrutura vectorial da vida» cf., por exemplo, Julian Marias, *Antropologia Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp 86-91.

³¹⁴ 16 «Mas se o homem é um ser de horizontes, como nos frisa um Heidegger, é acima de tudo, para a realidade imediata, um ser de *um horizonte*. Sabemos que para lá do horizonte mais distante há outros ainda e indefinidamente à nossa espera. Mas *sem que isso devamos esquecer*, é *esse* que para cada passo nos tem de organizar a vida» (*EI*₁,107). Julian Marias, *op.cit.*, pp.112-119 fala de «instalação corpórea».

³¹⁵ «Não se equivoca a fenomenologia ao insistir no facto de que o mundo real e concreto do homem é o mundo ao qual pertence constitutivamente a relação com o homem» (J.Gevaert, *op.cit.*, p.119).

como no-lo diz Heidegger em *Sein und Zeit*³¹⁶. Existir é estremecer, é agitar-se, é inquietar-se porque essa existência só se apreende no tempo que a torna vivível. No existir implica-se também uma «inadequação radical de ‘estar-no-mundo’»³¹⁷. Trata-se de uma tangencialidade esquiva, de uma incoincidência radical e invencível do homem consigo mesmo e do centro descentrado de si com tudo aquilo em que ele próprio se concentra.

Desperto, pela consciência da liberdade, daquela sonolência entediante e «pastosa» da «náusea» que resultava de tanto ser sem justificação para tanto, o homem eleva-se agora àquele estado de «angústia» em que «o espanto ou alarme ou inquietação» que dele se apodera é o sinal vivo daquela inadequação radical entre a experiência de um ser sitiado pela constitutividade das «suas circunstâncias» e uma invencível tentação de um porto absoluto em que em definitivo possa descansar. Mas, fora dessa dimensão instalacional, nada nos espera, a não ser o «vazio». E, assim, o mundo físico em que somos passa a ser tudo o que somos, numa contracção da sua objectualidade até ao reduto, subtil mas absoluto, do «eu», a ponto de aí se unificar toda a realidade, que é toda só aquela em que nos somos inteiramente. E eis-nos no círculo fenomenológico de um mundo que se *anima* naquele ápice, no limiar do tempo em que um «eu» se auto-constitui nesse mundo que, porém, mundo não seria se não houvesse esse «eu» que o constituísse. E, assim, também o círculo de um materialismo, metafísico porque tudo converge para o que nele, o homem, aponta para lá dele. Por isso se faz o

³¹⁶ E em *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, 1949, pág.34, diz Heidegger textualmente : «Se para o ente, que nós próprios sempre fomos e que compreendemos como «estar-aí», escolhermos o termo «sujeito», então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura fundamental da subjectividade.»

³¹⁷ J.L.Gavilanes Laso, *op.cit.*, pp 80-81.

homem vergiliano de uma pura *interrogação* que é o modo de interrogar sem resposta nenhuma que se espere, porque não há solução para a distância infinita e mortal entre a eternidade do «ser» e o tempo que transcorre nisso de sê-lo, que é como deixamos inexoravelmente de ser.

Por tudo isto, ao materialista metafísico, que Vergílio confessou ser, corresponde, do ponto de vista artístico, um *escritor metafísico*, reunindo em si, de forma singular, os exemplos de Dostoievski³¹⁸ que à literatura a tornou metafísica e de Kierkegaard que da metafísica fez também literatura³¹⁹.

2.1 - «Homem fundamental»

Se ao critério fenomenológico de uma «instalação corpórea» e ao absoluto do seu vínculo fundacional nos ativermos que margem para um arquétipo de homem que ao sê-lo em concreto pudesse inspirar e presidir? Se o homem se constitui e «organiza a sua vida» a partir de uma complexidade prismática de um «mundo» que como tal o constitui, como procurar nas estrelas um paradigma do humano? Assim, cremos, se pôs a Vergílio a questão sobre a «natureza humana». É verdade que ele fala da «obscuridade de nós, das nossas ignoradas raízes» (*EI*₁,138), mas julgamos querer comprometer nisso não o absoluto da nossa radicação no mundo, mas, tão-só, a relatividade complexa de como nele nos radicamos. Que o horizonte imediato desta nossa radicação fundacional seja o eco complexo de vozes que de outros horizontes antecedentes lhe chegam, nada mais *natural*, que é aí só onde o homem se faz. Mas que um arquétipo transcendente pudesse constituir como que um modelo *eidético* do

³¹⁸ Daí a admiração (e amor) de Vergílio Ferreira por Dostoievski : «Considero Dostoievski o maior romancista de sempre, quase diria o romancista absoluto» (*EI*₅, 80).

³¹⁹-CF. E. Sábato, *El escritor y sus fantasmas*, Aguilar, Buenos Aires, 1971, p.78, *apud* J.L. Gavilanes Laso, *op.cit*, p.83.

humano, não de todo. Há restos de humanidade por aí, como se de um sedimento histórico se tratasse. E é desse misterioso monturo que afloram as raízes do concreto de nós e não de um absoluto humano escrito nas estrelas. Não há uma *natureza* que se nos dê, mas, antes, somos nós que nos damos à tarefa de fazermo-nos na naturalidade de nós. E isso tudo no reduto transcendente da pura subjectividade do «eu» cujo estremecimento existencial cada um reconhece no íntimo de si como eco de um «nós» em que esse «eu» se reconhece. Não é pois uma *natureza* que nos irmana mas uma *condição* em que essa irmandade se faz da solidão invencível que cada um sabe ser-se³²⁰. Não é, pois, um qualquer bilhete de identidade transcendente que nos promove a dignidade, mas simplesmente essa condição de nos vermos, no irredutível de nós, sermos muito mais do que um simples ser vivo, como o atesta, para nosso incomensurável orgulho de homens, «uma sanita numa retrete» (SS, 152). E é aí, como dissemos já, nesse oráculo íntimo do *equilíbrio interior*, em que a evidência de nós se nos faz pesada como o mundo, que cada um se faz *pessoa*³²¹. É na transcendência da nossa própria subjectividade que se estrutura o todo que somos e tudo quanto somos. Não *há* do homem um fundamento transcendente, mas há a transcendência do fundamento que ele próprio é. Donde poderia, de resto, vir aquele fundamento que ao homem assim fundamentasse? Donde partiria ele? De lado nenhum, a não ser do fundamento de que em nós se fundamenta a decisiva razão de sermos. E fundamenta-se-nos isso lá no fundo do nosso «equilíbrio interno», essa zona categórica do *porque sim*, como não podendo ser *outro* o fundamento.

³²⁰ «A unicidade de cada um revela-se no que é único para todos: o absoluto da sua presença, a sua irredutibilidade, mas aí mesmo estabelece uma comunidade disso que é único (...)» (EI₁, 212).

³²¹ «Ora na zona fundamental reside o próprio ser-se homem, a original realidade da pessoa que nos habita» (EI₁, 161); cf. ainda EI₃, 174 e CC₁, 61 (13-Dez-Sábado).

O sujeito não existe aquém das coisas por que possa tornar-se tal. É da sua qualidade radical de sujeito sê-lo na redondeza de si, *ser* sujeito *simplesmente* «na e como transcendência». Ao homem que se consuma na transcendência do sujeito não há maneira de referi-lo a uma *anterioridade ontológica* de que se subsumisse a sua individualidade. Não é um *antes* que justifica o homem vergiliano mas um *depois*, que é vendo-se já sendo que nele se desencadeia a interrogação realizativa – e é aí que o homem começa e se constitui na sua verdadeira vocação. A fundamentalidade do homem vergiliano é no fundamento que somos que se funda. Dito de um outro modo: não é o fundamento de ser homem, mas é o ser-(se) homem que é o fundamento. Não há, portanto, uma *ideia* de homem que, no mais puro sentido platónico, *realizasse* uma «natureza humana» de que cada homem fosse manifestação fenoménica no tempo e no espaço. Vergílio Ferreira não aceita uma «simplicidade» esquemática do humano, uma espécie de paradigma adâmico, um homem-pai³²². Não a promessa redentora de uma *natureza* que triunfará, mas a certeza angustiada da *condição* em que um destino de «vazio» nos irmana³²³.

3 – O «sagrado» e o «religioso»

³²²-Anotemos de Vergílio Ferreira esta sintomática passagem em referência a uma mulher que muito admirou : «Irene Lisboa parece admitir que há um homem fundamental (não por ser uma «natureza» em cada ser humano. E que portanto a «simplicidade» só pode sê-lo nos pretextos».E mais adiante: «Há um denominador comum para a vida que é o ser Vida, como o há para os homens, que é o de *serem humanos* (...) Ora nada na vida é esquemático» (*EI*₁, 253-254).

³²³ « Não é por causa dos outros que somos o que somos : é sempre por causa de nós» (*AN*,165) E em *EI*₃, 234: « (...) é absurdo, num sentido de raízes, o conceito de mônada humana (...)».

É naquele *depois* fulgurante da auto-consciência instaladora no ser que se é, que o homem se inventa na rigorosa contemporaneidade de si próprio. Porque é aí que o homem se investe em pleno da divindade, vibrando, atônito, sob o peso incrível disso de ser homem. O peso de Deus, que é o peso que tem a liberdade³²⁴, e é neste peso de toda a injustificabilidade de uma grandeza assim que o homem assume a sua maravilhosa condição – ele é deus, sem Deus, que «os deuses não são divinos». O homem só é homem à sua medida passando além daquilo por que se mede, nomeadamente do seu corpo. É mortal esse corpo, sem dúvida, mas só querendo transcendê-lo é que o homem será homem à sua medida, que só como imortal ele se sente homem (cf. *NN*, 168) ou, melhor, ele é imortal no acto de sentir-se homem³²⁵. E assim a divindade, como única qualidade que convém ao homem, enquanto encarnação da mais bela notícia da vida. E manter-se aí é manter-se no domínio primicial do «sagrado», lá onde o homem estremece de frêmito de si, lá onde o mandato genésico da fidelidade à vida se lhe impõe em toda a sua exuberância. Aí a zona do espanto e do puro *interrogar*, onde o homem se equilibra não com o que encontra, mas com o acto mesmo de procurar, que só na busca de si o homem se encontra sendo verdadeiramente homem. Daqui a flagrante oposição entre o «sagrado», como domínio da indeterminabilidade constitutiva do *interrogar*, do suspiro inquieto da alma, da vibração originária e originante do ser e o «religioso», enquanto momento espúrio de uma «positividade do sagrado»³²⁶, em que o indeterminado que

³²⁴ «Sou livre, sou grande, tenho em mim um poder imenso. Imenso como Deus» (*Ap*, 211).

³²⁵ «Jamais sairás do teu corpo, ó homem mortal. Mas, só querendo transcendê-lo, tu és homem à tua medida» (*IC*, 187).

³²⁶ «A religião é assim a positividade do sagrado, determinando em pergunta o indeterminado da interrogação» (*IC*, 235). E em *Cfi*, 107 : «Que importa que as religiões morram, se o mistério permanece?».

ao homem determina na sua procura incessante se lhe oferece em resposta determinada e terminada. Ao *fieri* inquieto, constitutivo da dimensão sagrada do homem, Vergílio opõe o *factum* com que a «religião» lhe sossega aquela inquietação³²⁷. À religião censura-lhe o seu absolutismo sistémico e o que de desumanizante vê no seu pendor reificante. No «sagrado» é onde a vida se manifesta em toda a sua violência *poiética*, enquanto que na «religião» é onde aquela se nos amolece e adormece. Se o «sagrado» *detém* o homem na vida, no que ela tem de autêntico e transbordante, a «religião» *entretém-no*, distraíndo-o dela³²⁸.

O sagrado traduz em Vergílio Ferreira a dimensão *auto-poiética* do homem, a tarefa épica e irrenunciável de a si se fazer em tudo o que faz, naquele seu desígnio fundamental de se instituir em divindade no círculo liso da pura inventabilidade de si. O sagrado é a voz do *diamon*, essa voz que nos põe o sangue em bulício e nos lança numa espécie de aventura *demiúrgica* de a tudo integrar no rasto sinfónico da própria vida. É aí, nesse recôndito secreto da alma, que o *acorde*, que é simultaneamente um *acordo* e um *acordar*, vibra e desencadeia o processo generativo de uma obra de arte, que é para Vergílio a expressão da vida por excelência. Daí que não seja do domínio positivo e sistémico da religião o «sagrado», mas, bem mais a montante dela, da «zona das origens», do domínio da arte³²⁹, porque, como diz Vergílio no seu diário, «o sagrado

³²⁷ «A religião é o sofá em que se repousa da inquietação» CCI (ns), 67, 14 Abril 1989.

³²⁸ «a religião só já salva *da vida*, mas não *da morte*» (AN, 232).

³²⁹ «Porque a vibração do sagrado, que é a essência da religião, é de si uma vibração artística. Porque ela permanece mesmo fora da dimensão religiosa» (IC,189).E em CFi,161: «-E assim a arte redescobriu a religião.

-Não a 'religião': a face do sagrado, essa que a própria religião já não conhece. Não *um* aposento dos deuses: a memória da sua sombra».

E em E,366 : «Mas o sagrado continua. Ele é o que anuncia e o que sobra de uma religião. Como em certos casos de diabetes, a sede que continua depois de se beberem jarros de água».

interroga, a religião adianta-se para responder» (CC₁ (ns),67). Naquele mora a inquietação, nesta o soporífero com que o «director espiritual» nos adormece.

Aparentemente, porém, incorre Vergílio no que poderia considerar --se uma contradição a respeito da natureza do «sagrado», já que a este considera «a essência da religião» (IC, 189) e alguns anos mais tarde no seu diário (CC₁(ns) –14 Abril 1989) afirma que «o sagrado não existe na religião, mas na arte». É contudo, cremos, só aparente essa contradição. E, a esse título, conviria porventura anotar a distinção, que em Vergílio não é particularmente nítida, entre religião enquanto dimensão do humano e religião enquanto sistema. Distinção entre o que no homem se faz sentir de necessidade de Deus, «nostalgia da unidade», ou «fome do absoluto» e o sistema de crença que a esse Deus reduz a «ídolo de altar». Dir-se-á que o que Vergílio privilegia no seu libelo não é a religião, enquanto manifestação do humano, mas a religião enquanto «essencialização» disso. E eis-nos no ponto em que o nó-górdio se nos desfaz: a oposição entre «sagrado» e «religião» não é uma oposição entre o «sagrado» e a «dimensão religiosa» do homem, mas entre «sagrado» e o que de sagrado se essencializa e petrifica num sistema.

Mas será que em Vergílio Ferreira os conceitos de «sagrado» e «religioso» coincidem no seu significado? Decerto que não, se ao de «religião» lhe anotarmos o significado clássico de *re-ligare*, isto é, se ao conceito de religioso o fundamentar uma referência à Transcendência, dimensão liminarmente recusada pelo sistema vergiliano. Dir-se-á que coexistem em Vergílio três níveis de abordagem, sendo que um primeiro diz respeito ao conceito de «sagrado», enquanto vibração *poiética*, «vibração artística», em que se implica o desígnio auto-realizativo de uma divindade humana na imanência de uma

estrutura apriórica da existência, um segundo, o conceito de «religião» enquanto expressão de uma fome metafísica de realização de nós no que além de nós se nos dê, já num *desvio antropológico* para uma Transcendência; e um terceiro, em que o conceito de «religião» cujas formas «se abeiram de uma consolidação positivista» (EI₁,179) se confunde, em última análise, com o conceito de «igreja», no que este denuncia de sistematização e de rigidez institucional e doutrinária. E, como diz Vergílio, «o fanatismo só imita a grandeza na *irreducibilidade*» (AN,21)³³⁰. Em suma, diríamos que o «sagrado» em Vergílio não está no que ao homem, fora, se lhe faz sagrado, naquele clássico registo sociológico de Durkheim, mas no próprio homem enquanto sede fundacional de toda a sacralidade³³¹, uma sede que abusivamente fora «invadid(a) pelos deuses». E a essa usurpação do que é o poder *poiético* e criacional do próprio homem pelos deuses que «não são divinos», mantendo-se embora a matriz do «sagrado», corresponde a «religião», enquanto desvio antropológico e em que o poder divino que o constitui é alienado em Deus a quem, por desistência, o homem incumbiu da árdua tarefa de criar o mundo³³². O «sagrado» constitui-se em Vergílio naquela indeterminação ansiosa de um algo que, sendo mais que nós, se nos cola ao sangue como um pressentimento e nos sacode no alvoroço «da pura interrogação», enquanto que o «religioso» se nos dá já numa objectivação de «um Deus com nome» que àquela *interrogação* visa *responder*³³³. Ao

³³⁰ «Esgotara-se o seu tempo, Adriano pensava, por isso chegara à indiferença pelas doutrinas 'em si'» (Ibidem).

³³¹ «A sacralidade está no *que suspeitamos* de mistério nas coisas, na força original de tudo o que espera o nosso olhar limpo, a nossa atenção humilde, *a divindade que está em nós*» (P, 455 subl.nossos).

³³² «O mais profundo duma palavra é o que há nela de sagrado. Deus tê-la-á dessacralizado quando com ela criou o mundo. Mas nós sacralizamo-la de novo quando o recriamos com ela» (P, 432).

³³³ «E no entanto, embora o Deus-Universo seja um logro e o Deus-Pessoa tenha morrido, o rasto da sua memória é uma intocável presença e uma fascinante presença no mundo: para aquém do religioso que um Deus com nome centralize há a irrespirável atmosfera do sagrado que é o halo da pura interrogação» (EI₂, 204); cf. ainda EI₂, 241.

«religioso» vê-o Vergílio numa perspectiva *essencialista*³³⁴, anotando que com a entitização do objecto da religiosidade se degrada em coisa o que coisa nenhuma pode substituir: esse sentimento augural «que nos põe em contacto com não sei quê» (Pascal), essa estranha sensação sequiosa de ter cada vez mais sede³³⁵. O homem tem sede do Absoluto, mas se a esse Absoluto O determinamos em «Deus» a Quem nos confiemos desabsolutizamos o que radicalmente nos constitui como homens – o facto invencível de termos sede e não que haja Quem no-la possa matar. Se o «sagrado» é *a instância do humano*, a «religião» é *uma instituição dos homens*.

4 – O absoluto corpóreo

A concepção vergiliana de *corpo* é claramente tributária da que em *Phénoménologie de la Perception* nos oferece Merleau-Ponty. É só como *corpo vivido*, um corpo atrás do qual *alguém* viva (cf. EP,194) que ele se investe da grandeza que o homem é, pois que é infinita a distância que vai de um corpo como «nó de significações vivas»³³⁶ e essa *coisa* de um corpo a apodrecer, transformado em puro lixo a remover quanto antes³³⁷. A objectualidade instrumentalista de um corpo que se tem dissolve-se na subjectividade do corpo que se é: «Estes braços e estas pernas são eu! Eu é que sou o meu corpo» (EP,217). E isto

³³⁴ Recorde-se que a fenomenologia toma as essências não como objecto mas apenas como meio. É necessário passar por elas mas é na estreiteza da facticidade existencial que importa instalarmo-nos.

³³⁵ Em *NN*, 299, Vergílio declara que a teoria do homem é a teoria da sede : «O homem é um alcoólico, é uma maneira de ser Deus (...)».

³³⁶ M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie ...*, p.177.

³³⁷ «E chocou-me ainda a desproporção brutal entre um ser *consciente*, com ideias, problemas, e a *desgraça* de um corpo aberto, com as tripas de fora» (CF.i, 115).

porque um corpo, que como um «eu» único se vive, não pode nunca ser um «instrumento», mas, mais radicalmente, «um modo subjectivo» de esse «eu» sermos, um modo de nos reconhecermos naquilo que somos³³⁸. O corpo não é bem o lugar de sermos, como se a ele se acoplasse a *hipóstase* do espírito, senão que o corpo é, antes, o *todo* que somos e é também tudo quanto somos, «Porque Deus está a mais na verdade de um corpo» (AB, 225). O corpo, como pólo vivo de significação, é uma espécie de complexo holográfico de tudo quanto *nos* constitui no mundo e de tudo desse mundo que *em nós* constituímos – um «eu» corpóreo, que não há outra maneira de sê-lo, é também um «microcosmos». E não tanto como síntese miniatural da pluralidade ôntica do universo, como sobretudo como condição subjectiva da própria *existência* de tudo o que, tendo «a potência nula de apenas ser» (PS,159), precisa de uma consciência que dê sentido ao ser que isso tudo é³³⁹. Porque o corpo, na sua identificabilidade objectiva e classificativa, sublima-se no mistério do homem que o mesmo é, esse «meu corpo distinto e classificável onde todo o milagre aconteceu» (IC,15). Nele tudo o que é do homem e nele o homem todo, que nada mais há que o corpo que cada um de nós é. Ser corpo é ser-se no absoluto do que se tem que ser: «o homem começa e acaba no seu corpo» (AB, 155)³⁴⁰. E não que seja tudo nele o homem, mas ele é todo em cada parte do corpo que é, a ponto de a uma eventual amputação de um membro, por exemplo, sobreviver o «fantasma» da presença do «eu» que ao membro amputado

³³⁸ «Cortar as mãos a um homem só hoje sabemos definitivamente que não é privá-lo desse «instrumento», até porque o corpo não é um «instrumento» (EI,89); cf. também IC,175.

³³⁹ «Como é bom dizer jovem. Dizer perfeição. Dizer Terra, astros e deuses. *E estar tudo no teu corpo*». (NT,116 – sub.nosso).

E significativamente em CF,31: «Somos a carne e a presença do todo que nos cerca».

³⁴⁰ «-Que há mais do que o meu corpo? (...) – O Absoluto, eh...Admitamo-lo. É uma mania, uma doença moderna» (AB,158).

qualificara como um *todo*³⁴¹. Tudo bem dentro de uma concepção *gestáltica* do espírito humano e do corpo que se é como uma totalidade unitária, porque «é porque somos unos e somos o nosso corpo, que o nosso corpo é uno» (IC,257) e «Quando amamos ou sofremos, estamos todos unificados nesse sofrimento ou amor. O homem está todo em tudo como o Deus panteísta» (*Ibidem*). Nada, pois, daquele dualismo hipostático *corpo-espírito*, porque «o meu corpo é o meu espírito». Não um espírito que, enquanto tal, no corpo se insira, porque, desse modo, o «eu» que ao corpo totaliza não seria a instância apriorica e fundacional da existência, mas uma consequência daquele. O «eu», que como corpo se exprime, não é um epifenómeno de uma *realidade espiritual* a que o todo humano haja de reduzir-se, mas é a plena espiritualidade que à plenitude corpórea da vida inere. Não é plenamente corpóreo, no que isso tem de «andar levantado», quem só para o corpo viver, que é o modo como a esse corpo divinizado pelo milagre de um «eu» se degrada e como nisso se degrada o homem que nele se anula³⁴². Viver «colado ao corpo», num registo de opacidade consciencial, é anular a transparência, a «visibilidade» de um corpo a cuja natureza pertence uma luminosidade que o insinua sempre para lá de si mesmo. É da terra que lhe vêm as raízes («eu te baptizo em nome da Terra») mas é para o alto que o corpo humano tem de crescer. O corpo só é humano no intérmino esforço de negar a poeira de que é feito, mesmo sabendo que, depois de ter sido *alguém*, à terra há-de regressar, mas já como corpo de

³⁴¹ «Mão caída para o fundo de um balde. E tão viva. Como uma aparição. Sentia-se a *presença* de todo o corpo junto do braço. E depois *descobria-se* subitamente que o corpo faltava lá.» (CF_i 116).

³⁴² «Tem corpo. Cansado, envelhecido, estropiado. Felizes dos que vivem colados ao seu corpo, porque lhes sentem apenas as dores físicas, como os animais.» (P,339).

ninguém, que já lá não estará *quem* o foi³⁴³. Dir-se-á que o espírito que o corpo é manifesta-se no que neste se aplica a negá-lo. O espírito do corpo é o corpo em transparência de si, num recuo até à questionação da materialidade de si, mas, em absoluto, «o espírito é o corpo em que é», na pura função de sê-lo, porque a luz que o corpo é vêm-lhe da sua iluminação e não do que àquela luz possa ter dado origem³⁴⁴. O espírito é o que é corporeamente mais do que o simplesmente corpo, aquilo a que, com Vergílio, poderíamos chamar o «Transcendente corpóreo». No absoluto da corporeidade radica a invencível tarefa de não nos reduzirmos em absoluto à mera condição corporal, como se à estrutura apriórica desse absoluto corpóreo a afectasse *ab radice* uma espécie de paradoxo constituinte segundo o qual a própria corporeidade fosse a condição absoluta de ao próprio corpo transcendermos incessantemente, como meio de «hominização» que em Vergílio é sinónimo de «espiritualização». Dir-se-ia que é da nossa condição de corporeidade aquilo a que o nosso autor chamou, embora em atmosfera ficcional, «Espírito Carnal» (NT,56)³⁴⁵, como aquilo que, sendo absolutamente de nós, é infinitamente mais do que nós. E, assim, o desígnio espiritualizante que como homens nos distingue realiza-se no absoluto da nossa *carnalidade*, que é o modo de nos sermos em responsabilidade a partir da nossa condição mundana. É como se uma vaga esquizofrenia de base nos afectasse irremediavelmente – vivermo-nos no corpo que somos não pode ser viver só

³⁴³ «E você definiu um corpo sem o saber. Uma coisa que tende para a terra e se apoia aí para levantar voo». Ou com um pouco mais de precisão conceptual : «Todo o corpo humano se apoia na terra para dela se evadir e a negar» (IC, 271).

E Merleau-Ponty em *Phenomenologie...*, p.179 : «notre corps (...) c'est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre».

³⁴⁴ «Mas é essa iluminação que me interessa e não o petróleo, que cheira mal.» (P,271).

³⁴⁵ «A maravilha de um corpo é total (...). Mas é-a porque um corpo é maravilhoso precisamente por ser possível transcendê-lo, por ser estrume e sublimação, por ser 'besta' e 'anjo', por negar Deus e sê-lo.» (IC,293).

dele, sob pena de o homem que somos se ver despromovido à condição de animal. Que isso no-lo tenha dito Platão, Aristóteles ou Lucrecio, não admira que para todos eles se pressupunha além do homem uma razão para sê-lo. Admirável é que no puro círculo de uma imanência absoluta de que o corpo é «começo e fim», se invente o homem razões para não ser *só* isso, porque, no nível raso de ser, o homem não o é suficientemente. Daí o milagre vergiliano de uma humanidade fundada no absoluto do corpo e tão para lá dele.

4.1 – Afectividade e erotismo

É pelo corpo e no corpo que tudo nos acontece e é por ele que nos auto-constituimos no confronto com o mundo. É numa radical dimensão de abertura ao mundo que nos investimos de uma coloração afectiva, como se nesse vínculo quiasmático fundacional se implicasse o irreflectido cósmico de uma disponibilidade prévia e radical que a uma tal abertura constituinte impelisse. Uma espécie de disponibilidade da vida à dádiva e ao acolhimento, coetânea de uma originária dimensão da afectividade (cf. *IC*,108), que é, por sua vez, a «dimensão originária de todo o conhecer» (*EI*₃,237). É dessa abertura radical que nos vem esta *sede* e esta *fome* de que somos feitos. É de uma afectividade que nos não basta que é feito o que em nós é o bastante de humano. É nesse défice constitutivo de afecto que nos descentra de nós, nos instala num impossível de nós, que resulta da constituição *erótica* do nosso ser, ou

seja, de uma incessante necessidade de um Absoluto que nos sossegue e nos plenifique.

Trata-se de uma tonicidade erótica radical do ser humano, que, a cavalo no máximo de si, busca para si o máximo com que possa completar-se. E busca-o directamente no céu ou através das coisas do mundo. Ora a esta tonicidade desiderativa, que nos mantém na senda ansiosa do Absoluto, chama-lhe Vergílio o *erotismo* que «é a expressão total do máximo de vitalidade» (AB,159)³⁴⁶. Mas que o erotismo se tenha convertido num mito deve-se à sua condição subsidiária do clima de interdição que forçosamente lhe subjaz. A eroticidade da vida é inerente à condição de homem, mas essa eroticidade constitutiva da própria incompletude humana e da sua correspondente polaridade sexual torna-se caricatural ao mitificar-se num valor em si mesmo. É, porém, profundamente ambíguo o erotismo, uma vez que se alimenta do pecado que a tradição cristã consagrou, ou seja, «o erotismo é um Valor que se sustenta daquilo que combate» (IC,169). Daí que não seja o prazer sexual enquanto tal o que realmente interessa, mas, antes, o que a esse prazer se oferece como resistência. É a distância e o impossível dela que promovem a «força erótica», que é tanto maior quanto mais espaço for deixado à livre circulação da imaginação na construção fantasiosa de situações em que o interdito seja dinamitado. Aliás, para Vergílio, a própria sexualidade «é a zona privilegiada do interdito» (IC,161), porque ao desejo absoluto por que se manifesta se agrega sempre o correlato social da sua relativização. Porque uma coisa é o prazer do sexo enquanto absoluto da «condição animal» e outra é a modulação, o refinamento que a esse prazer obriga a «condição de homem», uma vez que este só começa realmente onde aquele acaba. É o dever absoluto de relativizar o que nele é próprio do animal que também é que

³⁴⁶ «(...) que outra forma mais visível para abordar o Absoluto?» (AB,159)

o constitui de facto na sua verdadeira condição de homem. E assim se estabelece em Vergílio a nítida diferença entre a sexualidade enquanto *absoluto* do instinto e a sensualidade que é o relativo daquele à custa da radical e livre responsabilidade de se ser homem³⁴⁷. A sensualidade, podemos dizê-lo, é um elemento constitutivo e não apendicular da própria estrutura radicalmente afectiva do homem, essa estrutura de abertura, de inacabamento, vectorial portanto. Numa alusão muito pouco do agrado do próprio Vergílio Ferreira, poder-se-ia, de algum modo, fazer corresponder, já no plano segundo de uma psicanálise, a sensualidade e a sexualidade absolutizada ao *eros*, o «princípio de vida», e ao *thanatos*, «o princípio de morte», respectivamente³⁴⁸.

Vergílio Ferreira caracteriza, no prefácio à 2ª edição de *Vagão «J»*, o teor da polaridade homem-mulher ou, por outras palavras, descreve-nos em dois momentos diferenciados de análise (psicológico e social) aquilo a que Julian Marias chama «a condição sexuada» do ser humano³⁴⁹. Esta descrição, há que anotá-lo, só se justifica, porém, como momento já *segundo* e *póstumo* ao «eu» que, na sua pura radicalidade, não é ainda sexualmente qualificável, já que o «eu» se equilibra na estrita dimensão prepredicamental do puro ser, na genuína e originária «iluminação» disso – de ser³⁵⁰. É já *depois*, já na

³⁴⁷ «A sexualidade é um prazer da condição animal, mas a sensualidade é-o da condição do homem.» (IC,163).

³⁴⁸ «Eis porque a morte sela os amantes absolutos que intentam violar os limites humanos» IC,178. E em *CF.i*, 147-148: «Assim a aliança dos dois seria a aliança de um crime contra que verdade da vida? – aliança que une e que separa como a morte.»

³⁴⁹ Cf. Julián Marias, *op.cit.* pp.120-127.

³⁵⁰ «Mas quem «eu»? É uma evidência sem género, sem sexo (...) Como um «tu»! Porque, repara : um «tu» comparticipa ainda de um «eu», está ainda perto dele; Um homem diz «eu», diz «eu» uma mulher e a ambos dizemos «tu». Porque ao dizermo-lo abordamos a iluminação onde não há sexo, nem género, nem idade, nem «psicologia» : *o sexo vem depois, quando se chega à rua*. «Eu sou alto» ou «eu sou bela» sim. Mas «eu» sou «eu» apenas, «tu» és «tu» apenas. Só o «ele» tem género, *porque o «ele» está longe, é já do*

dimensão *prática* e realizativa do humano que a «condição sexual» tem significado, que é aí que *lidamos* uns com os outros. E a relação que aí se dá é de uma polaridade *macho-fêmea*, sendo que àquele o qualifica uma natural *actividade (dar)* e a esta uma *passividade* que se realiza numa natural disposição para *receber*. Que a esta sexualidade constitutiva da animalidade que carregamos a absolutize o «libertino» e aí temos a degeneração de uma polaridade natural numa relação «criminoso» de *domínio-humilhação*. A absolutização do sexo, em que a mulher é um objecto apenas de prazer, revela-nos um machismo que equivale ao monopólio por uma das partes do prazer que é *propriedade* das duas. Que seja a mesma absolutização sexual, mas em que o prazer sexual (que «é o prazer do animal») de homem e mulher seja o fim em si mesmo³⁵¹ e eis-nos no domínio da depravação e do deboche, porque «prazer à borla não», (AF,228) que é como fazem os animais³⁵²; mas ao homem cumpre - -lhe, aquém disso tudo, ser. E para o homem ser é ser o homem todo que nesse ser se é. E ser homem é sê-lo em dignidade³⁵³.

5 – História e destino

O primado fenomenológico da Ontologia sobre a Lógica, o conceito de «ser» enquanto «única realidade» em que se subsume tudo o que pensar se possa – eis o que, mais que tudo, afecta de raiz a postura filosófica de Vergílio Ferreira. Não, porém, o Ser, enquanto o Ser de todos os

mundo das coisas...» (EP, 153 – subl.nosso). É uma vez mais o «homem» antes do «indivíduo».

³⁵¹ «(...) é perverso o prazer que se busca por si» (RS, 52).

³⁵² «(...) ó homens degradados em animais» (NT, 79).

³⁵³ «(...) porque há uma invencível lei do homem que é a sua libertação, a sua conquista inexorável de uma cada vez maior dignidade (...)» (AB, 79).

seres, não o Ser na sua superabundância difusiva, mas a pura «positividade sem margens» de *sermos*. Não um Ser sem limites, mas, justamente ao contrário, o sermos nos estritos limites em que nos somos. Não um Ser Transcendente, mas toda a transcendência na «existência» de um «eu» que se absolutiza na pura vivência de si. Porque «o ser é a única realidade pensável» (CF, 66), apesar de o não ser «a própria realidade de estarmos sendo», já que não podemos ser *totalmente* o que somos e sê-lo de fora para isso podermos pensar. É por isso que todo o pensar, toda a lógica predicativa, vem inelutavelmente *depois* do momento vivencialmente *compacto* de sermos. É aquilo que poderíamos considerar a transcendentalização dos estritos limites da imanência da vida pessoal, uma vez que é aí que, em absoluto, tudo acontece: «o destino sou eu» (NT, 189). Esta absolutização antropológica da concretude vivencial do mundo por um «eu» *situado* imediatamente nos interpela acerca do papel da História e do que possa significar falar-se de um destino humano. Este, o do destino, foi certamente o problema que mais obsessivamente ocupou o coração de Vergílio, foi, como ele próprio refere, o seu «problema básico» (MO, 14). E falar do problema do destino é falar do próprio homem, que foi, afinal, a única e permanente obsessão de toda a sua vida. É, aliás, muito fácil desenhar o pensamento antropológico de Vergílio – basta desatar o novelo e desenvolver. Situamo-nos aí, no centro das suas preocupações, e questões como a *História* e o *destino* se nos aclararão como por encanto. A redenção que Vergílio sonha para o homem é que um dia ele possa aceitar-se em plenitude (cf. EI₅, 188), porque, segundo ele, um único problema há verdadeiramente para o homem: o de que possa um dia, nos estritos limites da sua trágica condição, satisfazer-se na evidência de «uma alegria final». Não, pois, um destino teleológico, ou seja, um destino a que estivesse

votada a existência humana, que um destino assim é em si mesmo impossível, uma vez que só o que se pode ser é possível pensar-se. E como pensar um destino para quando se não é já? Só pensando-o desde *aqui*, «do lado de cá», que é quando se é ainda o que destino não tem. Um destino cuja *entitização* se daria, paradoxalmente, à custa do não-ser em que um «eu» se haveria de tornar não é destino que se *veja*, que é só como destino pode haver. Um destino como fim em que o homem, para lá chegar, teria que antes *finar* é contradição insanável, uma vez que não há «eu» nenhum naquilo que já o não é. Que a voz que em nós se soltou naquele momento único da comparência de nós perante nós próprios clame por um destino que possa devolver-nos à paz de uma íntima coincidência com o que intimamente nos excede – é isso justamente o sinal da nossa tragédia. Porque a essa voz que *interroga* não há voz nenhuma que *responda*, que só uma resposta nos poderia resolver este problema. Mas se a nenhum problema há resposta que valha, então não é só um problema que fica sem resposta, mas é o próprio homem a quem nada nem *ninguém* responde, para lá do eco do seu próprio *interrogar*, que é problema. E é essa problematicidade constitutiva do humano que faz do destino não um porto desejado mas *exclusivamente* a pura tensão interrogativa. Não é um destino que há, porque o único destino do homem é não haver *para* ele destino nenhum. O destino gasta-se-lhe na pura função de procurá-lo. Irónico e trágico destino este, o do homem: procurar fora o que só dentro se poderia procurar, caso houvesse. Mas, dentro, só o destino dos limites da estreita condição moritura que é onde destino nenhum pode haver. O destino nem sequer é algo a que se não chegue, que, nesse caso, haveria sempre isso, o facto de se não chegar a algo existente, mas é, mais tragicamente, a humana condição de procurar sem razões nenhuma *para* procurar, a não ser a *razão de* procurar. E aqui a dimensão paradoxal e misteriosa da vectorialidade da própria vida: a

uma resposta-limite que lhe aparecesse haveria de corresponder a própria morte. (CF, 29). E a morte torna a vida o único destino (cf. IDM,47 e EI₄,197).

O destino não é um ponto a que o homem chegue e aí se confirme na sua plenitude humana, mas é, antes, e tão-só, o ponto donde parte, que é onde ele é simplesmente todo, na vivência atónita dos seus limites, e que são os de uma divindade limitada, que reinventa sempre no sem-limites da sua invencível limitabilidade a ilusão fracassada da sua imortalidade. A estrutura radicalmente tensional da vivência humana do destino como condição releva de duas situações que no dia-a-dia concreto se nos dão em flagrante e dilacerante contradição, essa mesma que nos instala solidamente na nossa própria insolvência trágica – o alarme que nos leva a interrogar o impossível na busca de um lugar de paz bem no alto do excesso que nos sacode e empurra, um certo «desígnio de luz», e essa coisa brutal de nos sabermos condenados a um destino do nível do chão, um destino tão prosaico, tão rasteiro³⁵⁴. E é tal o peso que nos puxa para baixo e tão forte a atracção por esse destino de «pó», que à volta de nós tudo conspira contra esse desejo do alto. E, assim, o destino de ser homem no que sê-lo é de ser é quase sempre um destino solitário, feito da «coragem de aguentar a degradação» (CF, 74). Mas um destino que assim se nos dá no puro alarme da «hora que nos coube» e que não é nada que se nos dê, que é o puro interrogar tudo quanto se nos dá, um destino assim, custa muito a «aguentar». E manter a tensão no intérmino movimento daquele interrogar cansa, como quando, depois de uma demorada atenção fixa do olhar, os olhos vacilam e começam a fechar-se-nos para dormir. Se o destino do homem é ele não *ver* destino para lá do que ele *sabe* ser o

³⁵⁴ « (...) porque o princípio e o fim da nossa vida tem o destino do chão» (EI₄,56).

destino da vida, então esta questão do destino está resolvida, porque «o que não tem solução solucionado está». É assim, sem dúvida. Mas só *a posteriori*, ao nível da tematização, porque ao nível humano da vivência, que é o que verdadeiramente interessa, a insolubilidade do destino humano é elemento estruturante da própria vivência dele. Não ter solução essa questão misteriosa do destino é que justamente ao homem seduz, assumindo como seu esse destino de não encontrar solução para este excesso de ser homem³⁵⁵. Destino especificamente humano é pois procurar até que as pernas cedam de cansaço. E aqui, uma vez mais, a importância do conceito vergiliano de *desgaste* como forma natural como ao homem se lhe resolvem os problemas de tanto os objectivar, como a dor que, uma vez descrita e narrada, nos passa a doer menos³⁵⁶.

Nasce-lhe ao homem, naquele instante filtrado de tempo da *aparição*, um alarmado anúncio de plenitude que só poderá confirmar-se dentro dos limites em que uma consciência se sabe destinada à morte, que é a destruição da pessoa que se é. Este o destino paradoxal: o vislumbre de um *tudo* que choca com o «muro opaco da morte», esse nada que é «a desapareição de nós a nós próprios». E para lá do *eu* que eu sou que plenitude pode haver de que não seja eu o sujeito absoluto? Esta a questão vergiliana da tragicidade incontornável do destino humano. Para ele, pois, uma única solução possível – que essa plenitude não venha de fora de nós, mas que sejamos nós a ditar as condições dessa plenitude, que é a forma de a essa plenitude

³⁵⁵ -«O problema do destino do homem e do mistério que o envolve é insolúvel. Mas o que mais seduz o homem não é o que tem solução mas justamente o que a não tem.» (EI₅,80).

³⁵⁶ Cf. EI₅,80. E em EI₂, 17 : «Um problema para a vida resolve-se-nos pela aparição da resposta – como pela aparição se nos revela ele mesmo como problema. E se a pergunta que vem nela não tem resposta, se ela não é bem uma «pergunta» mas uma «interrogação» a que nenhuma resposta responde, a sua solução, se não está no «mito» que *aparece*, está em não tê-la e só o cansaço do interrogar esgota a sua virulência.». E em E,196: «Toda a verdade e todo o erro, se repetidos mil vezes, tendem a converter-se no seu contrário. Apenas pela razão de nos fatigarem.».

a descondicionalizarmos. Como? Incluindo na estrutura transcendental do *eu* subjectivo a aceitabilidade de uma harmonia íntima na estrita *coincidência* com os limites da sua realização imanente. E, deste modo, desde o que agora me *aparece*³⁵⁷ como «a evidência da sombra» e que me *constitui sombriamente*, que é de sombra que é feito o meu olhar, até à verosimilhança social da morte em face da desgraça do meu corpo, tudo eu posso aceitar como a *plenitude* sem margens que coube no milagre de eu ser³⁵⁸. E aqui o destino na sua dimensão pessoal, que é onde o artista cumpre o seu destino ao «colaborar com a vida», aderindo «ao que de real, de inicial, nela se anuncia, sentir nela, absolutamente, ou seja pela plenitude, os sinais da sua original revelação (...) ser artista é esgotar o instante que nos coube» (*MO*,100). É um destino solitário este, como dissemos, já que se realiza na assunção plena de «uma vida a cumprir» na unidade polar de um mundo que lhe coube. E é tão solitário, que um destino colectivo que houvesse ele far-se-ia da comunhão na experiência pessoal do quanto pesa a responsabilidade de ser, mas de que não há donde possa vir-nos ajuda que nos alivie do carrego. E se há uma comunidade de destino não é porque seja comum um destino qualquer, mas por ser comum a todos o não haver destino nenhum, a não ser o de ser cada um na radical solidão de si³⁵⁹. E assim, em rigor, não se pode falar de um destino humano, que o não há fora da «positividade sem margens» da vida concreta de quem no sê-lo é tudo quanto

³⁵⁷ É de notar que para Vergílio a estrutura empírica da nossa subjectividade que na *aparição* se nos impõe não a podemos anular. Ela é constitutiva da nossa própria mundivivência : «mas anular o que se nos dá em vertigem, em flagrante aparição, não é isso da nossa força, como o não é o não ver quando os olhos se nos abrem para a luz.» (*CF*,54).

³⁵⁸ «Cumprir o nosso destino de homens é vivê-lo profundamente. E o que há de mais profundo no homem é no sangue que se conhece» (*MO*,141).

³⁵⁹ «Mas a profunda fraternidade (...) não é uma cadeia de braços, mas uma comunhão do silêncio, uma comunhão do sangue.» (*CF*,16).

tinha que ser, e, por isso, se cumpre nela todo o destino pessoal, no «puro acto da (sua) identidade» (CF,32).

A via transcendental do «eu» em que me vivencio no absoluto de um destino solitário, isto é, nos estritos limites de mim, inclui a vivência da *certeza* de que *assim* o tenham que viver todos os outros no «tu» em que são em perfeita analogia com o «eu» que eu sou. E assim é como uma comunidade de destinos se torna numa verdadeira comunhão de destino, que outra coisa não é estar destinado a cumprir-se nos estritos limites da condição humana, cuja essência mesma é, contudo, e paradoxalmente, não conformar-se com limite nenhum³⁶⁰. Daí a tragédia da morte como destino, que é a própria negação do sem-limites do «homem», ao atravessar-se-lhe como o «muro» definitivo para lá do qual não há mais «homem» que limites possa superar. Daí também que o destino do homem se lhe faça de uma tensão inquieta entre um *dispositivo horizontal* em abertura ao infinito e uma *disposição vertical* de uma irreversível e constante dissolubilidade pela morte. Foi este destino, plúmbeo e caliginoso, o que coube ao absoluto situado do homem actual. Um destino «nocturno», que se cumpre na pura e seca inquietação. Que remédio para tão terrível «desassossego»? Para já nenhum, a não ser o tal, o de não tomar remédio nenhum e «aguentar» esse peso descomunal de ser homem. Mas Vergílio Ferreira sonha com um destino mais *macio* para um futuro em que se conjugue e harmonize o «equilíbrio interior» em que cada um se vive na correspondência espontânea com o que é com a hora que ao homem de então lhe couber viver. Não que se

³⁶⁰ De notar que Vergílio Ferreira, na pegada de Sartre, considera que não há uma «natureza humana» enquanto realidade que se inscrevesse nas leis naturais e a elas se submetesse, mas uma «humana condição» da qual ressalta como característica essencial o contínuo esforço por superar justamente aquelas leis naturais. A uma «natureza humana» de limites opõe Vergílio uma «condição humana» que a limite nenhum se resigna (cf. *EI*₄, 263) e um «homem fundamental» a que corresponde «a original realidade da pessoa que nos habita» (*EI*₁, 161).

E sem esquecer que «a defesa de uma comunidade não implica por força a defesa do ideal de um rebanho» (*EI*₃, 294).

altere o carácter solitário e trágico do destino que *definitivamente* nos coube, mas que esse destino se incorpore numa radical estrutura de *aceitação* no todo do homem de amanhã e, assim, possa este dissolver naquele seu estado de maravilhamento e êxtase de estar vivo a própria perspectiva de morituro e com isso implicar a ameaça nadificante da morte no fantástico milagre da vida. Conseguindo-o, consegue o homem de amanhã estabelecer-se no equilíbrio de si, na *evidência* íntima da vida como «alegria» e celebração. E com a *evidência* íntima de que toda a alegria e toda a festa se justificam no próprio acto de estar vivo, o *de mais* que o homem é ter-lhe-á bastado e com isso se sentirá homem *o bastante*. E, assim, centrado na pura harmonia com a vida e com a morte, reconhecendo a ambas a sua razão, esse homem de amanhã poder-se-á equilibrar entre o tudo de uma e o nada de outra. E, instalado na *evidência*, que é o absoluto da vivência, da vida como «alegria» acabar - -se-lhe-á a razão de *interrogar* e o homem ter-se-á cumprido na evidência fechada de si, no repouso da sua *aceitação*³⁶¹.

Não basta ao homem *saber* que a vida é o «único valor», é preciso que isso lhe seja *evidente* na unidade de si, que é só onde a vida é realmente valor. E a evidência do homem que se é dá-se sempre na incorporação radicante da hora que lhe coube viver. E aí o absoluto do que se é, sem razão para qualquer *laudator temporis acti* que é o modo de não ser-se na plenitude de si. E nessa assunção plena de se ser no puro alarme de interrogar sem parança o tempo

³⁶¹ CF. *MO*, 14, *EI*₁, 177, *EI*₅, 188 e *P*, 473. E em *EI*₄, 71 : « Porque o homem, a vida, a própria força com que os seres se erguem para a luz, são uma razão bastante para o homem encontrar o seu lugar no mundo e a inquietação que nos domina encontrar o seu repouso na própria maravilha de se estar vivo. Então a própria morte se ordenará em função da vida (...) Porque todo o equilíbrio final de um homem está em saber tranquilamente que a morte também tem a sua razão. Ver isso, já não digo sem ansiedade, mas ao menos sem angústia, sem o alarme da interrogação a que se não responde, é a justificação final de toda a cultura.»

caliginoso que lhe coube em sorte é como se realiza o absoluto do homem no absoluto da sua própria história³⁶². Não é um homem *parcial* perspectivado ou facetado, como se a sua realidade histórica se esgotasse num *avatar* do absoluto de uma História Humana sujeita a uma dialéctica que tudo incluísse.

A História não é uma entidade mítica, quantas vezes desincarnada do homem do qual aquela se faz. A mitificação da História como uma entidade transcendente significa que o homem *vê* nela uma indiscutível força ordenativa a que *aceita* estar naturalmente sujeito³⁶³. Nesta concepção da História como instância normativa do acontecer humano se incluem sensibilidades quer do tipo providencialista quer do tipo vitalista. No primeiro caso, as leis que a regem são a expressão da vontade de Deus comprometido na história do homem, enquanto que no segundo, essas leis, à maneira de O. Spengler, reproduzem, ao nível macrocósmico das culturas, o que, ao nível microcósmico, acontece com o organismo vivo que nasce, cresce, atinge o apogeu, entra em «declínio» e morre. Se, num caso, a História é o sinal temporal de uma Transcendência e de uma Teleologia, no outro, a História é a transcendência na imanência da vida e em que a vida pessoal se dissolve, porque aqui é a própria processualidade dialéctica que constitui um valor em si, ganhando a vida realidade justamente na realidade do seu passar, numa espécie de determinismo biológico. Onde, porém, situar a questão vergiliana da História, que é, como vimos já, uma das suas obsessões centrais? Onde para ele o enigma de uma História que é a história do homem e que, a dado

³⁶² Vergílio Ferreira a isto chama cultura que «não é sómente o armazenar de conhecimentos (...) mas é antes a capacidade de *interrogar o nosso tempo*» (EI₁, 210). E em CF.i, 210 considera que a cultura é «um modo especial de ser, de viver, de respirar».

³⁶³ «Mas esclareça-se desde já que eu chamo mito a toda a ideia-força que ordene uma vida, a oriente, se imponha como a evidência, como tudo o que é indiscutível» (EI₁, 176). E em AF, 170 : « Nada começa quando começa mas tem de começar *para haver ordem na vida como nos factos históricos*» (subl.nosso).

passo, parece ser História mesmo sem ele³⁶⁴? Para uma aproximação ao clima aporético em que o pensamento histórico do nosso autor se desenvolve nada melhor que a ajuda desses pedaços da sua perplexidade de que está pontilhado esse seu, já de si enigmático, livro *Pensar*³⁶⁵.

Já vimos que a estrutura da subjectividade é uma estrutura de abertura da qual é elemento constitutivo a interrogação como forma de o homem se constituir no seu mundo. É do que nesse interrogar vai de inquietação e de problematicidade que se faz o *tom*, isto é a qualificação histórica do homem. Daí que a História, que não é mais que o homem na sua abertura ao sentido, deva, também ela, ser concebida como «abertura» e não, como acontece no Estruturalismo, como «fechamento». Ali, a mobilidade, o devir, a fluidez, fruto do estremecimento inquieto do «eu», aqui, a análise arquitectónica do permanente, do que aparentemente se imobilizou.

As questões da sincronidade e da diacronicidade da História entrelaçam-se em Vergílio e é desse entrelaçamento que a vivência da História se lhe dá em enigma. O homem *sabe* que vem de longe, mas é *aqui* que ele se vê: o longe donde vem faz-se-lhe presente no absoluto do momento em que se vê, como se na *aparição* de nós a nós próprios a horizontalidade diacrónica da vida que somos se condensasse na magra verticalidade sincrónica da nossa realidade única, que é, por sua vez, a única que anima o próprio universo. E eis-nos instalados no coração do enigma vergiliano da História. No absoluto humano da História parecem convergir uma voz misteriosa além da radicação mundana do «eu» pessoal, uma espécie de arquétipo, despositivizado do tempo transcursivo, e o «eu»

³⁶⁴ «A História não se sabe. Nos tempos que correm, não se sabe. Ela faz o seu jogo a sério mas não se vê.» (SS,212).

³⁶⁵ Cf. *P*, 36; 98; 132; 149; 199; 256; 382; 469; 549; 605; 636.

presentificado nesta constitutiva mundanidade. Tudo como se a História se fizesse na obscura dinamicidade de dois pólos - um como estrutura transcendente do humano e outro como estrutura subjectiva desse «universal concreto». E o misterioso está precisamente aí – a História ganha velocidade própria e parece na calha de um destino transcendental³⁶⁶, quando, afinal, é no absoluto «da minha presença no mundo» que tudo se dá. Parece haver uma verdade de que o homem não tem mais que «oblíquos sinais» e dela parece fazer-se a História, que não é pouco o que nos espanta o trajecto germinativo duma verdade que como que irrompe do «escuro da noite» para se nos revelar com nitidez meridiana. Donde essa verdade? E aqui, para evitar males maiores, a voz firme de Vergílio a responder: do homem é donde ela vem «Porque toda a verdade do homem é a do seu invisível ou do ignorado de si» (P,256). A história anda que se farta, mas é preciso que primeiro o homem lhe dê à manivela. É uma admirável combinação de *hardware* da História, mas que de nada servirá se o homem o não dotar do indispensável *software*. Não é que, como acontece com Foucault, haja um *a priori* histórico, mas, antes, um *a priori* humano. É o homem que é o «relógio» da História, sem dúvida, mas o estranho é que, para nossa desorientação e perplexidade, a esse relógio faltem «os ponteiros» por que nos possamos regular. E este o estimulante enigma da História. Cada época se *sistematiza* naquilo que a distingue e marca. E o que a distingue e marca é o que de humano aí se investiu. E isso *absolutamente* naquela hora da presença pessoal no mundo. Eis porque, em rigor, tal como acontece ao nível interpessoal, há a *separar* as épocas entre si uma radical *incompreensibilidade*, e isto pela razão de que o sistema

³⁶⁶ « A História. Como é inquietante o seu enigma. Porque somos nós que lhe damos as cartas de jogar. Mas depois é ela que joga sozinha e decide por nós o resultado do jogo.» (P, 636).

que cada época constitui se apoia no «incognoscível da História, ou seja do homem» (P.199). Na História é onde a dialéctica vergiliana *visível/invisível* se torna mais visível, pois não haveria como pensar o invisível senão através do visível que naquele há. E é através do que de visível se nos faz numa época que o *incompreensível* dela se nos pode dar a compreender.

O homem é-o no absoluto da sua hora, mas nisso exactamente é que ele perde a noção das horas, porque a História de que ele é o princípio, naquele seu ritmo próprio, como que se demarca e começa a jogar com ele às escondidas, ou à apanhada. O trabalho nocturno da História no levedar da verdade, como se esta o fosse fora de nós e a ela nos tivéssemos que ajustar, reforça o perigo da sua hipostasiação, como se ela substantivasse o absoluto de uma verdade em si. Ora esta entitização da História é de todo estranha à concepção vergiliana, segundo a qual, como sabemos, «não há uma verdade em si mas em nós» (P, 256). Mas essa verdade que em nós há não é o que dela vemos, mas todo o mistério que somos e que não há meio de vermos.

Nós somos toda a verdade que há, mas a nossa verdade não corresponde ao todo da verdade de sermos. E nisto se dá uma tensão mais entre o essencial de nós, que o é desde a profundidade obscura das nossas raízes até à circunstância concreta de isso sermos «com o que vai sendo conosco». Daí que o enigma não esteja tanto no facto de a História parecer ser, apesar do que somos, mas no facto de ser o que somos nós sem que isso consigamos saber. A História faz-se da realidade do homem mas este, no absoluto da sua presença, está sempre *ausente* de *algo* que àquela realidade dá começo – tudo o que se faz é do homem, mas nem tudo sabe o homem *como* se faz! Contudo, para Vergílio, não importa *de que* nos fazemos, o

que importa é *que* nos fazemos – e a História faz-se do absoluto da nossa presença no mundo, que não há outro modo de sermos. E, assim, não é bem isso – que a História seja enigma – que intriga Vergílio mas que tudo não seja senão o enigma que o próprio homem é. Todos os problemas vergilianos são rigorosamente concêntricos, por isso. Que um génio pareça apanhar uma boleia da História é misterioso, porque revela a presença de uma voz que àquele transcende, mas mais misterioso é que esse mistério se confine ao círculo da pura imanência de um sujeito, que só um «eu» pode *consciencializar* tudo o que de inconsciente o possa inundar (cf. *EI*₃, 303). E aí o homem no «ignorado de si», em que a dimensão do «irreflectido» se reflecte na «positividade sem margens» de ser-se no absoluto da hora que lhe coube.

A História é enigma enquanto instância transpessoal de revelação, a cada hora, do homem que, no absoluto da sua hora, se vê sendo na ignorância do tudo de si que aquela hora constitui³⁶⁷. É enigma porque parece o que não é – e não é instância ultrapessoal – e porque é, afinal, o que não parece: ela é só o que cabe no absoluto de uma vida, que é onde tudo cabe. Deste modo, o enigma da História não é senão o enigma do sentido do próprio homem. E nisto se implicam diferentes concepções de história: ou a tributária da *Aufklärung*, como em Comte ou Hegel, em que a história universal é caminho ou para a Liberdade ou para o Espírito Absoluto, ou, em reacção àquela, a de Herder³⁶⁸ que, num prenúncio do biologismo relativista de Spengler, vê em tudo o que é relativo na vida, desde a infância à velhice, e na história como substantivação de um desígnio divino, as verdadeiras leis da história universal. Sem esquecer a lei

³⁶⁷ «...porque a voz obscura que me fala transcende o passado e o futuro, vibra verticalmente desde as minhas raízes até aos limites do universo, aí onde a lembrança é só pura expectativa despojada do seu contorno, é só pura interrogação. *Nesta hora absoluta*, conheço a vertigem da infinitude, o halo mais distante da minha presença no mundo...» (*CF*, 20).

³⁶⁸ J.G.Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Berlim, 1774.

dos *corsi e ricorsi* de Vico³⁶⁹ em que a história se desenvolveria num ritmo próximo de um «eterno retorno».

Àquelas concepções subjaz, contudo, um conceito ontológico da história, seja entendida como o percurso dialéctico do Espírito Absoluto, seja entendida como um organismo sujeito à sequência vital. Absolutismo e relativismo – mas em ambos os casos é a História que é absoluta ou relativa. Em ambos os casos ela, a história universal, impor-se-ia ao âmbito da vida individual como uma instância explicativa da própria realidade humana e na qual para muito do que nesse âmbito restrito acontece tenderia a encontrar a devida justificação. Uma concepção tendencialmente organicista da história leva a que dela se faça uma leitura monista, segundo a qual há um sentido da História e é integrando-nos nesse sentido que tudo em nós passa a fazer sentido. Este o sentido do nosso destino: integrarmo-nos num *todo* em que o todo que somos se justifique. A desabsolutização da história favorece, pelo contrário, uma leitura pluralista, em que a *situação* de quem lê é mais importante do que aquilo que é lido. Em qualquer dos casos, porém, há sempre algo a ler, ou seja, há sempre um sentido no que acontece na História. Então que sentido o da História? Responde Vergílio: o sentido do homem, que não é sentido nenhum. Ver sentido na História seria trazer o homem, que o é só no íntimo do seu puro espanto, para o «falatório» da «rua». Seria inverter e subverter a própria estrutura fundante da existência pessoal, ao contaminá-la dos sinais exteriores do puro circunstancialismo, seria, enfim, confundir o teor tautológico do que, fora, se nos dá como resposta com a «pura expectativa despojada do seu contorno», ou seja, o puro interrogar sem nada que a isso responda. A História não é o colector do sentido, à maneira

³⁶⁹ J.B.Vico, *Scienza Nuova*, Bari, s/d.

de uma central dos sedimentos de significação humana, porque no momento em que se pensa o que somos ficamos logo *fora* de o sermos - o sentido só o é na pura vivência e o homem vive-se na seca inquietação de um interrogar sem fim. Não que haja *algo a* que interrogar, mas só a pura interrogação, ou seja, há a pura interrogação que como tal e estritamente se aceita, mas não se aceita que *algo* se possa interrogar – nega-se a interrogabilidade, que é o sentido mesmo do interrogar. Não há por isso respostas que se possam ler a título definitivo na História, que uma resposta definitiva é o mito pelo qual nos passaríamos a dispensar do que radicalmente nos investe de humanidade – o interrogar. Não, pois, a História como a árvore imensa de que o homem não seria senão um ramo que, cortado, nada afectaria o destino totalitário e providencialista da árvore³⁷⁰. A História é toda a minha realidade e a minha realidade é toda a História, que não há História fora de mim³⁷¹. E, assim, o sentido que há na História é *só* o de que faz sentido que cada uma de entre a pluralidade das consciências continue à procura dele. E, deste modo, é no absoluto da sua relatividade que faz sentido que nos interpele assim o enigma que a História teima em ser.

A configuração epocal da História, no sentido de que forma um *todo*, resulta do carácter absoluto da subjectividade situada, que interroga sempre pelos motivos que nela são de interrogar. E essa a razão da radical *incompreensibilidade* de uma outra época que não a nossa, já que àquela a havemos sempre de ver não com o que dela tenhamos de facto aprendido, mas do «que aprendemos de nós» (P, 469). Para que houvesse comutabilidade na inteligibilidade transhistórica seria necessário que houvesse uma chave comum do humano, uma «mónada humana», ou

³⁷⁰ Porque «na morte de cada homem é *ele* só que morre – e com ele, para si, o próprio Universo – e não o ramo de uma árvore que continua.» (EI₅, 256).

³⁷¹ «Idiotas de todo o mundo :
foi em mim que a História pôs os olhos da sua benignidade e violência.» (NN, 203).

«o homem-padrão». Aquela estranheza é a que resulta da «incomunicabilidade» do «eu» e o problema está nessa difícil «união de cada ‘eu’ com os outros», por que nos possamos rever no comum de uma identidade. E essa identidade humana pela qual nos situamos historicamente só pode construir-se a partir da «solidão» fundamental de cada um de nós», que é no absoluto da nossa *mundividência* que podemos aceitar-nos nessa condição mesma de sermos *sós* no meio dos outros que o são também. O enigma da História, o enigma do homem, o enigma da vida – aqui todo o enigma. Porque «frente à vida, somos os jogadores e as cartas a jogar», ou seja, somos simultaneamente sujeitos e objectos da História – coisa espantosa esta e que Vergílio enclausura no enigma central de um homem que se faz no puro desejo de fazer-se. E aí tudo até ao nada!

6 – O tempo: problema e mistério

A fascinação de Vergílio Ferreira pela problemática do tempo deriva do que nele é a grande fascinação, a única – a que se exprime face ao milagre do próprio homem. E o milagre do homem é tanto por sê-lo na sua grandeza e inverosimilhança como por sê-lo na sua desmesura opaca de um fim sem remissão. Há a problemática do humano porque o homem se vê a si mesmo como problema, flagelado entre o augúrio fulgurante de uma eternidade e a certeza daquela sua condição de ser prometido à morte. E é por isso que o tempo se nos incorpora como problema também, ou seja, a dramatização vivencial da finitude, numa espécie de relação esquizofrénica com o que, sendo de nós, melhor fora que o não fosse, conduz a uma desnaturalização da nossa condição temporal. Aquilo que

deveria ser o fluir e refluir plácido da vida faz-se-nos obsessão por nos não aceitarmos docilmente nisso de viver, que ser eterno é sentirmo-nos sendo. O tempo é obsessão porque é visto como expressão não do que se é mas do que se não quer ser, ou seja, o tempo enquanto sinal indomável da nossa finitude distrai-nos do centro de nós que com o centro do mundo se deveria sintonizar e esmifra-nos num esbracejar auto-consumptivo, «sem um valor (...) que nos redima» (*EI*₃, 200). Vivêssemos nós numa concentração desse nosso viver e a vivência do tempo dar-se-nos-ia em pura extasiação, que é o modo de ao tempo nos não submeter-mos. Afinal, é esta a questão que ao homem se coloca – como dominar o tempo. E aqui uma certa diabolização do tempo, exactamente porque, parecendo uma inocente criação do homem, foi deste distanciando-se num processo de entitização deformativa até se tornar no teratológico problema que hoje tanto nos fascina e aterroriza. E todo este medo (cf. *NN*, 234) porque o homem *se inventou* em movimento para um porto desconhecido³⁷². O condenado não tem medo da morte onde já não estará, mas dos passos que até ao momento final o hão-de levar. Mete medo caminhar porque não se sabe para onde se caminha. E não saber em absoluto dum ponto de chegada, sentindo-se embora caminhar, é experimentar o peso condenatório de cada passo que se dá. Se para lá disto que sabemos ser, nada *vemos* que aquiete e redima o que somos, então somos para o «escuro» e bem sabemos que é por causa do escuro que se costuma ter medo dos «fantasmas» (cf. *NN*, *ib.*). E eis como o tempo encarna na penosa experiência de uma quotidianidade, vivida à luz de um critério estritamente duracional, o «fantasma» cruel da nossa finitude. E nada mete mais medo do que finir. Não tanto o finir, que isso é assunto que não nos diz já respeito,

³⁷² «Há todavia um medo que está no fim de todas as ameaças que se suprimiram e se não sabe e persiste. É o que sem nome nos impele em inquietação para o constante realizar que nunca está realizado. E que cessa apenas quando a morte o faz cessar.» (*E*,321).

que serão os outros que isso hão-de verificar, mas o vivermo-nos numa marcha incessante para isso. A dimensão teratológica que o tempo assumiu no nosso tempo deve-se ao crudelíssimo paradoxo entre o saber-se o homem talhado para um fim sem remissão e a *pressa* ansiosa de iludir essa marcha de ser *morituro* com um tempo em que pudesse não ser *moriente*. Pudesse o homem encontrar «um transfinito» que àquela finitude «reabsorvesse» e o tempo deixaria de nos dominar tão obsessivamente. Dominar o tempo – este o sonho prometeico que ao homem entontece. E aqui uma questão prévia a toda a tematização que se faça sobre o tempo. A vivenciação tensional do tempo pelo ser humano – a sua temporalidade – deve-se, cremos, justamente a esse desígnio de dominação que a si próprio o homem se arrogou. Num clima de um pensar vivencial, paradoxal e totalitário e a que não motivasse um desígnio definitório e dominador das coisas mas, ao contrário, de comunhão, convivialidade e fruição contemplativa, que vivência aí a do tempo? Decerto que o critério de uma tal vivência não seria o que se sinalizasse nas notas com que a razão dis - -cursiva fosse *distinguindo* essas coisas entre si, diferenciando nisso os *sucessivos* conceitos que àquelas distinções são aplicados. Não, porque esta razão lógica, silogística e consecutiva, a razão que estranhamente foi erigida em instância absoluta, visa um objectivo de dominação sobre a realidade. E para dominar é preciso separar, isolar, definir; que como se sabe, nada melhor que «dividir para reinar». A consecutividade da própria estrutura silogística do pensar discursivo e ponderativo implica inelutavelmente uma vivência sucessiva dos tempos por que se mede e pauta esse pensar. Instalados como estamos na convicção absoluta de que o «eu» que somos se realiza no confronto e no domínio sobre as coisas e sobre os outros, num apego, que o próprio Cristianismo reforçou, à

importância única e inalienável da própria condição individual (cf. *EI*₂, 91), a dimensão do tempo convencional, o tempo da verificabilidade, o tempo do mundo que é onde a afirmação desse «eu» se há-de evidenciar, um tempo assim, que seja um tempo de medirmo-nos pelos outros, é-nos vital. Mas dramaticamente vital, diríamos nós. A questão central e prévia a todo o pensar da problemática do tempo talvez esteja aí – a de que é sempre (ou quase sempre) de uma experiência lógica do tempo que se parte para a ingente tarefa de o pensar.

Vergílio Ferreira não se esqueceu de aludir ao tempo primordial, àquele tempo de um pensar mítico, a um tempo vivido por dentro, quando em *Apelo da Noite* (p.90) põe o Pires a fazer notar a Adriano que este «ainda confunde *três* minutos com *cinco* minutos...»). Ele bem sabe que a distância racional que *separa* o «eu» de si é a responsável pela *incoincidência* que nos institui numa estrutura paradoxal de infinitude e de morte. E sabe também que está aí o cerne da vivenciação angustiada do tempo: queremos parar o tempo quando o mandato é justamente o de não parar nunca. Esta a sina do homem que se *viu* sendo mas que, nesse ver-se, se *pensou* como ser a fazer-se, a «cumprir-se». Ele *contemplou-se* no milagre de ser, mas pensa-se no dever imperativo de *agir*. E assim é como um tempo extático de pura fruição de ser-se se torna num tempo *ek-stático* de fazer pela vida. Este o destino que Vergílio sabe ser o do homem que, em «instante vertiginoso», se inventou deus, mas que essa sua imaginação demiúrgica se teve que contentar com o que é dos estritos limites da condição humana, sem cavalo a que montar. É por ter esta penosa certeza de que ter consciência de si mesmo é ter uma consciência infeliz do tempo, que Vergílio põe um dos seus heróis a exclamar: «Só se é feliz, colado à fatalidade –ó tempos totais da crença e dos mitos!» (*AN*, 109).

A *visão* extática do ser-me cifra-me de um halo de eternidade, pois que se eu me vejo a mim é porque *sou visto* por algo que em mim está fora do tempo, de algo que está já lá e sempre chamando por mim. É a tal «voz obscura que me fala» e que «transcende o passado e o presente», vibrando «verticalmente desde a minhas raízes até aos limites do universo» (CF,20). E assim é como parece o homem construir-se na dilacerante tensão entre a eternidade e o tempo. A ser assim, porém, a eternidade tê-la-íamos que ver como dimensão estruturante da condição humana a par da dimensão empírica da *durée*. E aí não se definiria a condição humana pelo destino de corruptibilidade, mas pelo que permanece, apesar disso. E aqui a já referida questão de um tempo caliginoso de exílio a caminho de um destino luminoso de Trancendência, em que «o tempo do mundo» se qualifica, tornando-se kairológico, em função de uma eternidade a que se refere.

Nada disto, porém, em Vergílio Ferreira. Que alguém tenha a vivência privilegiada desse instante filtrado de tempo em que se vê chamado por uma voz provinda do «escuro das eras», que alguém se tenha investido de divindade na criação do ser que é, tudo isto é miraculoso, mas nos estritos limites em que o máximo do milagre cabe, ou seja, nos limites de «um mundo único que em si tem o seu começo e o seu fim» (EI₄, 193). Dito de outro modo, a vivência da eternidade é extraordinário que aconteça, mas acontece num fundo de finitude que é onde tudo rigorosamente acontece. A vivência humana de um certo modo de eternidade dá-se exactamente nos limites de um mundo que se faz da ausência daquela – «que tem em si o seu começo e o seu fim». E eis-nos instalados na postura tipicamente vergiliana a partir da qual a sua preocupação obsessiva pelo problema do tempo se nos torna compreensível.

Entrevê fulgurações de um tempo imóvel – a eternidade? Sem dúvida, como no-lo refere por diversas vezes³⁷³. Mas a decisão de tudo incluir num «único mundo» leva-o a tudo ver através do conceito decursivo do «tempo do mundo». Ele fala da «memória absoluta», esse domínio da «pura vibração»? É verdade que sim, mas esse êxtase excessivo de nós rende-se ao que de nós se sabe destinado ao puro nada. E é por isto que é problema o tempo em Vergílio, por ser sinal duplicado de tudo o que somos – matéria por mais «espiritualizada» que seja e «mundo único» que começa e acaba, por mais que nele caibam momentos únicos de «eternidade». É no monismo naturalista de Vergílio que o tempo se lhe põe como problema e não como questão, justamente porque no homem vergiliano não cabem em harmonia as duas dimensões – a do finito e a do infinito – como acontece, por exemplo, em Kierkegaard. E se na única dimensão do finito onde tudo cabe *coube* também o instante total e não - - duracional, então esse tempo, além de ser para ele um problema, é também um mistério, que é o que se nos esconde no lado de lá da «positividade» das coisas (cf. *El*₂, 87). E o mistério do tempo está em que no «único mundo que tem em si mesmo o seu começo e o seu fim» haja um tempo diferente desse tempo positivo, mesmo que a esse tempo vivencial ele o inclua no ciclo fechado da realidade pessoal com o seu começo e o seu fim. E é daqui que podemos partir para uma breve elucidação da problemática do tempo em Vergílio Ferreira.

Anotemos, antes do mais, que a temática do tempo está presente no autor de *Aparição*, digamo-lo assim, a três níveis entre si implicados: um primeiro nível, que poderíamos considerar o da sua problematização explícita e recorrente; um segundo nível, o da subversão vivenciada do tempo «cronológico» da narrativa, com a constante

³⁷³-Cf., por ex., *E*,105; 258;260.

intersecção de planos temporais, bem na esteira de *Húmus* de Raul Brandão; e um terceiro nível, o da própria vivência pessoal do tempo, nomeadamente a experiência da *aparição*. Tendo como pano de fundo a experiência dilacerativa de um tempo que, vertido num instante eterno, se lhe impôs a Vergílio em toda a sua evanescência e brevidade, naquele ritmo «depressa que se faz tarde», que é sempre pouco o tempo para a uma vida se dar cumprimento, vejamos o que pensou expressamente acerca deste «fascinante» tema do tempo, que foi, afinal, como se pensou na sua própria vivência dele.

Nada melhor que partir do problema básico de Vergílio e que, por mais que uma vez, referenciámos - «Recuperar uma estabilidade na desagregação! ‘Ler absoluto no relativo’». (*MO*,17). Ele sabe-se um ser talhado para isso, para a «desagregação», que é aonde conduz o «tempo corruptor» que sabe animá-lo, mas deseja inventar um tempo em que a «desagregação» não seja problema, quando muito uma questão, que, aliás, como tal se incorpora na estrutura vivencial do «homem interior». Onde esse tempo? Só lá no recôndito do coração, cujo olhar terno («o essencial é invisível aos olhos, só se vê bem com o coração») possa integrar em paz no todo de si o tudo que em si acontece, incluindo a indefectibilidade da própria morte. «Recuperar» é o termo usado por Vergílio, numa alusão ao sentido centrípeto do movimento a efectuar, na insinuação ao regresso lá de fora, do tempo do «durar», ao centro de si mesmo, que é onde *acontece* o tempo de dentro, o tempo do «viver» (cf. *CF*₁, 138). E aqui, nesta ascese depurativa do tempo, nesta intimização qualificante do tempo, como não vislumbrar-lhe algum interesse por concepções orientais, nomeadamente budistas?³⁷⁴. Não é

³⁷⁴-Cf. The Dhammapada : *The Sayings of the Buddha*, New York, Vintage Books, 1976, p.3.
E em *CC*₁,308, escreve Vergílio sintomaticamente : «A passividade. O nirvana – é o

anular a «desagregação» que isso seria anular-se no que é da sua condição, mas absolutizar no *in-stante* de si tudo o que é desse seu estado de ser morituro. Não é tanto o suspender o tempo de finir, mas, antes, suspender-se na vivência disso, fixando-se no absoluto do presente:”segurar nas mãos de carne o instante que não volta» (CFi,27). E isto porque a vivência social do tempo é uma vivência protocolar e estatística, que se faz da cruel constatação de que a todo o momento há gente a morrer. Para uma maior correcção, do ponto de vista do pensamento vergiliano, não é de vivência de um tempo exterior que se trata, mas, justamente, da ausência dela. É por nos entregarmos ao domínio reificado de um tempo físico, que o tempo nunca mais passa ou passa rápido demais³⁷⁵. Sempre, porém, porque é o todo que somos, que em muito sobrepuja o puro nível físico das pedras ou das moscas, que colocamos, sem cerimónia, sob a batuta despótica desse tempo do fim, porque isso é o trágico do começar – é que terá de acabar também. E é este tempo cosmológico, este tempo de fora, a que Vergílio chama de «durar» (CFi, 138), um tempo *em* que se vive mas *que* se não vive realmente, porque «Nós não vivemos o tempo na nossa vivência íntima, porque em qualquer idade se é eterno aí» (EI₅, 273). O tempo duracional é um tempo não qualificado humanamente, já que aí o homem se nivela pela positividade rasa das leis da física e da biologia, deixando de fora o coração, a sede da própria vida afectiva e, há que dizê-lo com Vergílio, da própria vida intelectual, uma vez que «a afectividade é a dimensão originária de todo o conhecer» (EI₃, 237). E é só quando entramos dentro de nós mesmos, nos instalamos no

nirvana? Este escoamento total de nós que se salda apenas pelo dormir. A morte pode não ser um corte com a vida, mas o seu natural prolongamento.». E em E,232 : «Regressa a ti, vão sendo horas. Ao vazio de ti, à tua nulidade.».

³⁷⁵ «Como se passa o tempo aqui?

(...) – *Passa-se*» (AB, 106 – subl.nosso).

E em EP,69 : «Mas como era ainda cedo para ir a casa de Aida, resolvemos em «fazer horas»...» Uma vivência ek-stática do tempo, como forma de não se ser, *vagueando* fora de nós.

diáfano centro da nossa própria identidade, que a vibração inefável de sermos nos isola do contágio do tempo. Este o tempo a que Vergílio (*CFi, ib.*) chama de «viver». Este um ponto axial da tematização vergiliana do tempo. Dum lado, um tempo duracional, o tempo de fora, que é um tempo desagregador (ek-stático). É um tempo fraco e pesado que puxa para baixo e impede que nos «ergamos para o alto». É um tempo positivo que se nos põe em cima, que se nos apõe e até se nos opõe. O tempo vivencial, pelo contrário, o de «viver», é o tempo de dentro, paradójico e total. Este tempo interior não se reduz em Vergílio à mera temporalidade enquanto tempo humano ou «tempo da alma» em que a dimensão vivencial do presente é o foco exclusivo de qualificação do tempo. Também dessa temporalidade fala Vergílio quando insiste no «absoluto do presente», como de seguida veremos. Mas, nessa radical intimização da vivência do tempo, é como se a própria temporalidade se destemporalizasse e tudo o que cabe no humano se imobilizasse num instante eterno – aí a pura vivência de que a experiência da *aparição* constitui o mais inquietante exemplo.

A concepção do tempo entendido como a pluriforme projecção do sujeito a partir da sua radicação situacional, ou, de um modo mais rigoroso, entendido como uma «rede de intencionalidades», corresponde ao que, como acima dissemos, costuma designar-se por temporalidade ou «tempo da alma». Mas Vergílio Ferreira não se limita a uma concepção desse tempo como pura projecção do «eu» situado, quer ela se faça em direcção ao passado (*retenção*), quer se faça na direcção do futuro (*protenção*). Vergílio Ferreira afasta-se expressamente de Husserl, quiçá por ver naquela sua posição ressaibos de algum psicologismo, conquanto o conceito de *intencionalidade* tenha sido, ainda pela mão de Brentano, determinante para uma adequada

compreensão da estrutura humana da consciência. Não propriamente de psicologismo, convenhamos, que seria injusto para Husserl, mas de algo que, bem vistas as coisas, não anda muito longe disso. Bem sabemos, com efeito, como se empenha Vergílio quase até à obsessão³⁷⁶ em distinguir não apenas o «homem» do «indivíduo» como, naquele, o «eu» que «se realiza à superfície», um «eu» transacionável, «imediato, manuseador» dum «eu» profundo, uma espécie de transfundo de irrealidade em que toda a realidade do «eu» se justifica. De acordo que o absoluto do tempo seja a eternidade do presente, pois que é a partir deste que o «eu» se projecta, que não há «eu» senão no presente de sê-lo. Mas se Vergílio não sai desse presente, não o comprime contudo na estrita realidade em que é, mas abre-o a uma sua «dimensão original». Em vez de ver nesse presente uma espécie de puro absoluto *operativo*, envolve-o de uma outra densidade ontológica ao referi-lo ao que nele se dá para lá de tudo o que *realmente* se dá. Não admira que assim proceda quem outra coisa não fez senão palmilhar os caminhos do mistério da pura radicalidade do «homem», bem para lá de toda a bisbilhuteira curiosidade à volta do «indivíduo». Vergílio não nega nem se desentende do tempo «da concreta projecção de um ‘eu’» (IC,89), porque esse «eu» sempre *retém* um passado ou *protende* para um futuro e em ambos se *presentifica* o ser que assim se projecta. Mas aí o presente como absoluto operatório apenas. É o presente que qualifica o passado e o futuro, mas a partir do que nesse presente é muito mais que a realidade de vivê-lo. O presente é não apenas a realidade que do passado e do futuro se vive, mas, mais radicalmente, é a própria impossibilidade dele que *possibilita* que se seja em passado ou em futuro. Que o futuro se nos realize na projecção do «eu» que somos,

³⁷⁶ «Numa contagem, sem dúvida, incompleta somei uma dezena e meia –número que permite falar quase numa obsessão...» (EI4, 214).

sem dúvida, mas que se não veja todo o futuro aí, na realidade em que imediatamente ele se nos dá, porque isso tem o mesmo índice de realismo que tem tudo quanto se nos oferece «ao alcance da nossa mão», uma vez que o facto de não ter acontecido ainda lhe não retira um pouco que seja de plausibilidade. E um futuro que aí se esgotasse, situar-se-ia no plano raso do acontecer, porque não é pelo facto de algo não ter acontecido ainda que deixa de ser isso – um acontecimento: será sempre um *factum*, mesmo que agora o seja só enquanto *faciendum*. Mesmo algo que venha a acontecer sem o termos previsto não é a sua condição de *facto* que se altera mas tão-só o facto de o não termos sabido, que, como diz o próprio Vergílio, «O imprevisível é apenas o previsível que se não soube» (IC, 90). Tudo se dá num plano liso de uma realidade imediata, lidável, em que a ontologia do tempo é sobretudo uma ontologia da quotidianidade, que, como se sabe, não é onde se dá a verdadeira qualificação humana do «eu» que assim voga exclusivamente à superfície de si. Este “eu” corruptível do tempo corruptor» consuma-se no estrito plano da relação com as coisas, que é isso mesmo que queremos dizer, quando falamos de «coisas da vida». Tudo isto pertence à dimensão prática, a uma simples topografia por que nos situamos e nos orientamos ao longo de uma vida que flui. Mas «fechar-se» o homem na redondeza maciça da concretude de um futuro que se enrijece na posse antecipativa da sua própria plausibilidade é negar-se ao que de homem verdadeiramente humano há nesse risco impreciso e indefinível que desse real se desprende como réstia impossível de tudo o que possível foi. E eis-nos nos braços ternos e embaladores da *fantasia*. Porque aquela rijeza marmórea do futuro está lá e está lá porque lhe podemos traçar todos os promenores cá e, mesmo quando isso se não fez, o facto futuro não se alterou na sua

tipologia. Não há alteração do nível entre a expectativa e o que àquela alimenta no seu contorno de plausibilidade. É por isso que tudo o que se imaginou está lá à espera exactamente como se imaginou ou como pôde ter sido imaginado – uma coisa, porém, não está lá *ainda*, porque não é de estar: o prazer de tudo isso se imaginar. A «fantasia» assume essa qualidade de furar a rijeza opaca do facto do futuro para o integrar num horizonte de irrealidade e de impossibilidade que, estranhamente, abalam aquele acontecer na medida em que levam à sua ultrapassagem, a uma quase negação factológica para, a seguir, nos situarmos no puro comprazimento do tudo que lá não está, que é, afinal, a pura razão de aquilo imaginarmos³⁷⁷.

O objecto do que se «fantasia» é realidade, exactamente essa que se «fantasiou». É real *o que se «fantasia»*, mas que fantasia há nesse real? Exactamente a de ser um real fantástico, em que cabe tudo o que num fantasma pode caber e, se calhar, não cabe nada do que lá pareceu caber³⁷⁸. A realidade do que fantasiamos, verifica-se que, afinal nada tem a ver «com a realidade do fantasiar». Chama-nos um futuro, mas a voz que nos chama não é a voz a que respondemos, porque a própria razão de responder faz-se-nos do impossível que *ameaça* a resposta que no futuro cremos encontrar. E ameaça não porque o faça não ser, mas porque a esse real que o futuro é faz ser «mais do que é». No futuro que se imagina está envolto um halo de excesso de que aquele se faz e que reenvia a dureza concreta do facto futuro para um clima afectivo da própria abertura original ao que se esconde no próprio acto de desejar e imaginar. No acto de imaginar o futuro subsiste uma fimbria esquiva por onde algo do real

³⁷⁷ «Esse futuro está lá ainda, mas já mal o reconhecemos e sobretudo *não o queremos reconhecer*. Sobre o mundo da realidade aponta a irrealidade e o impossível.» (IC, 90).

³⁷⁸ «O projecto em que nos lançamos na nossa ‘fantasia’ tem a beleza irreal de ser uma ‘fantasia’, de ser um fantasma, de ser possivelmente tudo o que nesse fantasma cabe e não ser absolutamente nada do que lá coube.» (IC, 91). Cf. AP, 145.

que lá vemos se nos escapa invencivelmente, como se nisso de projectarmos o real algo dele escorregasse sempre para um transfundo mais original e que, sendo ainda, em certa medida esse real, o superasse já naquilo «que imediatamente se é».

Mas, além dum futuro como realidade da «dimensão prática» em que «o ‘eu’ corruptível» se consome num feixe de relações concretas e que são próprias de um «tempo corruptor», e, mais além ainda, do futuro como «fantasia» que nos esconde e supera a realidade que lá está, há ainda o futuro que se abre ainda para lá de tudo o que futuro nos possa ser. Sermo --nos até *mais não* – eis o que temos que ser em procura e em «desgaste» de tanto procurar. E é aí, nesse *mais não*, nesse gastarmo-nos na procura, nesse desfalecimento em plena marcha que se nos *realiza* o que nessa procura e nessa marcha vamos atingindo. É porque é de nós marchar indefinidamente que os vários *momentos* dessa marcha se nos definem. É pois um futuro absoluto que absorve todos os futuros que se configuram por um *fim* que se tem em vista e que, chegados nós a esse fim, esse futuro deixou de sê-lo, que depois de chegarmos, o que há é o *termos chegado*. É um futuro que «está no termo de uma pura viagem» (IC, 93). E, em termos vergilianos, sabemos bem que falar de «pura viagem» é falar de um viajar sempre para destino que não há e, por não haver, é que nos mantemos no inquieto prazer de viajar. Esse futuro é o limite absolutizado, ou seja, o limite que está sempre para lá de tudo o que se limitou. É um futuro que se abre absolutamente a um limite cujo absoluto é sê-lo *simplesmente*, que é o mesmo que não haver limite absolutamente nenhum³⁷⁹. Aí «o extremo futuro». E não

³⁷⁹ «Situarmo-nos no puro viajar, no puro projectarmo-nos, é aspirar a um puro limite que não há, porque é ele apenas o LIMITE, é inventar todos os limites e passar ainda além. O extremo futuro de que falo é daí que se levanta, raiado horizonte dos horizontes,

porque *esteja na extrema* mas porque é o extremo aonde podemos chegar, sem chegar nunca a lado nenhum.

Igual constituição anelar a do passado em Vergílio Ferreira, com três níveis em que aquele se nos desdobra. Num primeiro nível, o das relações imediatas, o passado dá-se-nos também numa estrita «dimensão prática», pois que é mediante aquilo que concretamente recordamos que nos organizamos na tarefa de sermos no dia-a-dia. Eis-nos no domínio da positividade factual que é, como se sabe, o domínio da *recordação* – tudo aqui ainda no âmbito de uma simples contabilidade associativa. À recordação convém a rijeza e o peso da determinabilidade dos factos que, na sua concretude, se nos presentificam para a nossa lida diária. É a um critério de urgência prática, um critério de utilidade que a rememoração serve e bem sabemos, com Vergílio, como a urgência e a utilidade são dimensões prévias ao humano e, não raras vezes, dimensões de real anti-humanidade, quando no absoluto delas se instala a «linguagem do tiro». A *recordação* é a memória imediata em que aquilo que é se condiciona por aquilo que tem que ser num mundo em que as coisas são o que são. É pois um tempo positivado pela sinalização mundana em que as coisas se dão este tempo, o da *recordação*. Desprendermo-nos da urgência do fim imediato para aquilo que se recorda e situarmo-nos no *ócio* frutivo de recordar sem nada que a isso nos obrigue e eis-nos já no domínio humano da *evocação*. Ali, um recordar ansioso, corroídos que estamos pela *pressa* de fazer, aqui um recordar *saudoso*, tomados que estamos da pura *emoção* de ser³⁸⁰. É por isso que «a verdade da poesia não é verdade no domínio prático» (IC,

iluminação de nada, arremesso original de uma procura em que nada se encontra, porque se se encontrasse ficaria logo aquém.» (IC, 93).

³⁸⁰ «Porque a pressa é incompatível com o espírito e com a religião, que tem que ver com a eternidade, onde não há pressa nenhuma.» (NT,271).

94). E é quando no passado se investe a alma³⁸¹ que aquele se nos amplifica, se nos transmuta e «se nos abre legendário na furtiva irrealidade que as nossas mãos não dominam» (*Ib.*). A decepção que se experimenta no regresso, muitos anos depois, a um local de infância, por exemplo, que é que nos indica senão que a realidade que ali se buscava não está já lá? E querer encontrá-la lá é isso pura ingenuidade, porque o que se procura não é o que ali foi vivido mas «o que nunca se viveu». E é isso que nunca se viveu que lá vive *sempre*. Apesar do lugar, que tão invencivelmente longe está do sonho que nos habita. É por nos vivermos na dimensão irreal do sonho, que os lugares da nossa infância nos emocionam não à vista, que mal suporta o peso da estranheza, mas longe, *infinitamente longe*, no recôndito de um olhar adormecido na penumbra legendária da *evocação*. O puro relembrar objectiva-nos os factos na sua pura indiferença de serem factos apenas acontecidos, enquanto que na *evocação* esses factos surpreendem-nos com a vibração que em nós os anima que é a vibração do tudo que somos, que é a partir *donde* somos ainda aquilo que fomos. É como se esses factos subitamente se transfigurassem e se destacassem do contorno circunstancial da sua acontecimentalidade e se nos oferecessem à nossa comoção fascinada na zona paradigmática do viver humano – aí a zona da «dourada legenda», em que o sonho se solta e desdobra no infinito encantamento de nós.³⁸² Daí que a *saudade* seja não «o sonho impossível» de um regresso a um passado que é absoluto, nisso mesmo de sê-lo e que,

³⁸¹ «A diferença que separa a *recordação* da *evocação* é que a recordação não tem alma.» (*P*,238).

³⁸² «Quando puramente os relembro, estão aqui, indiferentes e nítidos, indiferentes no serem factos acontecidos e não no terem-me dóido ou alegrado. Mas de vez em quando acontece que subitamente recuam, se transfiguram no ar. Estou longe deles, contemplo-os, comovo-me. São a imóvel irrealidade, a dourada legenda.» (*IC*,95) e *AP*,145.

como tal, não há forma de fazê-lo voltar³⁸³, mas, antes, a íntima disposição para o irreal desse passado, não apenas por ser irrecuperável na realidade que o foi mas sobretudo porque «o que nele vive é o que nunca se viveu». Vive-se o passado *saudosamente* não tentando o impossível de revivê-lo, mas transpondo *esse* passado para uma zona límbica do tudo-pode-acontecer, mesmo que não aconteça, o mesmo é dizer, que a *saudade*³⁸⁴ é o modo de transpor o passado ontologicamente cristalizado para um futuro de abertura a um infinito de possibilidade. Viver-se colado à denotação factológica do *presente* é a forma mais vulgar de se viver em *melancolia* um passado. Alçar-nos a uma «forma imóvel, universal» que não repete aqueles factos mas que os transpõe é a forma de a vivermos em *saudade*³⁸⁵, que é a forma de, ao vivermos o passado, o vivermos no que nele não houve, que é, afinal tudo o que pode haver.

No recordar o passado há nele coisas e factos que não nos acodem nunca ao leito da emoção e lá ficam inanimados como pedras na paisagem lunar da *secura* e do esquecimento. Enquanto que outros, na cintilância de uma presença, fora do tempo e do espaço em que foram, se nos

³⁸³ Neste modo de conceber a *saudade* não na sua inconsequência melancólica de um *acordar* o que está definitivamente adormecido, mas como transferência cordial «do passado» para um tempo suspenso», tentando nele recuperar não a sua realidade, que é a realidade também de ter sido, mas o que nele é irreal, Vergílio Ferreira aproxima-se francamente da conhecida concepção metafísica da *saudade* tão característica do pensamento de Teixeira de Pascoaes. Jorge Coutinho, o seu mais recente e sistemático comentador, assinala na sua obra *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenéutico e crítico*, FL/UCP, Braga, 1995, pag. 139 : «Através dessa experiência saudosa intratemporal o Poeta intui, efectivamente, o sentido metafísico da *saudade*, como seu último e mais profundo sentido. Ela é, no fundo *saudade* do eterno.»

³⁸⁴ -Anoto-se que Vergílio Ferreira se mostrou renitente em reconhecer a especificidade portuguesa da palavra «*saudade*». Ele afirma-o expressamente em *EI*₅, 271: «assim nos é difícil admitir a exclusividade portuguesa da palavra «*saudade*», contra o suposto de D.Duarte, porque o seu valor pode estar [por exemplo no coerente e positivo termo romano de *desiderium*]». Este tema é mais desenvolvido ainda, com a interessante especulação à volta da *conotação* da palavra *desiderium*, em *EI*₄, 63. A razão dos parêntesis rectos é porque Vergílio Ferreira riscou essa frase no intuito certamente de sobre melhor reflectir mas não chegou nunca a substituí-la.

³⁸⁵ « A *saudade* é o sentimento que ligamos à figuração emotiva do que nos seduz e está distante, e assim se podem ter *saudades* mesmo do futuro.» (*EI*₄, 225).

incorporam com a força do que é em nós enigmática razão de *só* a isso respondermos.

Há, no entanto, bem para lá da evocação, uma «outra memória ainda, a memória que vai além do passado mais remoto e se estende ao indizível e ao insondável» (IC, 97). Que um homem constitucionalmente incoincidente consigo próprio, um homem que não cabe em si de tão grande ser, se realizasse nos limites práticos do que o determinasse na sua pura quotidianidade e estaríamos perante a evidência do que ao homem como excesso em absoluto negaria. Sabe-se que tudo ao «eu» pré-existe - «quantos ventos e aluviões e estrume e infinitos sóis». Mas esse tudo *é* agora o «eu», que, no fundar-se, fundou tudo e tudo fundiu no todo que esse «eu» é. E agora? Nada, que foi agora que absolutamente tudo começou. Mas *é aí* exactamente que mora o excesso do homem e o seu paradoxo – ele é tudo, mas tudo é de mais para o homem que se é. E é este tudo que o homem é que lhe grita aos ouvidos do coração o insondável de uma «memória de nada». Porque no acto mesmo de ser tudo, o homem só o é autenticamente se, no todo que é, incluir tudo quanto infinitamente o antecede e ultrapassa. É esta vivência do surto aparicional do «eu» como «breve ponto perdido» na imensidão pelágica da vida que nele se constitui como eco dessa voz que «transcende os limites do tempo» e que o instaura numa memória *outra* que não «a memória fácil do homem» - «a memória pura», que é a dimensão do tudo que pôde ou poderá ser aquém e além dos limites dum passado e dum futuro em que o ilimitado de si não cabe. A esta evocação vertiginosa de uma origem branca, daquele mágico e insondável *antes* de tudo ter sido o «eu» que sou, chama Vergílio a «Saudade de nunca» (IC, 97), porque evoca a «zona do impossível», a zona não tanto do que se me impôs, mas do ter-se-me imposto dessa forma, sem razão

para ser assim tão de mais. Esta memória é absoluta porque se não atém a qualquer referência que a sinalize, e porque se insere no absoluto de um horizonte. E o absoluto de um horizonte não é um horizonte absoluto mas o ser horizonte e só isso – um horizonte absolutamente, «Como se um horizonte de horizontes, fosse um horizonte ainda» (IC, 100). É não o absoluto de um horizonte que haja, mas o absoluto de haver só horizonte, o que equivale a um *nunca* absolutizado, que é, como vimos, a medida misteriosa do próprio destino humano – o homem vem da «vertigem das eras» e vai para «o impossível», que é o horizonte para lá de todos os horizontes³⁸⁶.

Se, por fim, quiséssemos dar nota, de forma algo mais esquemática, da problemática do tempo em Vergílio Ferreira, talvez o pudéssemos fazer concluindo que vê ele, antes do mais, duas dimensões básicas do tempo – uma *duracional* («durar»), a de o homem «passar» e se «gastar» como ser vivo e não ainda como «homem humano» e uma outra, a *vivencial* («viver»), na qual o homem qualifica já humanamente esse tempo que vive. Aquela, a de um tempo positivizado no mundo das coisas que passam, esta a de um tempo despositivizado («Uma história vivida não tem tempo de calendário...»- EP, 147), capaz de iludir, de algum modo, a própria fatalidade da desagregação – um tempo imóvel e eternizado³⁸⁷. Ainda naquela dimensão estritamente

³⁸⁶ Maria José Cantista, «*op.cit.*», *Actas*, p.179 afirma : «O absoluto deste *nunca* assemelha-se à ausência do presente heideggeriano, ao invisível do visível pontyano» Consideramos que foi prudente da parte da eminente estudiosa da «problemática existencial» a utilização suave do verbo «assemelha-se», não arriscando um outro que pudesse dar a ideia excessiva de uma simples equivalência. Diz-nos Vergílio em *P*, 163 : «Ouvimos nela a memória de uma vida inteira. Mas nada do que aconteceu aí. É a memória pura, a memória absoluta. A memória sem referênciação. A memória de si.» E em *SS*, 195 : « O fim está no princípio, que está no fim e no meio. E o lugar do meu absoluto.»

³⁸⁷-Vejamos como a questão vergiliana do tempo se situa entre o teor intensificativo e, de algum modo, imobilizante do tempo íntimo de vivência, que «em qualquer idade se é eterno aí» (*EI*₅, 279 subl.nosso) e que não é outra coisa senão o tal «equilíbrio na desagregação» e o facto brutal de que só existe « a terra dos homens», onde é impossível escapar à voragem do «tempo corruptor». Em *NT*, 243 di-lo o narrador com inquietante beleza : «Não volto. Que eu não devo ter dado conta do tempo como no paraíso. Não torno mais. Mas o paraíso não existe, existe apenas a terra dos homens, a tranquilidade do seu medo, o sossego lento do seu apodrecer».

duracional, refere-se Vergílio ao «tempo cósmico» como um tempo que «passa por todo o ser vivo» e que «É o tempo da ordem do universo» (NT, 185-186). É interior esse tempo no sentido de que inere à própria condição de seres vivos que somos e, sendo exactamente isso, o «tempo da vida», nada nos é mais íntimo do que a vida que somos. Mas é exterior no sentido de que esse «relógio interior» está em nós como algo que funciona *sem nós*, já que se limita a marcar um tempo que *passa por nós*, sem que nada possamos fazer contra isso. Ele é exterior porque é ele que se habitua e nos põe fora da cama todos os dias às sete da manhã. É o tempo do ritmo íntimo da vida, e que há que distinguir do tempo literalmente exterior, o tempo convencional, ou seja, uma coisa é o «tempo cósmico», um tempo *real* do pulsar incessante da vida, e outra, bem diferente, é o «tempo cosmológico», ou tempo do mundo como instituição humana através da qual aquele se mede para sinalização imediata da vivência quotidiana.

Quanto ao tempo primordial, o da compacticidade mítica, Vergílio refere-se-lhe exclusivamente como um modo culturalmente específico de ao tempo se «viver» - um tempo da «totalização»³⁸⁸. Mas cinjamo-nos à subjectividade temporal, àquela intimização vivencial do tempo e o absoluto deste dar-se-nos-á na vibração *instantânea* do «eu», sendo que é *donde* parte todo o tempo, que não há mais tempo senão o tempo de ser-se. E se o tempo é eterno no instante em que sou é porque me sou todo aí, mesmo no impossível que sei ser-me, que é no sonho intérmino desse impossível que me *vejo*.

³⁸⁸ «Só se é feliz, colado à fatalidade – ó tempos totais da crença e dos mitos! Quando um homem dizia «sim», o cérebro, os pulmões, as unhas, o estômago diziam todos «sim». E quando dizia «não», toda a massa de que era feito dizia «não». Mas um dia, o homem dividiu-se, isto é, pensou» (AN, 109-110).

Instalemo-nos, pois, nesse absoluto do «eu» presente no ser-se³⁸⁹ e ser-nos-á fácil detectar que, a partir desse presente projectivo que o «eu» sendo é, a vivência do tempo se dá em Vergílio Ferreira numa estrutura triádica. Desde logo, a tríade presente, passado e futuro em que a polaridade se estabelece à volta do absoluto do presente. Se logo nos ativermos ao modo como o «eu» se projecta no futuro e no passado também aqui encontraremos essa tridimensionalidade. No caso do futuro, ela exprime-se, desde logo, na sua espessura factual, depois num outro futuro que está além da realidade concreta e que, em Vergílio, corresponde ao papel transfigurativo da «fantasia» e, finalmente, num outro futuro ainda que está para além daquele futuro que já de si estava para lá da realidade - “e esse é o último limite da nossa projecção» (IC, 91-92). O passado desdobra-se, também ele, na mera *recordação*, ou rememoração utilitária do que imediatamente nos sinalize no mundo objectivo da verificabilidade, a *evocação*, como a adesão qualificada e emocionada ao que do passado em nós se anima e transfigura e, por fim na *pura memória*, ou a «memória absoluta» como a definitiva e absoluta inobjectividade de que se nos faz a inverosimilhança de sermos o tudo que somos.

E eis como a fenomenologia do tempo vergiliano derrapa furtivamente, antes, para uma insinuada onto-

³⁸⁹ «Mas o tempo não existe senão no instante em que estou. Que me é todo o passado senão o que posso ver nele do que me sinto, me sonho, me alegro ou me sucumbo? Que me é todo o futuro senão o que agora me projecto? O meu futuro é este instante desértico e apaziguado. Lembro-me da infância, do que me ofendeu ou sorriu : alguma coisa veio daí e sou eu ainda agora, ofendido ou risonho : a vida do homem é cada instante – eternidade onde tudo se reabsorve, que não cresce nem envelhece -, centro de irradiação para o sem-fim de outrora e de amanhã. *O tempo não passa por mim : é de mim que ele parte, sou eu sendo, vibrando*» (AP, 272-273 – subl.nossos).

Eis como define Vergílio o instante em *MO*, 179) : «Mas justamente o instante é um limite de pureza, o compromisso último entre a realidade plena e o desejo de a sublimar, entre o tempo e a eternidade». E a propósito do efeito intensificativo e qualificativo da vivência absoluta do instante desligando-se do tempo : «... e o prazer enorme de esquecer, de não ligar, de ir vivendo, de espremer cada instante até deitar sangue, e de estar livre por dentro e por fora, e de não ter ligação com nada, tecer a teia das relações mas com os fios todos partidos.» (PS, 105).

fenomenologia do tempo, já que se vive o tempo num fundo de infinito de tempo que se não chegará *nunca* a viver.

7 – A morte: escândalo e enigma

Intimamente ligada aos temas do destino e do tempo, a questão da morte surge-nos em Vergílio Ferreira tingida de uma coloração ambivalente. E resulta isso do facto de ser lá, no absoluto fundante de uma consciência, que o nada da morte é integrável na economia existencial do «eu». E aqui a primeira certeza – a de que esse «eu» que sou, ou seja, enquanto sou, é simplesmente eterno. No próprio acto de ser não pode haver mais do que essa pura «positividade necessária». Na vivência congregadora e centrante da vida a consciência abisma-se numa extasição de si, no puro acto de ser, como se ela se instalasse no limbo inocente de si, no absoluto anunciativo de uma vida a transbordar e, como na placenta o bebé, aí se refugiasse. E aí a própria imunidade ao tempo e às coisas, num apego compacto ao que de excessivo aí nos sagra de divindade, que, na vivência plena da «hora absoluta», só a medida divina nos é bastante³⁹⁰.

Situados portanto num chão pré-tético da «vivência íntima», no indistinto maciço de sermo-nos na pura aridez disso, eis onde se é realmente eterno. Ao nível, portanto, da vivência de sermos plenamente, o que implica a dor de sermos mais do que ser simplesmente, que só assim se é homem, nós cumprimo-nos na nossa condição de seres a quem a vida inundou de promessas. E é nesse clima a transbordar de augúrio que a vivência imersiva da vida nos

³⁹⁰ «Houve o amanhecer já antes, vai haver a tarde depois, agora não há nada entre antes e depois. É uma hora absoluta, creio que devia nascer um deus.» (NN, 13).

absolutiza no *instante* de coincidirmos com o excesso dela. É na *visão* do milagre que a vida em nós operou que não há tempo para ver mais nada, pois que aí somos tudo quanto há para ser – somos eternos. Pois é. Mas o homem *sabe* que aquela promessa excessiva de um sem-limites e na base da qual ele se constituiu na pessoa que é «não é um limite humano» (NN, 196) e que forçosamente há-de haver um fim para isto. Se a um nível pré-discursivo, a consciência, plenamente mergulhada no puro acto de ver-se sendo, se pode *fixar* na absoluta inverosimilhança da morte (como acontece na juventude), já no plano da discursividade, que é, como vimos, o modo de nos sinalizarmos espacial e temporalmente no mundo das coisas, impõe-se-nos a certeza da morte enquanto episódio absurdo e trágico do desaparecimento daquilo de nós que possibilita que justamente nisso vejamos monstruosidade e absurdo – a nossa auto-consciência³⁹¹. E eis-nos no terreno alagadiço do «'eu' corruptível do tempo corruptor» (IC,89). Aquele «eu» que se *vira* tão excessivo que lá não cabia a ideia de morrer, *sabe-se* também um «ser-para-a-morte». E sabe-o pelo aval estatístico de que toda a gente morre, é certo, mas sobretudo porque há algo que por dentro vai morrendo, como o atestam a flacidez das mãos e as rugas do rosto³⁹², ou, mais seguramente, a luz dum futuro que na alma se lhe vai apagando. A um nível do puro deslumbramento de se estar possuído da vida até se não caber em si de espanto não há ainda a prega reflexiva por onde se intrometa a ideia da morte, porque se eu sou todo a vida que vivo, eu sou --me todo e só no acto de ser-me, sem margem par mais nada que não seja ser eu nos limites irrevogáveis de ser-me. A ideia da morte é pois *incompatível* com a vivência íntima da

³⁹¹ «(...) o absurdo do desaparecimento da nossa própria auto-consciência, ou seja, o grande impossível da morte.» (EI5, 257).

³⁹² «Mas porque as mãos (e o rosto) são o nosso imediato ser no mundo, é aí que sobretudo e paradoxalmente envelhecemos. Porque é paradoxal que elas exprimam o espírito e envelheçam, já que o espírito é eterno.» (IC, 276-277). E na pág. 178 : «Na sensibilidade das mãos o que está presente *és tu*.».

vida³⁹³. É neste sentido que dizemos haver uma ambivalência na abordagem da morte em Vergílio – ela é inverosímil no acto de *vermo-nos* sendo, mas é uma fatalidade inerente à própria actividade reflexiva de um «eu» que se conduz num mundo de coisas, ou seja, a morte é inerente ao carácter duracional da própria discursividade auto-reflexiva. Mas mesmo aqui é preciso distinguir a ideia da morte que obviamente constitui motivo e objecto da reflexão e a morte enquanto vivência. E aqui a insanável contradição: como viver o que é exactamente a ausência disso, da vida? O «eu» que sou não morre, que se o sou não posso não ser o que sou. A morte como acontecimento pessoal só é constatável pelos outros, que *quando* se morre já lá não está *quem* morreu: morreu quem foi *um* «eu», mas não morre o «eu» que sou. A morte é (?) o não-sermos já e, nesse sentido, na sua pura objectividade estatística, ela é radicalmente inapreensível, dado que nos pensamos naquilo que somos e estar morto é não ser, definitivamente. Uma coisa é sabermos que a morte é a perda da nossa auto-consciência e outra, bem diferente, é sermos conscientes nisso de perdê-la. É por isso que a morte não é vivível como facto mas tão-só como ameaça, ela não é vivenciável enquanto situação, mas apenas como *clima* que em nós gera o pensá-la³⁹⁴. E aqui o medo de morrer, que é um medo negativo, já que não é de temer estar onde estar já se não pode, uma vez que não haverá então quem *lá* possa estar – o medo é todo o de perder a consciência unitária da pessoa que sou. Não é do que possa doer morrer que se tem medo, que a morte é exactamente o deixar de haver *quem* se

³⁹³-Anotemos o que Vergílio põe na boca do personagem-narrador em *AF*,51 : « A ideia da morte – mas eu não podia suportá-la, não pelo sofrimento que vinha nela mas por não caber nos limites da minha vida e *de eu ir ali*. » (subl. Nosso).

³⁹⁴«Porque o que custa na morte é a ‘perda da personalidade’ » (*EL*₂, 203). Sobre a difícil «aprendizagem» da morte cf. *E*,163 e 322.

doa, mas o que, de facto, mete medo é que, definitivamente e sem remissão, esse «eu» carregado de uma vida augural desapareça assim e se perca no vazio da «pura ausência». A morte não assusta pelo que é, que para isso era preciso que fosse algo e não a «nulidade integral» e o «nada-nada» que ela é, mas porque esse nada é em absoluto «a desapareção de nós a nós próprios» (CF,64). É por causa da vida que a morte nos ganha importância (cf.E,322). A partir da plenitude vivencial da vida, a morte é inverosímil, ela é «o grande impossível», uma vez que quem se entrega em pleno ao acto mesmo de viver não tem nisso espaço para viver o que seja disso a pura negação. Que seja real que se morra, mas não cabe a ideia de morrer no estrito instante em que se vive e em que se é todo aí³⁹⁵. É do lado da vida que se é homem e só por ela vale a pena sê-lo. Daí que a importância da morte seja só o de ser o lado ausente da vida, a pura negatividade em face da qual «o bem da vida se ilumina». É a partir da pura negatividade ontológica da morte que o milagre dadivoso e excessivo da vida entontece de espanto quem teve o privilégio de surpreender-se precisamente nessa absoluta claridade de estar vivo. Daí que ao nível, já segundo, da actividade reflexiva, o pensar a morte como muro nadificante do tudo que se é deva constituir não um motivo de desistência mas, pelo contrário, um sinal paradoxal de valorização vivencial do milagre único da vida pessoal³⁹⁶. Porque, apesar da compacticidade instantânea da vivência íntima da vida em que, como vimos, não cabe morte que se pense, há essa certeza que se aprendeu do lado de fora de nós, de que se há-de morrer inevitavelmente. É uma certeza que se sabe e é por sabê-la que a vida se vê como vida. É a raridade

³⁹⁵ Vide *supra* nº 93.

³⁹⁶ « A meditação da morte não é pois um fim, mas um meio de valorizarmos a vida (...) meio, em suma, de encararmos a sério esse facto extraordinário que é a vida do homem» (EL₂, 42). E em EL₄, 16 : «Mas direi que é em face da morte que esse bem (a vida) se ilumina, como é contra a noite que uma luz melhor se vê». E em CF₁,163: «Enfim, há dois modos de viver: ou se mete a vida *na* morte ou se mete a morte *na* vida.

paradoxal de um bem tão de mais que nos há-de ser brutalmente arrancado que faz da vida o bem absoluto³⁹⁷. Porque há um excesso nisso de saber a morte – é sabê-la *de cor*, à custa de tanto com ela se lidar, integrando-a como algo que já se não diferencia da vida que se tem, como acontece com o cangalheiro (cf. *E*,163). Mas aí não é a morte que se aprende, que estamos demasiados entretidos com a vida, mas é a vida que se nos *eterniza* na morte dos outros³⁹⁸. E eis como há duas maneiras abissalmente distantes de puxar a eternidade para o «lado de cá» – simulando-nos eternos no milagre de aos que morrem sobrevivermos ou recuperando «em cada acto a solidão original de uma morte verdadeira» (*CF*,18). Num caso, iludindo-nos com o alcance do milagre estatístico de termos escapado *desta*, no outro, assumindo a radical desilusão que é a morte como elemento constitutivo da nossa miraculosa condição humana, numa espécie de *antecipação* não da morte como facto, que isso seria derrotismo por ser aí a morte já vinda, mas da morte adveniente. E antecipa-se a «morte verdadeira» não ficando à espera dela, mas negando-a de certo modo, ao reconduzir-se, em cada momento, à condição desvalida de uma solidão que antes de o ser de facto na desapareição da morte o é já na consciência íntima de se ser para nada. Ninguém morrerá por nós. Habitados que estamos a ver os outros morrer e assim acariciarmos a nossa ilusão de eternidade, não sabemos (ou nem todos sabem) que, nos momentos do desamparo final, estes olhos que sempre viram os outros a morrer hão-de ver-me aí, nessa aflição do fim, não com a curiosidade de

³⁹⁷ «É preciso ver morrer alguém, para se saber que então todas as palavras são vãs. Sei que a vida só é vida, *porque há morte*, sei que esse fim brutal põe em causa toda a bela ilusão do mais.» (*AN*, 116-117).

³⁹⁸ «Para que é que inscreves nos túmulos a tua ‘saudade eterna’? Porque isso é uma tocante maneira de dizeres ao morto que não morres. Mas morres. Garanto-to eu.» (*P*, 70). Porque : «Quando chegardes ao fim, tudo isso apanhará um codilho real, que é o codinho da morte» (*SS*, 215). Cf. também *E*,163.

quem vê de fora, mas de dentro e só de dentro de mim, sem que de nada me valha que tantos me possam então ver. E é aí, *dentro de si*, numa vigilância constante contra a eternidade ficcionada dos que vivem «danados, filados às coisas» (NT, 52) ou contra a eternidade projectada para o «lado de lá», que Vergílio considera poder construir-se a única eternidade possível – a que se nos dá no puro milagre de ser, sem razão para ser tanto. Aí, na pura solidão de se ser rigorosamente *para* ter que deixar de ser o que se é, eis onde o homem se «aguenta» a frio no centro da sua própria condição e onde a sua autenticidade humana se garante³⁹⁹.

Tudo isto, porém, porque a Vida é o «único valor». Só por isso se exorciza a morte – uns engolindo-a no espasmo da quotidianidade rasa, outras (alguns, muito poucos) fixando-se no «pleno de ser» nesse «absoluto» que é a vida. Em ambos os casos, porém, se nega a morte, até porque ela não é algo que se *veja*, mas enquanto que, num caso, é a própria morte dos outros que no-la nega, no outro, é na própria solidão de viver-se esse «pleno de ser» que a morte como que se nos *vitaliza*. É do lado da vida que está a positividade ontológica, a afirmação do ser e é por ser inverosímil perder a *minha* vida, que é tudo o que me é no todo único que sou, que se pode anular a «nulidade» da morte. Aqueles que vivem presentes no mundo das coisas e com elas se misturam até quase com elas se confundirem, aqueles para quem a vida se resolve «numa *presença em*», numa espécie de coincidência objectivante com o mundo não têm distância para se *verem* ser aquém de tudo o que são e aí avaliarem quão brutal e absoluto é verem-se desapossados do que aí se lhes revela. É por isso que a *aparição* vergiliana é o transfundo iluminado da trágica absurdidade da morte. O homem vulgar (que o somos, de

³⁹⁹ «Todo o homem morre só; mas nem todos o sabem. Recuperar em cada acto a solidão original de uma morte verdadeira é o profundo acto humano de quem se não quiser perder.» (CF,18).

algum modo, todos) vicia-se na familiaridade casuística da vida e é muito a partir justamente das coisas da vida que *dulcifica* o trauma mortal da perda, construindo «uma redenção» que, do lado de lá da morte, o perpetua na ilusão daquele hábito liso da segurança com que a mera positividade de estar no mundo o investira. A episodicidade da vivência duracional do mundo das coisas faz da morte um episódio mais, além do qual se projecta uma vida eterna. Mais: porque a vida se vive sobretudo naquilo em que ela se determina e reifica e não tanto na zona anunciativa da sua *aparência*, é que se generaliza (vulgariza) a tentação de uma segurança a inventar, de uma procuração num deus em quem delegar a execução de uma vida que garanta aquela presença de nós para lá da morte, assim tocada qualificativamente pela vida. O homem vulgar, segundo Vergílio, desobrigado do arrepio vertiginoso do puro *ver --se ser*, sacode-se encantatoriamente na quotidianidade vivencial de um deus em que se projecta e desdobra, assegurando-se, deste modo, a eternidade, ou seja, ele nega a morte, iludindo-lhe o ineludível dela que é o ser simplesmente «o nada inimaginável». (CF, 63). E se esse deus é o necessário seguro de uma ilusória eternidade para o homem que pauta a sua vida pelas coisas da vida e não simplesmente pelo denso e hirto milagre de estar vivo, qualquer coisa lhe há-de servir de deus.

E aqui, uma vez mais, a importância do conceito vergiliano de «resignação» que consiste justamente na aceitação de ser-se *plenamente* homem, em que a fatalidade da morte se integra, digerindo-se a sua ameaça na própria «alegria breve» de estar vivo e de nisso se ser tudo o que o homem tem que ser⁴⁰⁰. Quem se resigna não é que se entregue nos braços da morte, que isso seria negar a própria

⁴⁰⁰ «Um homem só é perfeito, só se realiza até aos seus limites, depois de a morte o não poder surpreender.» (AP, 64).

condição de homem, mas também não é que lute contra a morte na simulação ínvia de uma eternidade falsificada, aturdindo-se nos sucedâneos que daquela dão ridícula caricatura. Curioso, a este propósito, o significado ontológico que Vergílio vê no fenómeno, aparentemente marginal, da moda. Não que tenha importância que se ande na moda, mas é importante isso de que se queira andar na moda, já que aí se oculta um desejo implícito de se andar na crista da onda da vida, de se estar sempre do lado do futuro que é o lado onde se pode ser eterno⁴⁰¹. E assim se constrói falaciosamente a eternidade do lado de lá. Do lado de lá do «muro» que a morte é. Não que seja muro, que isso era ser algo, mas é inevitável dizer que é algo o acontecer-nos passarmos a ser nada – para lá desta barreira nadificante, a pura ausência. E a brutalidade da voragem aniquiladora da morte é, como dizíamos, por contraste absoluto, sentida na redondeza opaca da sua definitividade justamente por quem teve o privilégio de ter a *aparição* de si a si próprio e de *ver-se estar sendo*⁴⁰². Porque aí é onde, de todo, não cabe ideia alguma de morte, já que aí se é eterno naquela visão extasiada de sermos. E é justamente por em absoluto lá não caber a ideia de uma morte, que o saber que todavia ela existe nos planta cruelmente em plena praça do absurdo. Ao nível da *visão*, a ideia da morte é inconcebível sequer, mas é precisamente por isso que quem *viu* o «impossível da morte» (*EI*₅, 257), ao *saber* da certeza de à morte estar prometido, procura «recuperar» o absurdo dela para a vida e, a partir dessa aceitação de desvalimento de sozinho carregar com o universo, estabelecer os limites em que o sonho de ser homem se possa realizar⁴⁰³. E aí Vergílio é

⁴⁰¹ «A moda é uma variante oblíqua de se lutar contra a morte. Ora na velhice tal luta é mais problemática. E é por isso que no velho a moda é mais ridícula.» (*P*, 673).

⁴⁰² «Como é ridículo este esforço para captar na palavra este instante infinitesimal em que estou apanhando, num clarão, a fulgurante verdade do que sou!» (*CF*, 62).

⁴⁰³ «O que há a redimir é a adequação deste milagre brutal de nos sabermos numa evidência iluminada, de nos sentirmos este ser que é vivo, se reconhece único no corpo que é ele, na lúcida realidade que o preenche, o identifica nas mãos que prendem, na boca que mastiga,

peremptório: «é sê-lo até onde mais sê-lo se não pode» (*EI*₁,178).

Porque o primado constitutivo do homem se lhe dá na vida que é justamente «um pleno de ser», é aí, na *visão* maravilhada de estar vivo, que o homem se tem que segurar, integrando a certeza de que morrerá na *evidência* da sua *indispensabilidade* como ser único. Ou seja, no plano da subjectividade fundante, a partir da «transcendência do *eu*», a realidade da morte que há-de definitivamente dissolver este reino do ser tudo sendo-me, há-de ser em mim o que eu for conseguindo ser. É, pois, a partir da vida que o homem se pensa e no aceitarmo-nos na vida que nos coube, cabe que aceitemos a surpresa, que no aceitá-la deixará de sê-lo, da morte no que ela é de negação do tudo que somos. Sim, porque «a morte não se espera – acontece» (*NN*, 85). Aceitamo-nos na «condenação», mas entre esta e a «execução» cabe a vivência plena da vida e aí não há morte que se chegue. A concentração plenificante da vida, a compacticidade da vivência que no absoluto do «eu» se dá, propicia a quem aí se mantenha sem se distrair, um modo privilegiado de eternização, numa espécie de insularização vivencial de um estado eterno em intervalos, espremidos de tempo, no fluxo duracional e corruptor⁴⁰⁴. E eis como um desígnio humano de um «equilíbrio na desagregação» se viabiliza precisamente no *justo meio* ou ponto de equilíbrio entre o «impossível da morte» na *visão* extasiada e emocionada da vida, a um nível

nos pés que firmam, de nos descobirmos como uma entidade plena, *indispensável*, porque ela é de si mesma um mundo único, porque tudo existe através dela e é impossível que esse tudo deixe de existir, porque ela irrompe de nós como a pura manifestação de *ser*, e o «ser» é a única realidade pensável – o que há a redimir é a adequação desta fantástica evidência que nos cega e a certeza de que ela está prometida à morte.» (*CF*, 66-67).

⁴⁰⁴ «Entre a condenação e a execução nos breves minutos que sejam, deve ser parecida. No mais pequeno intervalo cabe a vida toda e dentro da vida é-se eterno, não estou à espera de nada» (*NN*,85). E em *RS*, 145 «A morte foi-me um problema, é-me ainda um problema igual, mas um certo apaziguamento, meus olhos frios de indiferença.».

ainda pré-reflexivo, e a certeza de se ter mesmo que morrer, aqui a um nível já reflexivo. É entre o abalo fascinatório da vida e a decepção do horizonte nadificante da morte que o homem se pode aguentar no balanço e conter-se no estrito limite de um optimismo genuinamente humano, ou seja, fundamentado exclusivamente no facto decisivo e único de ser homem. E aqui todo o humanismo vergiliano, que se realiza na plena assunção adequada de uma evidência que, de tão luminosa, cega e de uma morte que, apesar de certa, se integra na plenitude de viver. Dir-se-ia que, «separado» já, de algum modo, da compacticidade contemplativa da vida, mas sem perder a cabeça com o desespero de um fim sem remissão, o homem, neste equilíbrio instável entre o augúrio inundante da vida e o «buraco negro» da morte, inventa - -se em plenitude – e aqui todo o sonho de Vergílio⁴⁰⁵. O sonho vergiliano é o de um homem que possa *normalizar-se* na evidência pacificada de uma vida que há-de finir; e aqui o milagre está em que se possa aceitar em plenitude o que é de si negá-la e torná-la nada. Mas, segundo Vergílio, tudo afinal se resume nesse desígnio que em definitiva nos qualifica, o de «integrar a morte na vida – que mais há que isso?» (*AB*, 185). E fazê-lo de tal modo que a morte, aconteça ela quando acontecer, nos não possa nunca surpreender (cf. *AP*,64). E o problema da morte, que como tal nos *aparecera*, se integre numa solução global de futuro em que seja a plenitude humana a *aparecer-nos* sem a perturbação problemática da nadificação da morte. E, não existindo ela como problema, é não existir simplesmente – e aí a eternidade no absoluto pleno da nossa vivência. E então o sonho de Vergílio realizado: a eternidade «de cá»

⁴⁰⁵ «O limite de toda a inquietação do nosso tempo visionei-o eu desde há muito numa *aceitação* em plenitude» (*EI*,188). E em *MO*,14 : «Não, não se vê que o grande problema possa ser outro, um dia e sempre, senão o da conquista final de um mundo de *evidente* alegria, da aparição da plenitude.». Sobre este equilíbrio reflexivo do homem vergiliano sobre o problema da morte curioso o que em *NN*,176, nos diz através do personagem-narrador : «E eu estar aqui neste instante, *separado e lícido*, no balancear da vida e da morte.» (subl. nosso).

(*NN*, 235). A descodificação raciocinante deste processo nulificante da morte por via do esbatimento da sua problematicidade no absoluto da vida podê-la-íamos, porventura, tentar partindo do que poderíamos considerar a fenomenologia vergiliana da morte. E aqui uma verificação: ela integra-se tendencialmente num fundo ontofenomenológico da própria vida, uma vez que, para Vergílio, não há vida senão na vivência dela (cf. *CF*,66). Tudo se *reduz* ao homem vivendo-se no absoluto de estar vivo, que é como pode ele viver plenamente nos limites da sua própria condição (cf. *EI*₅,188). E à radicalidade ontológica de ser homem corresponde o «pleno de ser», ou «a positividade necessária» que a vida é (cf. *Ap*,109). Dir-se-á, por isso, que a sinalização reificante dum «tempo corruptor» que anuncia a indefectibilidade do fim é sujeita a uma «redução fenomenológica» e, assim, com a «atenção suspensa», o absoluto de viver é a própria condição de viver o tempo como se no tempo se não estivesse. Esta a fórmula vergiliana de, estando no tempo, viver-se na estabilidade de si, como se no tempo se não estivesse – e este o seu problema básico: reconduzir-se ao centro unificante de si, apesar do efeito desagregador do tempo linear. O sonho de Vergílio é que isto que ele tenta conseguir agora num percurso caliginoso de uma certa «ascese da consciência», em resultado da pura obediência ao «imperativo categórico» de ser homem até mais se não poder, possa amanhã ser isso ao homem em *aparição* para que ser «alegre» na plenitude de ser-se seja pura *evidência* no núcleo identitário da pessoa que é, isto é, no seu «equilíbrio interno». E assim se terá, por via vivencial, confirmado o que reflexivamente se sabia já: a pura nulidade da morte.

Entretanto, nesta «hora nocturna» que nos coube, segundo Vergílio, o homem sabe que a morte *está lá* como promessa indefectível e que quando ela «acontecer»

ela terá transformado «a vida em destino» (*IDM*,47 e *EI*₄,197)⁴⁰⁶, uma vez que, *depois*, já nada poderá ser emendado ou suprido – o que foi foi, e o que foi é o que tinha que ser. Mas sabe também que o milagre da vida que *viu* é infinitamente mais e é justamente o milagre de isso *ter visto* que, no absoluto da subjectividade constituinte (que é absoluta e eterna no sê-lo), se vive como princípio determinativo (*ratio essendi*) do humano. É pois a *normalidade vivencial* deste absoluto da *visão* «da-vida-apesar-da-morte» que, repete-se, Vergílio Ferreira ousa «visionar» para o futuro⁴⁰⁷ dum homem que, então, estará a salvo não da morte, mas de que morrer lhe possa causar surpresa, mesmo que seja de repente que morra⁴⁰⁸. E eis como opera Vergílio aquilo a que chamámos já a *vitalização* da morte: «Sê ao máximo e serás aí eterno» (*E*,109).

A vida e a morte constituem-se assim em Vergílio em polaridade tética – pensar uma é ter que pensar a outra forçosamente. E a este nível, da reflexão já discursiva, não se vê como dinamitar a circularidade aporética em que o pensar problemático de Vergílio se enreda. E nesse sentido

⁴⁰⁶ Vladimir Jankélévitch na sua importante obra *La mort*, Flammarion, 1977, caracteriza com sugestividade o carácter linear do tempo e aquilo a que chama a «objectivité destinale de l'irreversible» (pág. 294) da qual a morte é trágico paradigma: «on ne prend pas le devenir indifféremment par n'importe quel bout: mais il nous impose en toute circonstance son sens obligatoire et son ordre inflexible; c'est ainsi que le commencement et la fin, l'alpha et l'omega, la naissance et la mort ne sont ni interchangeables ni symétriques ni homologues: car comme le passé n'est pas un futur à l'envers ni le futur un passé à l'endroit, ni le crépuscule une aurore intervertie, ainsi la mort n'est pas une naissance renversée.» (p. 295).

⁴⁰⁷ «O que há a redimir é a adequação deste milagre brutal de nos sabermos uma evidência iluminada, de nos sentirmos este ser que é vivo, se reconhece único no corpo que é ele, na lúcida realidade que o preenche, o identifica nas mãos que prendem, na boca que mastiga, nos pós que firmam, de nos descobirmos como uma entidade plena, *indispensável*, porque ela é de si mesma um mundo único, porque tudo existe através dela e é impossível que esse tudo deixe de existir porque ela irrompe de nós como a pura manifestação de *ser*, e o «ser» é a única realidade pensável – o que há a redimir é a *adequação* desta fantástica *evidência* que nos cega e a *certeza* de que ela está prometida à morte.» (*CF.*, 66-67 – últimos sub.nossos).

⁴⁰⁸ «Toda a tarefa do homem era agora reinventar a imortalidade. A de cá. Não havia outra, todo o esforço aí. Viver na imortalidade e num momento de distracção cortarem-lha rente» (*NN*,235).

«o escândalo pior da vida (...) é precisamente a Morte» (EI₃,249). Mas é justamente esse pendor *positivizante* (significativamente escreveu ali Vergílio Morte com letra maiúscula) inerente à natureza tardia e reificadora do pensar argumentativo e processual que justamente Vergílio quer a todo o custo travar. Uma morte abusivamente hipostasiada como realidade *lá*, paredes-meias com o homem, seria transferir aquela polaridade temática para o domínio onto-fenomenológico. Por isso, a bipolaridade em que a reflexão da morte se dá verte-se numa polaridade irradiativa da pura vivência da vida. Dir-se-á que a imediatez constatativa da morte se suspende no surto inundante da *aparição* da vida. E é como Vergílio imagina poder o homem um dia dissolver a vivencialidade do absurdo da morte no absoluto aparicional da vivência da vida. Mesmo que ontologicamente a morte *não seja*, a ameaça que do vazio dela nos acena é *real* e formidável, que é a noite que nos coube viver e não ainda a madrugada. Mas que possa viver o homem um dia uma vida em que se integre harmonicamente a inautenticidade da morte – eis o sonho. Um sonho que, curiosamente, apela a outras instâncias, mais primigénias, do pensar, em que a vivência do que se venha a pensar seja mais importante do que isso que se pensa. É um sonho este, o de Vergílio, em que nessa paradoxal *aparição* «da plenitude» num ser «prometido à morte» se dá a cusiana «coincidentia oppositorum»⁴⁰⁹. É como se nessa vivência unificadora, um pensar à procura do centro, se nos fizesse luz aquém do efeito dilacerativo de todo o pensar silogístico e discursivo.

⁴⁰⁹ «A morte é, então, e graças a essa Ordem que sem a morte não poderia existir, negada na sua radicalidade, embora essa radicalidade seja, algumas vezes, afirmada. Mas o universo imaginário que a ficção de Vergílio Ferreira constrói nega-a enquanto aniquiladora da vida, tornando-a, juntamente com a vida e pela oposição a ela, geradora da Ordem, em que todos os opostos significam e existem» (Helder Godinho, «Que é a morte para Vergílio Ferreira?», *Actas*, p.283).

Até aqui, a vivência pessoal da problemática levantada pela morte. Até aqui, Vergílio a braços com o seu problema e o modo que encontrou para submeter a opacidade da morte ao absoluto inexpugnável da vida.

Até aqui, se se quiser, Vergílio Ferreira na primeira pessoa. Ele aguentou-se no escuro limpo da sua noite e pôde inclusive, desde aí, vislumbrar uma aurora em plenitude reconvertendo a própria morte à eternidade do pleno instante da vida, numa adequação íntima (*acordo* no coração do ser) entre a miraculosa condição de homem e o milagre de ser isso para nada. E foi o mais longe que foi Vergílio. Não foi nada longe, dir--se-á. Pois não, que ele nunca quis sair dos limites do homem. E foi por isso que, apesar da simpatia indisfarçada pelo «grande padre» Teilhard de Chardin⁴¹⁰, não pôde subscrever-lhe a teleologia que a todas as vicissitudes na vida sublima num desígnio final de totalização. Porque fazê-lo implicaria partir não donde se tem que partir, que não há outro ponto donde partir se possa - da própria consciência - mas partir donde se não está (e assim, quem garante que possa vir a estar?) – do Todo em que tudo, segundo o pensador jesuíta, se há-de resumir. A problematidade da morte diluir-se-ia, pois, num valor que a justificaria como mera instrumentalidade dialéctica a caminho do Todo⁴¹¹. E aí a nulidade da morte não se deveria à pura violentação da redução fenomenológica, mas à absoluta polaridade do Todo.

⁴¹⁰ Para quem deseje avaliar o sofrimento de Vergílio Ferreira naquela sua obsessão de se manter plantado na radicalidade humana apesar da sedução de certos acenos de Transcendência não há como ler «Teilhard de Chardin e o humanismo contemporâneo» (*EI*₃, 219-267).

⁴¹¹ « (...) do que não há dúvida, desde a carne onde as sentimos, é da dor e da morte. Elas têm portanto de entrar inexoravelmente na economia teilhardiana do Todo» (*EI*₃, 248)...Mas Vergílio Ferreira regressa sempre ao absoluto do «eu» para o qual não há Todo que baste, na medida em que este implicaria sempre o desaparecimento do «eu» que o pensa : «Mas este monismo é uma construção mental que não tem em conta esta coisa simples e terrível e é que sou *eu* que morro : fundido ou não a uma totalidade universal, é a *minha* consciência que me instaura o estatuto de ser.» (*EI*₂, 202-203).

A morte é problema porque ela significa a única coisa absolutamente inverosímil – que o *eu* que eu sou desaparecerá. A própria fusão desse «eu» no Todo implica que, ao pensá-la, eu tenha que retirar-me de mim e instalar-me «num ponto de vista de Sírius» o que é insanável paradoxo.

E eis porque o que tão problemático lhe é, ao nível segundo da pura reflexão, o *soluciona* Vergílio Ferreira contraindo a nulidade ontológica da morte até ao reduto subjectivo de uma ordem transcendentalizada onde, fixado no absoluto do tempo de um puro viver, possa definitivamente equilibrar-se na desagregação. Ele e o homem do futuro.

7. 1 – A questão do suicídio

Falar da psicologia do suicida é em Vergílio falar do mistério do homem. Há, com efeito, no acto do suicídio uma insanável ambiguidade, dir-se-á mesmo, uma duplicidade que resulta do facto de se disfarçar “o peso daquilo que se evita com a própria dificuldade do acto com que se evita” (CF,73). Daí que haja na comum avaliação do acto suicida um misto de censura e de secreta admiração: «que estupidez matar--se, mas como teve coragem para tanto ?». Resulta esta duplicidade do facto de o suicida projectar uma linha impossível que marque a separação entre o motivo do desespero e a definitiva libertação daquele motivo. Mas aí, o equívoco precisamente: não há libertação porque, quem se supõe para então liberto já *lá não está* para o estar. Esta falácia da projecção da consciência individual para lá do muro que a desfaz e anula é a responsável pelo equívoco do suicídio, pois só nesse contexto tem sentido que alguém se

mate para pôr fim a um sofrimento. Não é, porém, pôr fim a um sofrimento, que dizer isto é imaginar-se alguém liberto do que o fazia sofrer para poder sentir ter sofrido, que é o que se sente só quando se não sofre já (cf. *IC*,234). Daí que o suicida não queira acabar com a vida, mas apenas com o que na vida se lhe faz contraditório com ela: viver é tão bom que *esta* vida não é vida nem é nada. Segundo Vergílio, «o suicida afirma o valor da vida, mesmo à custa da própria morte. Porque ele afinal não nega a vida, mas diz sim que a vida a ele o negou...» (*EI*₄,135). E aí o dilema vergiliano: a vida pode valer pouco, mas é tudo quanto temos. E aceitá-la em pura resignação não é cobardia, que se assim fosse só seria «corajoso quem se suicidasse» (*CF*_i,167; cf. *RS*,169). O suicídio é claramente uma cobardia mascarada de coragem apenas por nos imaginar-mos indizivelmente *despojados* do que nos é precioso acima de tudo – a vida⁴¹². Mas para que despojados pudéssemos estar era preciso ainda a vida que isso nos permitisse sentir. É cobardia o suicídio porque é feio fugir e nada há mais feio do que fugir da vida, que é o modo como se acaba por dar razão à morte (cf. *AN*,103). A intransferibilidade vivencial da «evidência de sermos *aqui*, ou simplesmente de *sermos*» (*IC*,234) torna-nos inimaginável que não existamos – mesmo quando alguém fala de si dizendo, por exemplo, «quando eu já cá não estiver» di-lo imaginando-se obscuramente num outro lugar qualquer. A razão por que nem toda a gente se mata nem o suicídio é obrigatório é porque há na «axiomática necessidade na nossa presença a nós próprios» um ínvio sentimento de imortalidade: é-se eterno no acto de ser-se (cf. *RS*,113). O suicídio é, de certo modo, o reverso, do desejo de eternidade: «A extraordinária obsessão da eternidade para tudo que fazemos ou somos. É para sempre

⁴¹² «O significado da vida tem que ser uma coisa viva. Quem não consegue dar-lho, só tem um caminho, que é morrer. Mas nem todos têm a cobardia bastante para isso. Essa cobardia a que decerto um cobarde chamou coragem, para ter ao menos o nome a seu favor» (*M*,140).

que se ama, se realiza uma obra, se fazem juras sobre o que se julga importar» (E,258). Faz-se um filho ou produz-se uma obra e só depois se está pronto para acabar com o resto: «Suicidar-me-ei depois, quando o meu filho vier» (AB,153). Fosse o sentimento da finitude um sentimento *presente* e o excesso da vida far-se-nos-ia insuportável. Daí, essa estranha excitação de que é tomado o suicida à medida que do acto se aproxima: «Tenho uma alegria excessiva como quem vai suicidar-se» (AB,28). Como se a morte pudesse ter escoamento para a torrente de vida que nos atropela. E é esse excesso que nos cerca o coração de uma indizível angústia que, quantas vezes, nos tenta à explosão: «Não aguento! Não aguento!» (AF,173). Vai tomando conta de nós, insidiosa, uma «paixão danada» que nos vai tornando cada vez mais desconforme o peso da vida e a força para o suportar⁴¹³. Porque nos é de mais o significado dela: a vida é-nos de mais sem que vejamos razão para sê-lo tanto. Por isso há quem não aguente, que só com muita coragem se pode aceitar ser o que nos foi dado ser até ao fim. E não havendo em muitos «a cobardia bastante para isso» (M,140), isto é, para acabar com tudo de repente, logo encontram uma fórmula, traficada mas expedita, de suicídio que os vai dispensando desse terrível incómodo da aceitação, do «aguentar» a vida no despojamento do seu puro milagre: o *gosto da surdez* (IC,146). É uma forma de ir morrendo, dissolvendo-se no *aturdimento* do puro agir. Daí que o aventureirismo activista, tão valorizado nos nossos dias, não passe de um suicídio dulcificado, que é dar razão à morte fugir da vida, abafando-lhe a voz fundamental. É por isso que Vergílio se não dá com a velocidade e com a pressa do fazer, que é a forma de nos distrairmos e desopilarmos da

⁴¹³ «Nós trazemos connosco uma paixão danada, mas não sabemos de quê. Se um dia me enforcar numa casa de banho, já sabes porque foi.» (SS,163).

vida. Ora, a vida exige atenção e aceitação – aí o verdadeiro heroísmo. Por isso é no sofá que Vergílio tenta ser humano (cf. CC₄,404). Aí sente-se mais cruamente a vida. Aí é mais evidente a coragem da solidão de viver. E viver é o nosso dever.

8 – A *psicosofia* de Vergílio Ferreira

Tantas e tão rotundas são em Vergílio as referências ao carácter «segundo» e «desinteressante» da «Psicologia» que mal fora que nos entregássemos ao estranho exercício de inventariar agora algo que pudesse parecer-se com uma psicologia vergiliana. E, embora a sua obra esteja densamente povoada de um tipo de observações que relevam de uma profunda e certa perspicácia psicológica, nunca o seu objectivo foi uma tematização orgânica dos estados de alma, nem, muito menos, o exercício «femenino» da «coscuvilhice» que é, nem mais nem menos, o que, segundo ele próprio, é a actividade psicológica (cf. CC₁,27). Não é, com efeito, no âmbito do entretenimento nem da pura curiosidade que em Vergílio acontece psicologia, mas no âmbito da inquieta reflexão sobre o *homem*: no seu obsessivo empenho em saber que é ser homem fácil lhe é captar certos modos de sê-lo. Ele ao homem *vê-o no como é*, de tanto procurar *saber o que seja*. E que ele se *tenha visto* ser só lhe aumentou no plano reflexivo a intérmina avidez de *saber* o porquê de tão alucinante deslumbramento. Não é, pois, uma tematização de sabor compendial que encontramos na constelação psicológica de Vergílio, mas um conjunto, por vezes desconcertante, de observações que mais parecem *raios-x* da alma humana e que só uma análise profunda do homem pode proporcionar: naquele seu obstinado desígnio de ser homem até mais não, mais lhe

ressalta o modo como tão poucos o são realmente⁴¹⁴. E, assim, muitas observações acerca daquilo que se considera vulgarmente os defeitos humanos, resultam da dramática experiência íntima de Vergílio na sua incansável valorização do homem, em contraposição com o que é nele pura animalidade⁴¹⁵. A psicologia realiza-se, quanto muito, a um nível sobretudo *constatativo* – e resulta até agradável «um romance em que a análise revela o ‘como’ se é». Mas, a montante, como não preocuparmo-nos com a nossa misteriosa presença no mundo ou com um fundamento transcendente e indiscutível por que se possa pautar uma vida? Esta foi, como se sabe, a opção radical de Vergílio Ferreira. Daí que as suas frequentes alusões de teor psicológico se não devam interpretar no plano de um qualquer psicologismo, mas naquele plano metafísico em que, a partir de *Mudança* sobretudo, afincadamente se manteve. Não, pois, que a tais observações as pretenda científicas, mas que se lhas reconheça apenas como notas vivenciadas no seu percurso de vida – não é da ciência mas

⁴¹⁴ «A arte não é assim uma dádiva para uma *élite*, mas para o homem verdadeiro; e se ela é de facto para uma *élite*, é porque entre os homens é uma *élite* o que não é animal» (CF,81).

⁴¹⁵ Esta tensão entre *homem* e *animal* atravessa toda a obra vergiliana numa insistência que dói e cansa. O homem para Vergílio começa exactamente onde o homem acaba – só no «tarado» ambos coincidem (cf. NT,31). Algumas referências apenas a esta dicotomia vergiliana *homem-animal*: AP,71: «O meu humanismo não quer apenas um bocado de pão; quer uma consciência e uma plenitude»; em NT,274: «Os bichos vão sendo. O homem começa depois disso». Em TF, 54, a cruel metáfora do «esterco bovino»; em CS,130, essa exclamação pela excedência que é ser homem: «O homem é tão estranho, tão pouco de si todo. Tão improvável». Em CF,81 em que, como vimos na nota anterior, se refere a raridade que é ser homem verdadeiro; sobre esta superação da animalidade como critério de «hominização» encontramos ainda abundantes referências em: EI₁,133, EI₂,160; EI₃,266; EI₄,24 e 86 ou em P, 121 onde escreve o nosso autor, a propósito da dor: «Há assim na dor o que é de doer e o que é de nos arrepiar. Porquê? Não sei. Sei apenas que no doer há o que dói e o que está antes disso na nossa sensibilidade, onde o doer dói de outra maneira que não é a do simples doer. Decerto porque aí está o homem, que distingue o sofrimento do que houver nele de barbárie. Assim tudo o que se disse não tem sentido algum para o sentir de um cão que só distingue o doer mais ou menos, sem barbárie nenhuma.». Em E,15: «Mas ser homem simplesmente é muito trabalhoso. E o mais cómodo é ser suino (...)».

de uma *sabedoria de viver* que lhe vêm⁴¹⁶. Dito de um outro modo, não é psicologia *tout court* a de Vergílio, mas, antes, uma psicologia de teor marcadamente *sófico* – uma *Psicosofia*.

8.1 – Algumas polaridades significativas

Muitos são os temas que na economia de uma dialéctica meditativa se nos apresentam em Vergílio sob uma forma marcadamente diádica. Aproveitar esses pares temáticos para melhor lhes salientarmos o alcance antropológico e, acima de tudo, a intenção interpelativa e sófica – eis o que aqui realmente nos interessa. A essas polaridades há que entendê-las, no plano existencial, como unidades *dramáticas* e em que os respectivos pólos exprimem a tensão que afinal nos constitui. Foi o que confirmámos já a propósito da mais decisiva e abrangente de todas elas, a que nos fala da essencial contrariedade humana entre o que em nós é a voz lisa e estrídula do *animal* e o que em nós é a voz modulada e subtil do *homem* e de que é correlativa aquela outra *sexualidade* – *sensualidade* e a que, de passo, fizemos então referência também. Referimo-nos também à polaridade *homem-mulher* e aos aspectos mais significativos que crê Vergílio caracterizarem a nossa «condição sexuada». Agora, apenas umas breves notas mais.

⁴¹⁶ «É curioso. Toda a gente sabe a pessoa que é, como é, qual o seu feitio com virtudes e defeitos. Eu não sou como sou (...) Quando me interrogo é sobretudo para me espantar de existir e de ter um destino intrigante. Mas isso *não dá para saber como sou mas só um pouco o que sou*. E isso não dá para uma psicologia. E terá algum interesse a psicologia?» (CC₅,326).

Desde logo, Vergílio entende que é mais para homem de barba rija o esforço incrível de «aguentar» o peso da vida. Que a gravidade e a dificuldade que é viver só mesmo para quem tenha músculo e não despeje as lágrimas todas de uma vez. É claro que não é uma desclassificação das mulheres que faz Vergílio, mas, apenas, por via do paradigma psicossocial, acentuar *a contrario* o carácter «extremamente grave e difícil» da vida⁴¹⁷. E bem sabemos que a coragem não é um exclusivo sexual. Mas à mulher realça-lhe Vergílio a habilidade em contraponto com a «fraqueza da trouxe» do homem. Aproveitando esse episódio estritamente probabilístico de uma vantagem estatística no âmbito das leis de Mendel, como que ironiza Vergílio com a chamada fraqueza das mulheres, salientando-lhes, afinal a desenvoltura e o sentido prático. Além de que é delas sempre a última palavra – elas decidem do mundo na medida em que são elas que decidem *sempre* acerca dos homens: «todas as mulheres escolhem mesmo quando são escolhidas» (AN,133)⁴¹⁸. Porque na mulher algo há que, de tão misterioso, insiste em esconder-se-nos, apesar da eventual flagrância da sua nudez (cf. NN,87)⁴¹⁹ – e é essa oblíqua insinuação de um absoluto fugidio que garante o dinamismo inquebrantável da polaridade da nossa «condição sexuada». Nessa polaridade, o que no homem se dá em contundência, em «estupidez» e

⁴¹⁷ Em PS,274-276 aproveita Vergílio a surpresa do nascimento de uma menina em vez de um esperado menino para realçar justamente que à penosidade da vida mais conviria a virilidade com que aquela se pudesse «aguentar»: «Quem devia vir era um homem porque a vida é coisa extremamente grave e difícil e só um homem está em condições de aguentar. Se tivesses deixado vir o teu irmão, tenho a certeza de que ele se não tinha posto para aí a chorar como tu.»

⁴¹⁸ E em P, 452: «A mulher escolhe sempre o homem que a escolhe a ela, como é da *sabedoria* das nações. A verdade também» (subl.nosso). De notar o paralelismo mulher – verdade. A sua força acaba sempre por impor--se. E ainda em RS,123: «Toda a mulher gosta de proteger quem a proteja.»

⁴¹⁹ «Mesmo com tanta mulher bela na praia, porque na praia quase todas as mulheres são belas, porque não é a cara que se lhes vê e há muita igualdade no resto» (AF,112).

em «força bruta» dá-se na mulher em airosa subtileza – que se não diz nunca realmente o «indizível dela» (cf. *RS*,188). Daí que esta ligação emotiva à «profundeza» conduza não poucas mulheres a uma pura submissão protocolar ao macho, numa «recusa até do seu direito de prazer», por não aceitarem que a vida se lhes reduza «ao instante e á superfície» (cf. *RS*,75). E aqui os temas da prostituição como reverso do erotismo e em que se esgota toda a resistência da mulher ao interdito (cf. *IC*,169), ou do ciúme (*P*,360;502) como tique egolátrico de posse em que o aprisionamento do outro é muitas vezes não sinal de ao outro se amar, mas, bem pelo contrário, ou do donjuanismo como manifestação dilacerativa de uma platónica⁴²⁰ e obstinada procura da Ideia (*P*,551) que, nessa fusão no outro, a uma insaciável sede de absoluto por fim pudesse satisfazer: «D. Juan, porém, é a primeira expressão da realização do impossível» (*IC*,165). Como se a obsessão sexual fosse apenas o meio, que para outros é a abstinência, para a plena fusão mística (cf.*IC*,353). Ao casamento, inscrevendo-o embora no activo das aquisições culturais, reconhece-lhe Vergílio a utilidade social: «Sabes tu que a posição conjugal é um conquista da civilização? Não vamos deitar fora a nossa parte civilizada» (*TF*,89). O problema é quando do casamento se faz um fim e não um *caminho*, ou seja, quando, em vez de ser uma fórmula de vida, ele se torna em «fórmula da morte»⁴²¹. O problema do casamento

⁴²⁰ «Não é de boa reputação dizer-se de um homem que ele ama ‘platonicamente’ – o que, aliás, é uma calúnia para Platão, porque o amor, segundo ele, começava cá mais abaixo. Como é prestigioso dizer-se de um outro que ele é ‘femeiro’. Ora é este que é platónico, no sentido vulgar do termo, porque nas suas tentativas pretende é chegar à ideia, onde o outro afinal chegou logo. O tipo mais platónico de que há memória foi o D.Juan. Porque ao fim das mil e três não o consegui e teve de desistir por ficar impotente» (*P*,551).

⁴²¹ « Mas, Ema, o casamento é a profanação do corpo, é... é a sua *secularização*.
- Quem lhe disse que pretendo casar-me?
- Não sabia que era contra o casamento.
- Quando disse que era contra o casamento? Só sou contra as fórmulas da morte. E a morte pode estar no casamento ou fora dele. Como a vida. Sou pela vida, eu. Onde quer que a vida esteja.
(...)

está no seu «quotidianismo de pedra», naquele seu ritual de nada. O importante é que a força do dever não abafe e expulse o mistério do ser, que só do mistério a vida se alimenta. Trata-se, pois, de uma clara subsidiarização axiológica do casamento ao primado absoluto da vida.

Uma outra polaridade recorrente na obra vergiliana é a de *pai-filho* que exprime a desproporção entre o amor que os pais nutrem pelos filhos e o que estes nutrem realmente pelos pais. Os pais são os «sacerdotes da realidade da transmissão da vida» (AF,26), mas os filhos, entupidos pela realidade imersiva da vida, quase só têm olhos para a frente que é para onde ela empurra. Daí que o amor filial normalmente só mais tarde se manifeste, como se «o orgulho de proteger» se lhes realizasse na coincidência entre os filhos que a vida lhes trouxe e os pais entretanto revertidos a um estado de desvalimento infantil⁴²². O amor que um filho oferece ao pai é quase sempre tarde demais que lho oferece – quando aquele já pai não pode ser. Não, pois, tanto um amor em sinal de reconhecimento por um pai/mãe ter a alguém trazido à vida – e nessa quase irrealidade da paternidade e da maternidade uma ínvia filiação no Espírito, muito para lá do episódio da mediação fulanizada dos progenitores. Não tanto o amor aos pais por causa da vida que por eles nos veio, como sobretudo um amor ébrio pela vida – e é quando ela nos começa a dobrar que uma certa solidariedade por aqueles de quem descendemos se nos abre em amor serôdio⁴²³.

- Todos os caminhos são bons, desde que sejam *caminhos*. O erro existe, quando são um fim.» (AB,194).

⁴²² «E depois, a certa altura, tu sabes, o amor filial é uma ideia e as ideias já têm pouco sentimento. Ou é um dever, e o dever é uma virtude e as virtudes são sempre uma chatice, senão não eram virtudes por nos não darem merecimento» (NT,259).

⁴²³ Encontramos em AF,25-28 a descrição magistral dessa ânsia de uma vida absoluta que se não confina ao episódio instrumental e egoísta da procriação, em que os pais, entretidos que estão com a *sua* vida se não assumem como *pais* de uma *outra* vida. Mas a vida é egoísta e só por egoísmo o filho se rebela contra o egoísmo que caracterizou a cópula

Importa contudo referir a alusão que Vergílio faz a essa polaridade *pai-mãe*, já que lhe dá ensejo para sublinhar o homem *versus* animal, na esteira da sensibilidade grega que ignorava a «maternidade» por associá-la à imediatez da mera condição animal (cf. *AF*,143 e *AT*,32), enquanto que o pai como que se distancia do trabalho fisiológico e, aos poucos, se nos vai fixando num pedestal mitológico, mais consentâneo com a nossa matriz espiritual (cf. *AF*,88). É sempre a entrevisão simbólica de uma eternidade que a própria mitificação de uma relação estritamente consecutiva no plano biológico tende a consagrar. É o pulsar de um desejo que assim se amplifica até ao sonho impossível de uma vida talássica e infinita.

Àquela polaridade uma outra lhe é paralela, a de *velho-jovem*. O jovem vive colado à vida, não lhe ficando nada por que possa a própria vida observar de fora. De tão inundado de vida, a morte *é-lhe* irreal e inverosímil. Não assim o velho cuja proclamada sabedoria se lhe faz mais do «arrefecimento do sangue» que da «experiência acumulada» (*P*,661) – ele como que se vai *separando* de si próprio e a morte se lhe vai impondo na sua verosimilhança: «Na velhice extrema o que é da nossa condição é *estar separado*» (*IC*,224). Nem sequer à recordação ou mesmo à evocação a velhice é propícia porque ao fazê-lo quer o velho o impossível regresso ao passado e não tanto a sua beleza. Porque a beleza é que é do lado da vida e a vida é o que ao

sexual dos pais e pela qual foi trazido à existência. Como é por egoísmo que o filho, face às dificuldades da vida, interpela o pai : «Quantas vezes te puseste este problema antes de me tirares com a carga de viver?» (*AF*,77). E em *P*,460 escreve Vergílio : «Além disso o amor dos pais, mormente o da mãe, cumpre-se logo no momento do nascimento dos filhos. Mas o dos filhos pelos pais é um efeito da inteligência e sensibilidade que se cumprem já mais tarde. Daí que o amor das mães pelos filhos seja mais intenso que o dos filhos pelas mães. Decerto. Mas suponho muito mais explicativo o facto de o homem, em plena vitalidade, estar mais virado para a frente, que é onde estão os filhos, do que para trás, que é onde estão os pais. Além de que o orgulho exerce-se melhor no que é obra própria, que são os filhos ainda, do que na obra alheia, que é a dos pais. E aí, o orgulho de proteger e o desagrado de ser protegido. E é por isso que os pais são mais amados quando já estão velhos e retornam à necessidade infantil de serem eles protegidos.»

velho vai justamente faltando cada vez mais: «E continuar a ser vivente não como um direito mas como um dever» (P,254). E essa iminência da hora do fim e da absoluta inutilidade é que aos velhos os torna mortos, antes mesmo de realmente o estarem: «Morrem velhos os que os deuses detestam, porque morrem depois de já terem morrido» (P,108). Os velhos são a expressão da pura inércia vital, naquela bruteza de uma espera por nada: «Um casal de velhos tem o mesmo sexo» (P,66)⁴²⁴. A dramatização que Vergílio faz da velhice em oposição à juventude deve-se à absolutização axiológica da vida: na juventude o augúrio radioso da plenitude da vida, na velhice uma resignação ao que dos seus restos se nos dá em desilusão. O que acentua a distância imensa entre a juventude e a velhice é a intensidade vibratória, é a disponibilidade para a esperança, é a alta voltagem das emoções⁴²⁵. É como se sabe, em *Em nome da Terra* que Vergílio analisa sobretudo os danos do tempo e a vivência crepuscular da vida, em diferentes graus de dramatismo, desde os «mais novos e ainda aptos à sociabilidade» (NT,95) e que nos lares comem e dormem,

⁴²⁴ Sobre esta exaurição do fluxo significante da vida cf. *TF*,250-251. Registemos apenas a seguinte passagem: «Porque não queres ver antes um casal de velhos que se veio sentar agora num banco em frente? Estão imóveis e silenciosos desde há muitos anos, *já não chegámos a tempo de os ouvir falar*» (subl.nossos).

⁴²⁵ «O que mais acentua no homem o ser velho é ficarem sem préstimo as ideias que teve. Podem estar certas e isso se reconhecer. Simplesmente já não servem. São ideias antigas como os fatos que se usaram. Uma ideia é o que é, mais a harmonia de um contexto em que se integre e o interesse pela ressonância nesse contexto. São ideias possivelmente exactas como a de que a Terra é redonda, mas arrumadas, classificadas no seu desinteresse.» (P,195).

E em P,33: «De um velho para um jovem uma verdade pode ser a mesma. Mas para cada um, ela varia ao menos nas pulsações por minuto». E sobre a misteriosa acomodação vivencial aos sinais do fim proclama Vergílio: «o que é trágico na velhice é que a morte seja *normal*. E a sua vantagem também» (P,34). E em E,300: «Vive-se em função delas [as coisas] porque se irmanam a nós para a importância do futuro. Mas a velhice não o tem. A morte vem devagar despegar-lhe as mãos dedo a dedo daquilo que era de sua posse. Toda a idade se aprende naquilo que a vida lhe ensina. Mas o que se aprende na velhice é só o que se desaprende. Ser velho é estar a mais – ele para o mundo e esse mundo para ele. Quando todos os fios se quebram a morte vem pontual apanhá-lo do chão.»

até aos mais velhos e «tontos paralíticos gagás já facturados para o eterno» (NT,67). Mas esta degradação a que se está condenado só faz é realçar o fulgor auroreal da juventude, da mesma maneira que a certeza de se morrer em nada afecta a importância absoluta de se estar vivo. Daí que perante o defunto o que se tenta ver é ainda os sinais de uma vida que nos foi visível e não um cadáver que está apenas na calha da lixeira municipal⁴²⁶. É sempre um *morto* que se leva a enterrar e não apenas um cadáver – por isso há tantas flores nos cemitérios. Na criança, toda a virtualidade humana e toda a esperança de homem em pleno vir a ser, no velho a dura certeza de o homem nele se ter esgotado já: «Uma criança *ainda* não é um homem. E um velho *já não o é*» (AB,173)⁴²⁷. Dir-se-á, no entanto, que o pólo «juventude», no excesso transbordante do seu anúncio, como que dissolve o negrume espesso da mortal oclusão com que nos faremos silêncio definitivo. Como, de certo modo, acontece com a polaridade *alegria - -tristeza* que claramente com aquela se aparenta. A alegria corresponde ao estado de alma, humano por excelência. Acontece alegria na absoluta simplicidade de nos vermos acontecer, que não há acontecimento mais extraordinário e excitante do que aparecermo-nos a nós próprios na pura excessividade de sermos. A alegria brota inevitável da invenção divina de nós – ela irrompe, festiva, dos

⁴²⁶ Registe-se esta profunda observação que, de resto, parece ter muito a ver com o hábito dos velórios – como se, nessa vigilância, os circunstantes quisessem prolongar ao máximo a vida que o corpo, ali estendido, nos seus múltiplos sinais atesta : «A importância da morte está onde a vida é ainda visível, no teu corpo estendido na cama, com os esgares ainda da aflição no teu rosto ainda contorcido. Nem é o cadáver que importa na morte, Mónica, mas justametne o *morto*» (NT,222 – subl.nosso).

⁴²⁷ Sobre esta relação dicotómica entre a promessa de uma vida qe se nos dá transbordante na juventude e a pacificação resignada da velhice cf. AB, 101,156, 189, 210, 241 e 266; NN, 16, 18, 38, 55, 123 e 203; RS, 13, 39, 51, 79, 83, 113, 145, 154, 174, 185; AF,153 e ss; NT,226 e 254; TF,231, 248 e 250; CS, 49; IC,224-25;246,258-59 e 277; EI₁,153-54 e 193; EI₃,149,167 e 207; EI₄,97; EI₅,289; P,1, 66, 82, 108, 254, 283, 447, 453, 472, 490 e 661; E,300. De notar porém que não é de uma dicotomia pura que se trata, já que o polo «juventude» que remete simbolicamente para o absoluto da vida como que *anula* a pura tragicidade da vivência de aos poucos dela nos vermos *separados*.

escombros de uma triste servidão finalmente vencida. Daí que a alegria seja a expressão mais genuína da pura humanidade: ser realmente homem é sê-lo na alegria do espanto incontível de tanto se ser. Enquanto que a tristeza é tique com que os deuses nos contagiaram – ela vem-nos de não sermos o homem que temos que ser. O sermos tudo em função dum Todo que não há põe-nos tristes, que só triste pode estar quem é *de menos*, quando o ser homem é justamente sê-lo *de mais*. A alegria vem-nos da assunção da nossa própria divindade que resulta exactamente do absoluto de sermos homens *apenas*. E ser homem é sê-lo na ridente esperança de um sempre mais que na divindade de si o possa confirmar. Ser homem é viver a alegria do anúncio de um excesso que nos sacode e empurra. Daí que a alegria brote do deslumbramento de nos *ulgarmos* deuses e não da efectividade de sê-lo – que ser deus é não ter esperança de ser seja o que for, e é *triste* ser sem o deslumbramento de estar sendo (cf. *M*,233). A alegria dá-se-nos na inteireza de nós – ela é coextensiva da própria *totalidade* humana, enquanto que a tristeza vem-nos da *cisão* e da fragmentação de nós (cf. *EI*₁,27). A alegria situa-nos no absoluto de nós e na esperança de uma divinização efectiva de nós – ela exprime-se-nos no horizonte excessivo que nos reclama. Daí que a essa distância que vai entre o real desvalimento da nossa penosa concretude e esse horizonte consumante que a alegria configura a queiramos preencher pelo sinal genésico da Arte e pelo anúncio esperançoso de um filho⁴²⁸. A alegria alimenta-se-nos, pois, do que em nós é excesso e arrebatamento. Ela sacode-nos da superfície rasa de sermos

⁴²⁸ «De nós à alegria a distância é tão grande. Preenchê-la com qualquer coisa, com qualquer coisa...

- A Arte. Um Filho (...)

- Um Filho. E possivelmente um filho não é nosso senão na esperança» (*CF*,101).

Sobre a alegria e tristeza cf. ainda : *AB*,209-10 e 301; *RS*,32 e 107; *SS*, 104 e 113; *MO*,14, 114, 120; *P*,209.

e modula-nos a significatividade que buscamos num horizonte de divindade. Ser homem é sê-lo, por isso, na alegria *de mais* (cf. *AN*,119) que é sê-lo até mais se não poder. E sabemos que o não vamos poder ser até ao infinito em que sê-lo fosse ainda ser homem. Resta-nos a vertigem e o sonho de nos termos vivido na plenitude anunciativa da brevidade fulgurante de nós. Que seja toda nossa essa alegria. Ainda que, por ser nossa justamente, seja uma *alegria breve*. Daí o desígnio sófico de uma alegria que se nos mistura com a resignação que é, como vimos, a aceitação serena do ser que somos, na positividade empreendedora de nos sermos na verticalidade do nosso milagre até que, por absurdo, esse milagre se nos anule no sem-razão de o ter sido. Daí que o «aguentar» vergiliano se nos faça não de uma alegria estrídula, mas de uma «alegria branca» que encontra a sua justificação não nos motivos de *riso* que se nos dão sempre nos arredores de nós, mas naquela razão funda e límpida de um *sorriso* em que caiba por inteiro o mistério abismante da vida. Tudo no registo vergiliano de uma «virtude seca» que nos vai depurando dos adereços supérfluos até nos instalar no «fundamental» de nós, atidos apenas ao que de definitivo nos ampare na vivência do absoluto de nós.⁴²⁹ É, pois, uma alegria lisa, pairante, e não aquela alegria imersiva, folclórica, que se faz da inconsciência compacta de ser que aqui se releva. Não uma alegria ligeira, próxima da imbecilidade e da inadvertência, correlativa de uma tristeza sanguínea e fútil, que, neste caso, ambas não passam de «acne juvenil» (*P*,209). Do que se trata é, sim, de uma alegria assente na radical pendularidade do humano em que tudo, absolutamente tudo, é incorporado numa economia sapiencial de um viver à medida excessiva do homem. Na mesma linha se nos perfila aquela outra polaridade *coragem*

⁴²⁹ «Não penses que a sabedoria é feita do que se acumulou. Porque ela é feita apenas do que resta depois do que se deitou fora.» (*P*,32).

– *cobardia* em que, uma vez mais, exige Vergílio que nos situemos, no plano de uma exigência da radicalidade humana, para que à coragem não a confundamos com expedientes de auto-distracção que, sob a capa de uma fortaleza exhibicional, o que no fundo fariam seria mistificar a nossa verdade, fugindo ao confronto com a bruteza decepcionante da nossa mísera condição. E aí é onde se invertem os valores: aparentar fortaleza fugindo à aceitação do que nos constitui em aflitiva fraqueza – eis o que é realmente prova de cobardia. A coragem não se prova em episódios de exaltação, nem em concursos de musculatura⁴³⁰ – é-se corajoso, no modo como assumimos em pleno a miséria humana e no modo limpo como enfrentamos o que na nossa condição é motivo de humilhação e decepção (cf. *AP*,105 e *EI*₁,149). E na recusa desses limites que nos constituem é exactamente onde está a prova de cobardia, que assim aparece no lugar em que o aplauso social costuma colocar a coragem. Mas «só se é corajoso pela assunção consciente do que nos ameaça e por isso o bruto não é heroico» (*CF*,68). E uma forma de recusa dos limites e de a eles tentar fugir é a clássica «submissão aos ‘princípios’», investidos de transcendência – aí a falta de coragem de nos assumirmos no absoluto e divino desamparo da nossa condição (cf. *CF*,73-74). É preciso ter coragem para assumir tudo o que impende sobre essa condição de máximo risco que é ser homem, como ser capaz de «ir ao médico em suspeita de doença grave» (*RS*,149). Ter a coragem de «aguentar» até ao fim, mesmo quando «anoitece no mundo» e a própria vida se nos anoitece (cf. *Ib.*). E bem sabemos que é do escuro que se tem medo, mesmo sabendo que não

⁴³⁰ «Toda a virtude traça à sua volta uma fronteira para lá da qual é já degradação. Assim a coragem que se ultrapassa é já temeridade, mais própria por isso dos fracos ou tímidos...» (*P*,310).

há lá nada que temer⁴³¹. O nada de que se tem medo incorpora-se-nos na realidade da pessoa que teme – e a coragem é essa capacidade pertinaz de resistir ao nada do medo, vencendo o medo que se tem do nada. O medo é correlativo da coragem que é precisa para o vencer⁴³². Ora, nesta «era do vazio» que é a nossa, esse medo *do* nada invade-nos até à possessão. E é grande a tentação de acender a luz. Para Vergílio, a crise «do homem de hoje é uma crise de medos» (NN,173). Precisando nós do medo para o podermos vencer, o perigo está no incómodo que é lutarmos em solitário contra os fantasmas que nos obsidiam. Abdicar do confronto e refugiarmo-nos na submissão, esta a tentação mortal. E aí todo o perigo – que a isso nos habituemos⁴³³.

A coragem faz-se do medo que se vence, mas que a coragem se nos não faça só do espectáculo dessa vitória – porque a coragem é uma atitude silenciosa de constância e vigilância (cf. C,214). A coragem não é da zona do umbigo, da epiderme. Por isso, ela não apela para o ímpeto ou para a convulsão das lágrimas, mas, antes, «para o respeito e para o silêncio» (MO,167). Não é próprio dela ser da esfera da exibição e do espalhafato, mas simplesmente do recato. Ser corajoso é ser *em grande* (que é a forma de nos sermos em naturalidade) tudo o que somos, mesmo no muito que de pequeno nos decepciona e acabrunha: é, enfim, voar alto sem perder a linha de terra. Se nos ativermos à relação entre *orgulho* e *humildade* a mesma exigência de radical fidelidade ao ser há-de pedir-nos que a nenhum desses

⁴³¹ «Numa sala às escuras, o mais difícil é o que lá não está. E tanto lá não está que se a gente acender a luz, não está lá mesmo. Se nos apontarem uma pistola sem balas, a gente tem medo. A gente vê que não tem balas e tem medo (...) É um medo de tinta, de nada, mas existe real esse nada (...)» (NN,322).

⁴³² Em C,214 (o conto *A visita*) escreve Vergílio : « A coragem tem sempre muito medo atrás, que é para depois fazer vista. Gosto das pessoas que estão certas e não fazem vista nenhuma».

⁴³³ «Mas pôr outra vez a canga ao pescoço, só para ter que fazer, não. O mais curioso é que leva muito tempo a saber que uma canga pesa. Foram precisos milénios» (NN,173).

termos degrademos – nem o orgulho, confundindo-o com a sua caricatura que é a vaidade, nem a humildade, mascarando-a de submissão, que é o que humilha. Quando alguém sente necessidade de alguma coisa de si particularmente exibir é porque no *todo* que é se não reconhece plena e sinceramente: uma certa forma de orgulho, que não é o orgulho-orgulho, «é um modo de não acreditarmos em nós» (AB,292). Porque o orgulho é a grandeza no ser. E é-se grande sobretudo na assunção da nossa pequenez (e isto é humildade) perante o excesso que nos avassala. («acredito em mim com a força e a naturalidade da vida» - *Ib.*); e somos igualmente grandes no modo como aos outros anunciamos a grandeza de nos sermos na plenitude de nós: o orgulho vem-nos de nos pensarmos na condição de dádiva miraculosa de uma grandeza que nos habita – e pensarmo-nos grandes assim só na condição privilegiada de isso podermos pensar. A assunção plena do excesso que nos constitui exige-nos, sem dúvida, uma atitude de radical humildade – ela é o tom apropriado ao carácter excessivo da humana condição. É por isso que o pequeno, aquele que se consome em arremedos de si, é «só vaidoso ou imbecil» - que a vaidade é, como vimos, expressão degradada do orgulho⁴³⁴. Ser orgulhoso é ser-se no todo que *se é*, enquanto que ser vaidoso é ser só no pouco que *se tem*. A vaidade é a tónica de quem se conforma com o que *de fora* se lhe dá como critério de grandeza, em vez de conformar-se à grandeza que só *dentro* se pode sentir. E a grandeza assumida *por dentro* é o orgulho de consequentemente nos sermos (cf. AN,202). Deste modo, o orgulho e a humildade são apenas faces da mesma atitude fundamental de «naturalidade» e

⁴³⁴ «Na grandeza que nos visita, somos humildes diante dela e orgulhosos diante dos outros, o pequeno não é orgulhoso nem humilde. É só vaidoso ou imbecil. A grandeza não é minha, escolheu em mim a sua morada.» (NN,172).

«autenticidade» perante o milagre espantoso da vida: «Dobro-me de humildade, que é a outra face do orgulho» (NN,172). E, falando de vaidade, ocorre-nos registar, quase em jeito de homenagem que só o é por ser justa a razão de homenagear, o lugar que o próprio Vergílio Ferreira para si reivindicou – e esse é o da humildade: «Sou de cima sem humilhar ou de baixo sem ser humilhado» (CC₅,503)⁴³⁵. E quando o acusam de «vaidoso» e de «invejoso», ele contesta dizendo que só se é vaidoso do que se tem e se é invejoso do que se deseja, mas se não tem. São, pois, duas atitudes que mutuamente se contradizem e, por isso, elas não podem coexistir na mesma pessoa. Mas mesmo no acto de defender-se de estas injúrias, dá Vergílio prova de uma excepcional perspicácia psicológica, ao salientar que ao defender-se alguém da acusação de vaidoso ou invejoso está obliquamente a sugerir “que se é virtuoso – o que é já de si uma auto-comprazimento consigo» (CC IV (ns),180). Ora, a concepção vergiliana de «humildade» não é uma concepção ascética, no sentido clássico de um auto-esvaziamento: ser humilde é ser verdadeiramente homem.

E ser homem é assumir a grandeza que é um ser tão pequeno poder sentir-se tão engrandecido por dádiva jubilosa de uma vida que nos comprime contra a exiguidade dos nossos humanos limites. A vaidade é alguém «armar» ao que não é, enquanto que a humildade é alguém armar-se apenas do ser que é.

⁴³⁵ «Não nasci para reinar (...) Não nasci para a humilhação que se assume em indiferença e transitoriedade. Nasci talvez para a humildade que se não humilha, a margem para onde, no tropel ou displicência, se atira o lixo segregado. É um lugar difícil de defender, porque a escolha normal se faz pelo de baixo ou de cima. Sou de cima sem humilhar ou de baixo sem ser humilhado. E a ter de escolher um dos sítios, prefiro o segundo» (CC₅,503). E em CC₄,404 o mesmo sentimento de humildade nos transmite na descrição do episódio do ciclista: «Fui dar uma volta de bicicleta. Pernas perras, pulmadura escassa. Quando chegava a casa, passou por mim um outro ciclista. A todo o gás. Como é que nas corridas é tão difícil ganhar um minuto? Eu dava de ganho as horas todas. Este que passou por mim nem com os olhos o podia acompanhar. E foi com estas reflexões de humildade que arrumei a maquina e me sentei no sofá. É onde é de tentar ser humano. É onde tento».

CAPÍTULO IV

Que ética?

É, como veremos, correlativa da questão de Deus a questão de um «centro ordenador» da nossa própria vida e em função do qual o valor de viver seja um valor por que se viva. Não havendo a solidez ontológica de um tal elemento que na vida nos ampare, que nos resta senão essa indestrutível verdade da encandeante presença de nós a nós próprios? É, pois, cremos bem, neste «problema – pólo»

fundamental que a Vergílio Ferreira todos os demais problemas se lhe reverterem: como equilibrar-se naquele desnudo desamparo ontológico, ou seja, como integrar na vivência quotidiana uma *razão* capaz de «aguentá-lo» em harmonia e equilíbrio na inteireza contida de si, apesar da experiência centrífuga e desagregadora de um tempo duracional, dum tempo cuja vivencialidade se nos dá a partir da certeza da morte⁴³⁶? É do confronto desconfortável entre o espanto alarmado de ser-se e o *ver-se* ser tão para além do que ao simplesmente ser conviria que nasce no homem, espontânea e incontível, uma dilacerante interrogatividade tangencial, sempre na busca inquieta de uma pacificação, de uma *resposta*, que não virá, mas preciso era que viesse para que o coração se lhe sossegasse. E é esse intérmino interrogar tão absolutamente constitutivo do homem que nisso – o interrogar o seu tempo – se realiza justamente a cultura⁴³⁷. Mas é, paradoxalmente, o poder deixar de interrogar, isto é, o encontrar uma razão que disso nos dispensasse, que alimenta, afinal, o sonho de toda a cultura (cf. *EI*₄, 71). E isto porque, ao fim e ao cabo, a cultura não exprime mais que o desígnio universal da «livre realização do homem» (*EI*₄,133). E realizar-se é o mesmo que cumprir-se. E aqui o drama que, invencível, se nos cola ao sangue: bem quiséramos uma *razão* por que nos pudéssemos realizar, mas a única razão para isso é o *facto* de não haver nenhuma outra razão que não seja a simples razão de nós, aquela que se nos torna imperativa no *acto* mesmo de isso ser bem do fundo de nós, do nosso «equilíbrio interior, de isso se nos dar, enfim, em expressão de fidelidade ao ser que somos e que assim nos *vemos* ser.

⁴³⁶- «Direi que o meu problema básico não mudou? Recuperar uma estabilidade na desagregação!» (*MO*,17).

⁴³⁷- «Convém, porém, que eu explique o que entendo por cultura : ela não é sómente o armazenar de conhecimentos (...), mas é antes a capacidade de *interrogar o nosso tempo*, como nem todos já aceitaremos ou teremos reflectido.» (*EI*₁,210).

É, enfim, do que do ser de nós se nos revela que brota e se nos impõe a *razão* de isso sermos até mais não podermos: uma ética, sobretudo como ontofania.

1 – Ética vergiliana e a sua fundamentação

Fundamentar uma Ética, mesmo que não haja como fundamentá-la – este poderia bem ser o tom paradoxal da construção vergiliana de uma Ética que, para sê-lo, não deveria ter que ser construída. Não, decerto, porque à Ética há a fundamentá-la necessariamente uma razão transcendente, universalmente entendida e vivida como a própria razão por que se vive: «Toda a Ética assenta num pressuposto indiscutível que fundamente uma norma» (*EI*₄, 275). Assentava, grita-nos Vergílio, que com o fim do sonho com aquilo que ao homem transcendesse, ficámos sem âncora com que a um fundo seguro nos pudéssemos firmar. Sem um destino no céu, alvo entretanto de uma ordem de despejo, a que arrimar-se o homem senão a si mesmo? Não morreu nele o sonho da divindade, reacendeu-se-lhe até, mas nesse sonho é o homem só que cabe, sem companhia que lhe sacuda o medo. *Só* o homem e o homem sozinho, reconduzido agora ao absoluto movediço da sua fundamentalidade humana, em que o excesso inundante da vida que lhe coube o define como homem e se constitui na única razão por que *deve* sê-lo⁴³⁸. E é aí, no «íntimo e profundo» do homem, onde mora o milagre que o constitui

⁴³⁸ - «De qualquer modo, o que escolhessem – o que escolhermos – como centro ordenador da vida, ou antes, o que se revela intrinsecamente à escolha, só pode ser um absoluto. Assim ele se entroniza no lugar deixado por Deus. A vida exige uma justificação que lhe anule o escândalo, o homem exige uma razão necessária que destrua a sua alucinante gratuidade.» (*EI*₂,263).

no ser que é, que tudo se tem que *aceitar*, sendo que esse tudo se resume, afinal, a «tomar sobre nós o fardo de ser» (CC₁,39). E aqui eis que uma característica essencial da ética vergiliana, que a teve, se nos insinua: a da sua referencialidade ontológica. Intencionalmente, porém, evitamos a expressão de um ética «referida a um fundo ontológico», que aí já teríamos a que fixar a âncora, pois importa prevenir que é no âmbito de um giro estritamente auto-referencial que, como veremos, essa ética se legitima e justifica. Nada de fora do «eu» virá em nossa ajuda e é com o que da radical solidão ontológica se nos impõe que teremos que haver-nos. Tudo, absolutamente tudo, no apertado (ou ilimitado?) círculo de «um mundo único», que é lá que «tudo quanto é da realidade externa ou interna» acontece. Tudo aí, numa estrita «dimensão natural»⁴³⁹. Assim, um certo «irracionalismo» que vem de uma alma a abarrotar de emoção o integra também Vergílio no ciclo da pura realidade humana, incluindo «as perigosas vias que levam à Transcendência» (*Ib.*). Não recusa, pois, o natural desejo de uma mão divina que lá do céu viesse em sua ajuda, o que, sim, recusa é que seja *natural* que de lá venha seja o que for. E ao homem nada mais resta senão integrar «entre os sonhos para o futuro» esse desejo reconvertido em calma e apaziguada assunção da «simples e calma e serena» verdade de si. Ressoa assim em Vergílio a sentida exclamação terenciana, apenas com a ressalva essencial de que não é já «humano» esperar para o homem ajuda que não venha dele próprio. É lá, na zona primordial da consciência de que há no ser-se homem *algo mais* do que a experiência rasa e opaca de ser apenas que o *impulso* verdadeiramente «hominizante» se dá⁴⁴⁰. É na distância

⁴³⁹- Cf. *EI*₄,193. E em *EI*₄,93 : «Porque o homem e o mundo têm o princípio e o fim em si mesmos e é numa dimensão ‘natural’ que tudo acontece». E em *EI*₅,17 : «(...) a questão radical (...) é a de dar um sentido à vida. E a única resposta (...) é a de que a vida é já resposta bastante».

⁴⁴⁰- «A ‘hominização’ começa com saber-mo-nos, com a presença de nós a nós próprios (*EI*₃,262).

miraculosa e infinitesimal e vertiginosa de «si a si» que tudo o que é realmente humano se determina. É, enfim, na distância infinita entre o *saber*, como sabe a centopeia, que se move a cem pés sem nunca se atrapalhar, e aquele outro de quem não apenas sabe mas «sabe que sabe» e com isso se faz homem, que se instaura a própria história humana⁴⁴¹. E, a partir deste vertiginoso ápice da chispa consciencial, tudo passa a constituir uma questão interna e pessoal – como isso de ser homem e que devo fazer para sê-lo realmente. É uma questão a que nenhum homem, enquanto tal, se pode eximir, uma vez que o impulso à acção é correlativo da própria consciência de ser-se – «agere sequitur esse». E ser-se é ser sempre no horizonte de um tudo que não chega nunca a ser-se. Daí que tudo faça (e aí a inevitabilidade genésica do seu agir) para lá chegar mesmo não havendo onde por fim se chegue, já que «o homem é o futuro de si, ou seja o mais que nunca é» (P,27). Mas este, sem dúvida, o primeiro e único mandato a que considera Vergílio imperativo submeter --se: ser em plenitude o homem que é, no acto absoluto de sê-lo. E a isso nos obrigamos todos. Que é isso, afinal, a «humanidade» – uma comunidade em que cada um se obriga *categoricamente* a ser homem, sem delegar em outrem o que lhe cabe exclusivamente a si. Até aqui – Vergílio situa-se sempre no *post-mortem* de Deus que com Nietzsche se iniciara – ainda havia o valor indiscutível da Transcendência por que alinhar uma vida e pautar uma conduta, pois era lá no alto que o homem julgava realizar o seu anseio de plenitude. A própria morte era não mais que o *transe* superativo na via

⁴⁴¹- «Tudo poderemos em princípio, admitir para o animal, excepto que ele se distancia de si, se descobre entre aquele que sabe e o que sabe que sabe. E é neste pequeno intervalo que se estabelece toda a história humana. Porque é nessa ínfima e infinita distância de si a si que ele funda todo o anseio de se realizar.» (EI₄,133).

de um regresso ao Todo que ao tudo de nós absorveria. Mas não, não há já o Valor que tanto jeito deu «através das eras»⁴⁴² e que, como anota o próprio Vergílio, motivou o espanto de Nietzsche ao verificar que «há dois mil anos não nascia um deus» (EI₄,69). E não havendo esse Valor, ficamos o único valor de sermos e por ele todas as razões se nos fazem a razão por que vale a pena a vida orientar. Mesmo que o único valor do homem que é o sê-lo simplesmente se não imponha universalmente como valor único e não seja, por isso, de facto, «elemento ordenador de uma ética para todos» (EI₂,295), fica-nos o facto do seu real valor como proposta, porque a instância fundante do como nos movermos reside na obscura mas indiscutível razão de sermos exactamente *isto* que somos⁴⁴³. Em sermo-nos na estrita obediência ao mandato ontofânico.

Porque é justamente nesse clarão *aparicional* de nós a nós próprios que o milagre da divindade humana acontece. Porque aí não é um tempo *ek-stático*, descentrante e desagregador, que acontece, mas, antes, um *eterno agora*, uma espécie de *parousia* revelacional, em que o homem fica abismado no seu espanto, como se, ao sair de si, saísse também fora do tempo e, ali, na obstinação autoconstituente da sua miraculosa singularidade, se garantisse ao exclusivo axiomático de si uma imunidade pessoal à brutal realidade estatística que lhe certifica que toda a gente morre: «revertido a si, o homem, é imortal» (NN,168). Dir-se-ia que a consciência individual instaura a vida no próprio acto de instaurar-se como consciência dela. E ter consciência do «milagre» que é a vida em nós é vermo-nos na obrigação de a isso correspondermos, ou seja, é na *visão* do «excesso» que nos constitui que nos sentimos em falta,

⁴⁴²- «Nós sabemos, porém, que toda uma ordenação nova da vida se anuncia em torno da ausência desse Valor.» (EI₄,69).

⁴⁴³- «Escolhemos isso que somos e dá colorido ao que fazemos ou pensamos, mas não o poderemos conhecer. Porque ele é o início de nós próprios que nos orienta sem o imaginarmos, como não podemos discernir o modo como nos orienta a época que nos calhou.» (P,540).

descentrados do que em nós é muito mais que nós, numa espécie de desnível ou hiato necessitante que à impossível «coincidência» conosco próprios nos impelisse. E, assim, o ontológico impulso à acção, numa espécie de homeostasia humana, em que o homem não o é senão no fazer por sê-lo, naquela busca estrénuo de um equilíbrio que se lhe escapa inelutavelmente⁴⁴⁴. E, mesmo que não tenha o homem uma *prévia* ideia que à acção o mova, move-o sempre, e no mínimo, a «consciência explícita ou não de que age» (EI₄,183)⁴⁴⁵, que para se agir é absolutamente necessário que algo antes se pense, bem ao contrário do «absurdo da afirmação de que ‘o homem pensa porque age’» (EI₄,182). E a um tão radical impulso à acção que melhor haveria de convir que um fundamento que àquela interrogação originária se impusesse como uma resposta segura e a cuja luz todo o agir se justificasse e iluminasse? Um fundamento, que é tudo quanto necessita uma ética da acção, que, em absoluto rigor, é coisa que não há em Vergílio, ao menos no sentido que esta expressão poderia assumir, por exemplo, num Maurice Blondel⁴⁴⁶ – nem a

⁴⁴⁴ - «Que é que devemos ser para sermos? Como é que se está em harmonia com o que é de estar? Que é o nosso tempo para se estar nele e não noutra? Onde é que se aprende a ser homem? » (P.449). E em *VJ*,140 : «...mas o pensamento que não age é uma traição.».

⁴⁴⁵ - Sobre este importante tema da «acção», importa distingui-la do «activismo» (cf. *NN*,259 e *AN*,26) que visa o imediatismo da eficácia e de que certos políticos sobretudo constituem o mais expressivo exemplo, «os convictos construtores do futuro», e a quem Vergílio mimoseia com o singular epíteto de «pedreiros da eficácia» (EI₂,55). Vergílio traça uma nítida separação entre a «acção» enquanto eco, ainda que eco apenas, de um centro pessoal («actiones sunt suppositorum») e a «acção prática e imediata» que é aquela «que mais cedo se esgota, porque o seu limitado horizonte é o que mais cedo se atinge» (EI₁,13).

⁴⁴⁶ - Enquanto que para M. Blondel, *L' Action* (1983), Quadrige, PUF, Paris, 1950,X (L'action est une nécessité qu'il faut justifier). E a sua justificação está em «qu'elle est conforme a la plus intime aspiration de l'homme», ou seja a acção «est l'expression em moi du déterminisme universel», mas que encontra em mim a *razão* de a esse determinismo corresponder, em Vergílio Ferreira a acção não é

ética nem a acção têm no nosso autor um sentido ontologicamente qualificante. Que para que o tivessem necessário seria que a ambos os termos dessa expressão os fundamentasse um centro de que brotasse o respectivo «elan».

Se é do hiato interrogativo que brota a necessidade da acção, esta estará sempre *condicionada* pelo que a cada tempo a esse interrogar se ofereça. Porque é sempre a partir do que uma época suscita de interrogação fundamental que isso mesmo, o próprio interrogar, se nos fará fundamento⁴⁴⁷. Não é, porém, nunca dos sinais de um tempo que unilateralmente o dever se nos imporá, mas é a fidelidade ao ser que se é que aquele há-de determinar. É por isso que o «dever» não é em Vergílio Ferreira o «imperativo categórico» kantiano no que à sua condição transcendental se refere, mas tão-só o sentimento subjectivo que resiste à redução fenomenológica, de *acordo* íntimo, de adequação vivencial da sensibilidade ao ser. O dever é a fidelidade ao que *de dentro* de nós se nos gera e não ao que *de fora* se nos queira impor⁴⁴⁸ – ele é ontofânico. Em Vergílio Ferreira «dever» e «sentimento estético» são ambos e por igual *a priori* da sensibilidade, porque ambos relevam daquele acerto do fundo de nós com o que ali nos vemos ser. É na

definitivamente qualificativa do homem («...penso que para um homem é a palavra e não a acção que de tudo decide» - *EI*,123). A acção perde por isso a sua dimensão ética porque se refere em absoluto ao puro exercício de ser, sem um fundo em que se insira esse ser que se é. Esta assepcia ética da acção relata-a Vergílio em *NN*,259, na seguinte passagem: «Porque o que importa é o fazer e não o que se faz. O que se faz serve só para justificar o fazer e assim tanto importa que se faça como não...». O que Vergílio, contudo, desvaloriza não é tanto a acção enquanto iniciativa pessoal («pensamento que não age é uma traição»), mas a «acção prática» cujo alcance é menor. Em qualquer caso, a prioridade de Vergílio que, uma vez mais, se coloca numa perspectiva fenomenológica, vai para a palavra, que a acção para que nela alguém se reconheça tem que exprimir a voz que a ordenou.

⁴⁴⁷ - Porque «o saber de uma época forma um todo em que cada elemento se harmoniza como esse todo» (*EI*,275).

⁴⁴⁸ - «Sim, mas : há o *dever*. Decerto o ‘dever’. Mas estávamos falando de arte, não de catecismo» (*EI*,170).

adequação ao que somos e não ao que, equivocadamente, devemos ser, que o dever se nos incorpora como elemento integrante da própria dinâmica onto-fenomenológica do «eu». É na evidência de si que a imagem, assim evidenciada, se lhe impõe, não como modelo, de algum modo alterizado e que houvesse que imitar, mas como projecto assintótico e ontologicamente vinculante do homem que, nessa fulguração de si a si próprio, se lhe impõe, irresistível. Um pouco como em Heidegger⁴⁴⁹, a questão ética em Vergílio é a questão do ser, que só sendo o que se é, se é como *deve ser*. Porque, como vimos já, para Vergílio a questão é simples, embora nada fácil : devemos ser o que somos (cf. *P*, 449).

E nós somo-nos em «fome do absoluto» e em «fome do impossível» (*SS*,170)⁴⁵⁰ da qual nada nem ninguém nos poderá fartar, pela única e singela razão de que um tal absoluto é exclusivamente o relativo que cada um de nós é. Foi assim durante milénios: o encosto ao absoluto em que nos haveríamos de resolver. Mas chegou a hora do nascimento do novo deus, o próprio homem, e, agora, é no íntimo dele que o fundamento de uma «estrela» por que possa guiar-se se há-de procurar. Agora sabe o homem que

⁴⁴⁹- Cf. M. Heidegger, *Platonslehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Berna, 1947, p.104.

⁴⁵⁰- Em *Nítido Nulo* Vergílio Ferreira expõe a «teoria da sede» como simbolizando a própria «teoria do homem»: «É a teoria do homem. É uma teoria tão evidente, que não vou talvez ter brilho a expô-la (...). O homem é um alcoólico, é a sua maneira de ser Deus, os moralistas é que ainda não descobriram (...). Não se bebe para matar a sede e por isso é que com a cerveja vem sempre alguma coisa com que se invente a sede outra vez. O homem bebe até ao absoluto que é quando fica bêbado, ou seja, quando já não existe. Há muita maneira de se querer chegar ao absoluto, mas o alcoolismo é o mesmo. Bebe-se o infinito na mudança de mulher, de móveis de casa, de máquina fotográfica, de automóvel (...). Naturalmente há o sujeito que tem o prazer e pára, porque tem medo de ser homem. É o sujeito que quer resolver o problema da sua humanidade fora das nossas vistas, mas para o lado de cá, que é o que está mais chegado aos cães e às minhocas (...). Mas do outro lado é que é. É talvez a descer, mas se é a descer, que outro modo de ser a subir? Até à surdez, até à cegueira, até ao caos, até ao tudo» (*NN*, 299).

está só e que é só no milagre que ele próprio é que toda a divindade que sonhara se realiza.

Assim, na *secura* e no desconforto radical de ver-se ser sem razão para ser assim - «tão de mais» (AN,119)⁴⁵¹ – o homem mergulha em cheio no vazio. Mas é um vazio com que se tem que *preencher* a existência. Vergílio di-lo com arrepiante sugestividade: «É uma plenitude do avesso feita do próprio vazio» (NN, 278). É, convenhamos, uma épica demonstração de equilíbrio instável sobre o abismo. Trata-se de aguentarmo-nos sendo, sem outra razão que não seja o excesso dadivoso disso *só* : ser. E é no saber-mo-nos obrigados à fidelidade ao que somos que em nós se realiza a humanidade. E isso dá-se-nos na evidência do *porque sim*, porque assim se nos dá no *equilíbrio interno* do que somos (cf. EI₅, 55, 260 e P,16). Em suma: em Vergílio a ética é uma ontofania.

1.1 – Uma ética da dignidade

Há na ética vergiliana, sempre naquele sentido radicalmente pessoal em que o conceito se deve entender, um traço que a distingue da Ética, convertida esta numa espécie de *alibi*, a raiar o foro psicanalítico, e que tão em voga, está nos nossos dias. A actual «fixação na Ética» esconde, quem sabe, um expediente cultural, como se sob a umbela protectora da Ética, assim mitificada, nos sentíssemos mais seguros, tornando-se, deste modo, numa espécie de recurso mágico para o exorcismo das nossas inquietações. Com a Ética convertida e subvertida em *hipóstase* aquietante do humano, o homem moderno julga, porventura, esquivar-se ao confronto radical consigo

⁴⁵¹- E em IC, 317 : « O *mais* no homem não se calou com o *tudo* do mundo moderno, e assim nada basta ainda no excesso que somos». Cf. também AB, 119.

próprio, ao crucial e único julgamento nessa decisiva instância do ser-se homem e o que aí se nos dá em «equilíbrio íntimo» de o sermos⁴⁵². Parece ser esse fervor eticista sobretudo um «mecanismo de defesa» para, assim, nos defendermos de ter que defender o que em nós vale realmente a pena ser defendido – o homem. Não assim em Vergílio Ferreira. Nada de expediente, nada de sucedâneo, nada de soporífero, que é na plena aceitação do que se é que é preciso cada um «aguentar-se». «Aguentar-se», porém, com honra e em dignidade, «na totalidade de si» e no pleno domínio sobre aquilo que nele o diminui e escraviza. E aqui, apesar da divergência de fundo acerca da razão de contrariar, uma inegável proximidade entre Vergílio e «Um certo sentido de moral que só existe quando nos contrariamos» (CS, 114). Se ao estóico lhe é absoluta razão de virtude a adequação cordial à verdade do *Logos* universal de que se sabe holográfica expressão («microcosmo»), para Vergílio já essa razão nasce e morre na absoluta razão de se ser homem apenas, que é onde toda a razão há para sê-lo. Porque «só o homem é o mito de si» (P,50)⁴⁵³. Porque à *entropia* desumanizante da lei do prazer que ao homem reduz à sua condição mais baixa de animal «é necessário» contrapor-lhe uma outra lei que vise

⁴⁵²- Joaquim Cerqueira Gonçalves na abertura do boletim *GEPOLIS* Nº2, do Departamento de Filosofia/FCH/UCP, de 1994, escrevia sintomaticamente : « O recurso à ética representa uma espécie de reacção instintiva, de índole psicológica e cultural, às ameaças que parecem atentar contra a sagrada integridade humana (...). Por outro lado, a fixação na ética parece desviar a atenção de muitas outras instâncias, pelo menos tão decisivas como a ética.»

⁴⁵³- «Mesmo o estoicismo funda-se noutra coisa. Mas nós não temos outra coisa. Ou temo-la apenas nos outros, ou seja num equilíbrio de forças» (P,50). Enquanto que para os estoicos um fundamento havia para a toda uma moral se submeterem, para Vergílio o único fundamento era a «necessidade» de que uma certa moral se convencionasse para viabilizar a convivência social. Nada, pois, a fundamentá-la, mas tudo, sem dúvida, a exigí-la.

recompô-lo na inteireza de si⁴⁵⁴. E se para outros essa «totalidade de si» é uma totalidade que do Todo se faz, nele ela faz-se *apenas* do homem todo, que é o único modo de ser-se realmente homem – absolutamente só sem um Todo a que ater-se. Só, com o mundo que faz seu e no qual ele próprio se faz. E é desse *quiasma* vivo que se lhe faz a razão por que escolhe como razões as razões da sua dignidade. É no absoluto da nossa escolha, é no acto primigénio do aceitarmo-nos naquilo que somos, que é a maneira de isso sermos, que se nos abre «o confuso labirinto do absoluto de nós» (IC,125). E aqui o carácter absoluto da liberdade, já que nos fazemos a partir da escolha de fazermos-nos e do modo mesmo de como fazermos-nos: «Dei sempre ao meu filho a liberdade de se escolher. Não lhe dou agora a liberdade de se trair» (AN,23). E eis aquilo a que Vergílio considera ser o *paradoxo da liberdade*: escolhemo-nos de acordo com a pessoa que somos, mas é impossível que não sejamos essa pessoa que somos – e aí o que somos somo-lo porque o *temos* que ser (P,640). Daí que se seja absolutamente livre para *se ser*, mas não que possa haver liberdade em se não ser o homem que se é e que, por isso, se tem que ser. Uma liberdade assim seria a sua própria contradição, ela impossibilitaria, de todo, que liberdade pudesse haver. E a liberdade para *se ser* está nos antípodas de uma liberdade em que tudo fosse lícito fazer – que aí o homem desfar-se-ia.

E se nos revemos na escolha que aceitámos fazer de tudo o que nos identifica como *esta* totalidade individual, uma virtude há aquém de todas as outras aconselhadas pelo

⁴⁵⁴ - « - Fornicai na abundância, que lei vo-lo pode impedir? Imediatamente se descobre aí a lei subtil do fornicar. E então outra lei se instala e é necessário destruí-la para que o homem inteiro seja na potencialidade de si. E assim, num pequeno giro rápido, decretou-se a guerra ao «prazer», a «submissão às paixões», à escravização a elas e uma secreta virtude seca» (NN,254). E nestas expressões vergilianas é imediatamente identificável o eco *ataráxico* do que é no discurso estóico uma das suas tónicas mais significativas.

«director espiritual» e que é, afinal, a verdadeira virtude do ser – a da dignidade. «Porque ser homem é sê-lo até onde mais sê-lo se não pode» (*EI*₁,178). Porque sou o que sou, e porque me assumo naquilo que realmente sou, que outra virtude escolher que não seja «a virtude seca» da insubmissão a tudo aquilo que possa, de algum modo, fazer-me esquecer o ser que escolhi ser? Isso e nada mais. «O resto é para armar»⁴⁵⁵.

E o fundamento para uma virtude assim, um fundamento para esta ética radical da fidelidade ao ser (ontofania) não só não está *fora* como, apesar de estar *dentro* de nós, não se nos dá na imediatez da vivência dele: não está em nós inscrito, é preciso que no-lo prescrevamos nós. Orientarmo-nos pela temperatura do sangue ou pela certeza do genes, que bússola melhor por que nos orientássemos na vida? Mas não, que para isso já há os animais. Não esse fundamento colado ao sangue, que não há distância («recuo» em Sartre) aí para a escolha e para a dignidade, mas que esse outro que se faça só de «interrogação e amargura»⁴⁵⁶, também não. Mas faz. Nesta hora escura que nos coube, pelo menos. Ainda que divise Vergílio um futuro em que no homem se aplaque aquilo que agora tanto o inquietava e faz da imprecisão fundamental que ao interrogar preside o fundamento do mandato inalienável de ser homem. O homem faz-se na própria função de fazer-

⁴⁵⁵- «Fingem justificar a sua imbecilidade com o desinteresse da «arte» em favor do que é ‘mais importante’, da ‘disciplina’, da submissão aos ‘princípios’. Você sabe : a subordinação aos ‘princípios’ dá sempre um ar de grandeza, de força de carácter, de espírito de renúncia. Mas a questão é que eles são mesmo imbecis e o resto é para armar.» *CFi*,22).

⁴⁵⁶- «Meu Deus, falta-me tudo – a certeza que me oriente na confusão da vida, o instinto que corte a direita, a coragem como um rochedo. Há uma lei divina, onde se gera? Agora a vida não tem lei, o signo que a oriente. Ou obscura aos nossos olhos mortais e tão cegos. Como água absorvida no oculto das areias – quando virá ao de cima, para nossa visibilidade?» (*SS*, 112).

se, mesmo sabendo que é para nada que tudo se faz. Uma ética operativa? Sim, na medida em que do *ser* brota a necessidade de *fazer* com que o ser que somos o sejamos em plenitude (cf. *EI*₅,93). Não, pois, uma Ética *para* ser homem, mas, mais simplesmente, a ética de sê-lo até mais não. É, pois, uma acção que se alimenta do «único valor» por que somos: a vida. Mas, por isso, a radical operabilidade da ética vergiliana torna-a uma ética da iniciativa, do grito, do *não* a tudo o que à desnudez miraculosa e fundamental da humana condição possa iludir ou alienar. É, pois, de uma radical exigência essa ética, amparada no «único valor» da vida e no absoluto de vivê-la humanamente. Que ao homem do futuro se lhe dê em harmonia e plenitude o que agora lhe coube em angústia e interrogação? Nada lhe custa a Vergílio a um tal futuro conceber. Mas foi a noite que «nos coube» e é nela que nos temos que «aguentar», enquanto não desponta a madrugada. Uma noite em que a visão de nós, esse momento kairológico da *aparição* de nós a nós próprios, não nos deu a ver tudo o que nos possui, a razão do nosso «alarme», e, com ela, a paz para a suspiração do nosso *interrogar*. Houve um clarão em nós, mas o escuro que somos foi como escuro que o vimos e assim persiste no insondável de nós uma radical estranheza que nos impõe a dura virtude de sermo-nos na assunção de um «excesso» que nos é alheio, por não ser de nós ser tanto⁴⁵⁷. E é nessa fenda na

⁴⁵⁷- « O ar frio cristaliza a memória. É límpida, exacta, fixa. Tempo de nunca. Cerro um pouco os olhos, sombras que passam, fino indício, sinos, ó alegria branca, ternura breve, inverosímil, na obscuridade de mim, e tanto. Tanto, que não sou eu aí, mas apenas o involuntário e o estranho e o alheio de magnitude, do resistente invisível não apagado ainda como os vulcões extintos» (*AB*,119). M. Blondel em *Action*, p.326 escreve, curiosamente : «Supposez que l'homme fasse tout selon qu'il le veut, obtienne ce qu'il convoite, anime l'univers à son gré, organise et produise comme il le souhaite l'ordonnance totale des conditions où il appuie sa vie : il reste que cette volonté même, il ne l'a pas posée ni déterminée telle qu'elle est. Et même s'il ne trouve, dans l'emploi qu'il en fait, rien qui la contrarie, il découvre pourtant, en son fond, cette primitive contradiccion: *il veut; mais il n'a pas voulu vouloir*.» (subl. nossos).

invencível dialéctica vergiliana *visível/invisível* de que a realidade humana se faz que o visível de nós interroga sem cessar o invisível que nos excede, na «ânsia» de que tudo em nós se torne visível, em rigorosa coincidência com a nossa medida. E, assim, cumpre-nos agir à medida do que nos excede, porque é desse excesso que, para nosso espanto e inquietação, se faz a realidade que vamos sendo. E aqui um ressaibo aporético: é necessário ser o mais que somos, mesmo que saibamos que nesse *mais* somos *demasiado* para o que bastaria sermos. Mas é nisso, no radical paradoxo de nós, que a nossa liberdade auto-constitutiva nos investe de humanidade. Difícil? Até ao sufoco: «o mais difícil para o homem é aguentar com o seu próprio peso. Porque a liberdade pesa tanto» (P,14). É nesse estado límbico de uma «alegria branca», sem a ajuda espúria da receita psicológica, em que tudo o que releva da «significação humana» se saboreia a frio, no seu estado primicial, que o mandato irrenunciável de fidelidade ontológica se nos afirma⁴⁵⁸. E nisto se realiza a santidade, a única. Não a que se construa pelas «regras» ou «constituições» monásticas, mas a que se constrói a partir da construção de nós com base numa «nova lei» que a nós próprios tenhamos imposto (cf. *EI*₄,166). Porque o reduto do «eu» absoluto a que tudo se reduz se realiza na impermeabilidade de si e na consistência fenomenológica do acto de ser-se, é-lhe estranha uma certa contabilidade da felicidade, aquela que por aí tantos procuram aos balcões da lotaria ou daquela que enche a alma aos idiotas, que é a felicidade que a inconsciência permite. Mas assumir-se o

⁴⁵⁸- «Admirar quem sofre e aguenta. Sim. Mas saber primeiro se sofreu tudo do sofrimento, o viveu intensamente e lhe superou a intensidade. Não confundir com o estar distraído. Não confundir o aguentar só o sofrimento físico com o aguentar também o que o investe de significação humana. E o mesmo com a alegria ou simples prazer. Porque se pode comer um acepipe sem o saborear.» (P,390).

homem na plena consciência da impossibilidade de, enquanto consciente, ser feliz como o «gato que brinca na rua», é o único modo como se pode ser homem. Felizmente⁴⁵⁹. Porque «a dilaceração do homem é que só como homem se pode redimir» (EI₃,207).

1.2 – Uma ética da responsabilidade

Se é na escolha do que como nós se nos dá nos limites precisos e absolutos do *eu* que somos que toda a liberdade o é realmente, ser o que somos na seca e limpa aceitação disso é tudo quanto em responsabilidade se nos exige. Não a responsabilidade altruística de carregar com os males do mundo, que a única verdade a salvar é a de sermos à medida do que a pura condição humana nos obriga que sejamos. É aí que mora a pesada e inalienável responsabilidade: ser homem na incessante aceitação do que é verdadeiramente sê-lo. E sê-lo *por nós* na pura aridez do imenso deserto de nós, sem oásis que, a meio, nos venha aliviar a *secura*⁴⁶⁰. E nessa ética da responsabilidade Vergílio inclui também a preocupação com o futuro dum mundo que «não morre com a nossa morte», preocupação, contudo, que só é de ter a partir da situação de *estarmos vivos* e que, absolutizando-nos aí o mundo, instaura-nos na

⁴⁵⁹ - «A felicidade é isso, estar quieto nos limites em que se está a dizer que não ao que está para além.» (PS, 86).

⁴⁶⁰ - Ao que de incómodo há nessa responsabilidade de sermo-nos caracteriza-o Vergílio Ferreira em sugestivos termos em EI₃,57 : «Que a irresponsabilidade é cómoda. Como opostamente a responsabilidade; o modo de sermos por nós em inteligência limpa, é extremamente desconfortável» (subl.nossos).

absoluta responsabilidade de que o absoluto dos vindouros se realize em condições o mais favoráveis possível.⁴⁶¹

Mas sendo essa responsabilidade, a «de sermos por nós em inteligência limpa» (*EI*₃,57), toda a responsabilidade na educação vai no sentido de que quem aprende aprenda a vida, mais que tudo, que é aí que tudo há a aprender. Não é tanto ensinar a viver o que deve fazer o professor, mas sobretudo ensinar que é *vivendo a vida* que se vive realmente. E viver realmente é tudo quanto em responsabilidade se nos exige. E aqui o equívoco mortal da droga («...queria ensinar-te a vida e tu só aprendias a morte» - *AF*,267), que consiste justamente em iludir com mimos e cócegas o que só com coragem se pode realizar – essa coragem limpa de se ser o homem que a vida de nós fez. Daí que tão preocupado tenha estado Vergílio em justificar a sua própria profissão de professor⁴⁶², embora dela não gostando particularmente, considerando que o «que resta da dignidade do professor» é ser «mal pago», que «se ganhasse como um industrial, o saber dele *tinha preço*» (*SS*,197). E aqui a ressonância socrática no modo como à missão de ensinar Vergílio associa uma certa *maiêutica*, naquele modo responsabilizante de fazer *nascer* em quem ouve esse dever único de ser fiel à vida que o inunda. Daí que ao professor baste «não morrer de fome»,

⁴⁶¹ - A ideia vergiliana que a seguir transcrevemos certamente que não hesitaria Hans Jonas um segundo em subscrevê-la também. Lemos em *EI*₁,236 : « o mundo não morre com a nossa morte e isso nos obriga a tornarmo-nos responsáveis até mesmo pelo tempo em que já o não poderemos ser. Mas justamente, que se não esqueça ser necessário *estarmos vivos* para isso mesmo sabermos.»

⁴⁶² - A propósito de profissão, convirá talvez lembrar que Vergílio não privilegiara o carácter vocacional no exercício de uma determinada profissão. Ela resultaria de uma pura conjugação de circunstância da nossa própria vida : «E quanto à minha profissão, verdadeiramente não a escolhi, como acontece quase sempre. Nos mil acertos com a vida, há um que nos oferecem como o mais aceitável.» (*AF*,73).

que ele «sabe que a sua missão é divina. Deus não come» (SS,198).

E, já agora, seja-nos permitida uma referência a uma profissão que tanta importância vem tendo na estruturação (?) da chamada opinião pública, que é cada vez mais a «opinião publicada». Do jornalista e do jornalismo em geral não era entusiasta a ideia que deles tinha o nosso autor, pois é à parte de fora do homem que se dirige o seu «falatório». E, falando ao que ao homem se lhe dá em superfície, é natural que seja também superficial o seu falar, que é como se fala muito sem nada de *importante* se dizer. Como o que importa é falar sem que seja importante o que se diga, fala-se de tudo, que é a forma de se não ter verdadeiramente opinião acerca de nada. Tudo como se ao dever de informar o não devesse anteceder o dever de se formar. Como se a liberdade de expressão fosse a liberdade para nada exprimir que fale de verdade ao coração do homem⁴⁶³.

Haveremos de referir-nos também, um pouco mais à frente, à responsabilidade dos políticos, esses «aventureiros reformados» (IC160).

2 – Uma ética da condição humana

A redução fenomenológica que, na pegada existencialista, opera Vergílio Ferreira, instaurando o *eu* como o absoluto irreduzível, tem importantes consequências ao nível da realidade social, ou melhor, da comunidade dos seres humanos. A esse *eu* revestiu-o Vergílio de uma blindagem monádica, sem interstício por onde se pudesse insinuar realmente a presença viva do *outro*. A solidão absoluta do *eu* concreto e pessoal faz da comunhão «um

⁴⁶³ - «-A ideia dela é que o jornalista não precisa de ter opiniões sobre nada e é um homem livre» (AF,21).

mito da nossa pobre solidão» (EP,94). Tudo se passa ao nível de uma rigorosa egologia insular da qual se não pode partir para o *outro*, que é o solitário do outro lado da vida⁴⁶⁴. Eis a caracterização lapidar que dela faz o próprio autor : «Vou com a minha perdição, este nada absoluto à minha volta, esta ausência total de uma comunicação com a vida, esta estranheza da terra aos meus olhos saqueados» (EP,118).

Em face de um destino assim, de uma pura jurisdição egológica, o mais natural é que se pudesse considerar individualista esta ética vergiliana. Tudo, porém, menos isso, que o plural de «eu» não é «eus» mas «nós», conforme no-lo reafirma o próprio autor (cf. EI₃,232). Se distinguira já, com clareza, o «eu», do domínio da metafísica, do «indivíduo», do domínio tardio da psicologia (cf. EI₂,16 e EI₄,31), foi porque àquele lhe anotara uma dimensão paradigmática que a este manifestamente lhe falta. O «eu» é irreduzível no que esse «eu» contém, mas não é irreduzível no facto de sê-lo. O que significa que a irreduzibilidade da vivência pessoal é imediatamente reconhecível por cada um como sendo o condicionamento comum a todos. Um «eu» liberto do condicionalismo individual e que, por isso, «não é o 'eu' estreito de um indivíduo», equivale à razão transcendental de tudo se confinar à pura vivência subjectiva : tudo é subjectivo, mas não é *subjectivo* que tudo o seja. E nesse «eu», aquém da positividade viva de um indivíduo, é onde o homem se reconhece em comunidade de sorte, em comunidade de destino. Não é uma «natureza humana» que fosse realmente

⁴⁶⁴- « - Quem nos está fitando? Perante quem somos? Tu à minha face, eu à tua : mas perante quem? Quem nos une? Sabia bem que a comunhão perfeita era um mito da nossa pobre solidão. E que se ela se estendesse à humanidade, seria ainda uma solidão de biliões» (EP,94). E em RS,103: «(...)por eu ser cego do lado dele, mas ter vista do lado de mim». Cf. ainda NN,229.

a *essência* do que é ser homem, nem tão-pouco que o fosse ao modo de uma bissetriz estatística das constantes antropológicas através dos tempos realizadas, uma espécie de filigrana do humano empírico. Não é disso que em absoluto se trata em Vergílio Ferreira, mas, bem aquém disso, da *condição onto-fenomenológica* que, na pura e miraculosa singularidade fundante de ser-me *aqui e agora*, tudo aquilo possibilitou. O grupo humano não é como entidade estruturada que, no registo vergiliano, há que vê-lo, que isso cai já no domínio positivo da sociologia e da psicologia social, mas, mais radicalmente, como simples «comunidade de condição», em que cada qual se vê ser em absoluta solidão, revelando-se-lhe nessa experiência que, vivendo os outros como de facto vivem, só em solidão poderão viver também. E isto, repete-se, porque o «eu» se desconjunturaliza e se ergue àquela sua condição de «inteligibilidade indiscutível». E assim o *eu* que é indiscutivelmente *meu* na indiscutibilidade absoluta de mim garante--me que outros «eu» o sejam igualmente na indiscutibilidade de cada um.

2.1 – Solipsismo ou solidariedade ?

Em função daquela egocentralidade, que é solidão na medida em que esse centro o é só enquanto *vivido* por quem aí se reconhece, poderia alguém pensar que fosse solipsista uma ética que só a partir do centro desse «eu» se justifica. Sê-lo-ia realmente se não houvesse *inter-esse* na relação, melhor, no confronto «eu-outros», isto é, se a partir da radical vivência do «eu» se não gerasse, sempre *de dentro para fora*, uma solidariedade humana, não por causa das coisas dos homens, mas pela *causa* do homem enquanto

tal⁴⁶⁵. Porque a esse «eu» não é o «eu puro» que se há-de reconhecer, que um «eu» assim seria desprovido de qualquer conteúdo – aí sim a solidão, não a de se ser só, mas a de ser só a solidão de ser. Porque o «eu» só é enquanto que *aparece* como modo de sermos nas nossas relações com o mundo. O *eu* que sou não é ser-me aí, no plano de uma pura «realidade objectiva, fechada em si», num corte radical com os outros, mas é ser-me na totalidade de mim (o meu «eu-mundo»). E, embora o não *vejamos*, que «ver é existir, é sermos o que *vemos*, nós *sabemos* que à nossa positividade de *sermos* se não opõe um nada absoluto» (EI₁,49). Nós *sabemos* pelo que em nós é essa totalidade do nosso *sermos* (e só somos enquanto unidade totalitária «eu-mundo»), que «outas totalidades de *ser-mundo* houve e haverá por certo. E, nessa certeza, a certidão de uma comunhão humana, apesar do que de fundamental nessa comunhão em absoluto se não pode partilhar – que aí, porém, partilha-se que algo de inefável e maravilhoso se não possa transmitir. Uma solidão, sim – diz Vergílio. Não, porém o isolamento, que este «corta com os homens», enquanto que a solidão exprime uma espécie de mímica à falta de palavras de um «silêncio final», ela sugere sempre o recolhimento maravilhado do que do fundo do homem nos acena com o gesto essencial: « a solidão *não* corta com o homem» (EI₁, 77).Porque «a útil e verdadeira solidão é *ser-se eu com*. Não *ser-se em*» (CC₁,13).

⁴⁶⁵ - «Nos termos da oposição entre o ‘indivíduo’ e o ‘grupo’, o indivíduo substituiu-se pelo ‘homem’, e o grupo por um qualquer processo de o redimir. Mas a questão maior começa precisamente aqui : o ‘eu’ que reage contra uma anexação não é o ‘eu’ estreito de um indivíduo, mas o que em seu condicionamento todo o indivíduo reconhece. Há uma comunidade de condição, mas é *de dentro* de cada um de nós que ela se nos revela. O confronto ‘eu-outros’ determina-se pela radicalidade de que é *de dentro para fora* de cada ‘eu’ que todo e qualquer problema de ‘grupo’ se põe» (EI₃, 233-234).

Não é, pois, uma egolatria maníaca que se nos oferece nas páginas da obra vergiliana – apenas a incontornabilidade fundante do «eu» radicado no mundo concreto que o institui *em situação* (cf. *E*₁,55). E é só a partir da situação de sermo-nos que a situação em que os outros são se nos faz intelegível e existencialmente útil, que é só a partir do que somos que o que os outros possam ser tem sentido e valor para nós⁴⁶⁶. E aqui uma referência ao altruísmo e à camaradagem. A ambos se refere também Vergílio. Em ambos a mesma razão de ser – é *em nós* que isso somos. Sempre. Que atribuamos especial importância aos outros deve-se isso a que sintamos *como nossa* essa importância. Melhor somos nós que nos experimentamos importantes na importância que damos aos outros. E que seja isso importante para nós é mais importante que a importância que os outros para eles próprios têm. E aqui uma certa desmontagem do altruísmo já que, segundo Vergílio, no bem que a outro se faça é a si próprio que esse bem se faz. O que, no entanto, não retira valor social ao que de bem aos outros se faça, apesar da similitude na vivência *egocêntrica* quer do egoísmo quer do altruísmo⁴⁶⁷.

E se no altruísmo vê Vergílio, ainda assim, um darmos qualquer coisa aos outros, apesar de ser, em última instância, a nós próprios que damos, na «camaradagem» vê ele já sobretudo um modo de pedirmos ajuda aos outros. Pesa tanto sermos no desamparo absoluto de *sermos simplesmente* que aguentarmo-nos aí, no equilíbrio

⁴⁶⁶- «Assim é no *ego* ‘que todo o *alter ego*, enquanto tal, recebe o seu sentido e valor’» (*E*₄,304).

⁴⁶⁷- « (Não é o próprio altruísmo um modo de sentirmos *em nós* a primazia dos outros? Um interesse social é um interesse individual pela sociedade, pelos que nos rodeiam. A importância dada aos outros é um sentir pessoal dessa importância. O egoísmo e o altruísmo são um sentir idêntico para quem os sente, embora de importância diferente para o sentir dos outros)» (*E*₁,142). E em *P*,368 : «o egoísta e o altruísta não diferem apenas em sê-lo, mas no tempo que levam até chegarem a si próprios. O altruísta dá uma volta pelos outros. O egoísta é mais rápido.».

abissal de nós, não é coisa fácil⁴⁶⁸. A coragem máxima é sermos capazes de aguentarmo-nos nesse terrível e fascinante milagre de nós sem bater à porta de ninguém. Mas custa muito, que «o fardo de ser é difícil». Daí que a «camaradagem» surja como meio expedito de um tal fardo com os outros dividirmos. E nessa partilha como que nos aliviamos na tarefa de sermos *sós*, diluindo a responsabilidade disso com o ilusório facto de podermos sê-lo apenas *com* os outros. A hipóstase institucional a que o homem encomenda, muitas vezes, o trabalho de ser em vez do que a ele só compete ser só vem legitimar (?) a cobardia de se não assumir na seca plenitude de ser-se⁴⁶⁹. A «camaradagem» tem assim em Vergílio a determiná-la não tanto um valor positivo, ou seja, que como um acrescento ao sermo-nos se pudesse considerar, mas, pelo contrário, um valor negativo, precisamente o de não sermos suficientemente o que somos e por isso *temos* que ser. E isso ninguém por nós o poderá ser. Não, porém, que nos não façamos companhia uns aos outros, mas que na companhia que fazemos nos não desfaçamos, que é só na inteira solidão de ser-se que cada um de nós poderá e deverá ser o que é. Pura justaposição de monádicas solidões? Não, segundo Vergílio, que há a unir-nos a voz

⁴⁶⁸ - «No fundo, o problema é sempre o da dificuldade de nos aguentarmos a nós. Tomar sobre nós o fardo de ser é difícil. A ‘camaradagem’ é um meio de dividirmos pelos outros esse fardo. Ser-se *só*, com os outros, é muito mais difícil do que ser-se apenas *com* os outros. Aguentarmos a nossa pessoal responsabilidade, a assunção do que se é, ainda que com os outros, é muito mais difícil que dividir isso pelo grupo. Isolarmo-nos pode ser mesmo criminoso; perdermo-nos de nós na comunidade é uma cobardia.» (CC₁,39).

⁴⁶⁹ - O encostarmo-nos às instituições como forma de realização não é expediente que mereça o entusiasmo de Vergílio Ferreira, que vê nomeadamente no Partido (e aqui a militância no PCP é paradigmática) ou no Clube de Futebol *instâncias vicariats* do que, afinal, cumpre a cada um de nós exclusivamente fazer : simplesmente ser : « A dedicação a um Partido (ou a um clube de Futebol...) disfarça essa cobardia com nomes pomposos. » (CC₁,39).

silenciosa da fundamentalidade miraculosa de se ser homem – e aí toda a solidariedade. Não na divisão das penas, mas na inteireza comum de que pena nenhuma se pode dividir: «tomar o fardo de ser é difícil». Mas não há outra maneira de ser homem «até mais sê-lo se não puder». Na camaradagem, enfim, procura-se a companhia de *outras* condições para se ser, quando é só na *solidão* de ser-se que se pode ser *em condições*.

E assim, elevando à condição de transcendental a vivência estritamente imanente do «eu» é como Vergílio nos propõe uma ética que, por ser do «eu» *transcendente* ao «eu anexado ao indivíduo concreto», é muito mais uma ética da condição humana que uma ética do indivíduo, e que é o modo único como se pode e deve ser solidário.

3- O sistema moral e a lei

Se à moral a entendermos no plano fundante da dimensão humana, enquanto expressão do surto interrogativo à procura de ser o que o «tão de mais» que nos *vemos* ser exige que sejamos, isto é, como busca de uma conformação ontológica entre o *excesso* que nos possui e a consciência do nada a que estamos destinados, então a essa moral haveremos de situá-la no domínio radical da ética, aquém portanto da positividade da norma, que é, aliás o domínio em que classicamente a estabelecemos. E, assim, a questão da moral enquanto implicação ética do ser que se é surge do rasgão insanável entre aquele surto alarmante do ser-se e a consciência de que é no ser-para-a-morte que se é. Dir-se-á que é nesse hiato que surge, esmagador, o drama humano, pois é no desconforto da «infinitude ilimitada» que cada um se experimenta necessitado de realizar-se, mesmo

sabendo que o não poderá nunca conseguir : «o homem começa no pequeno intervalo entre *ele* e *si*» (RS,117; cf. IC,122 e CF,47). É no lampejo inaugural da interrogação dirigida ao fundo do «eu», nessa necessitante espontaneidade auto-intencionalizada (para-si) que a questão da moral verdadeiramente se põe⁴⁷⁰.

Não é, pois, uma moral que assente no convencionalismo extrinsicista de uma norma, nem na positividade de uma lei, mas que radica no sobressalto da interrogatividade constitutiva, aquela que brota do radical desconforto existencial de quem se *vê* ser tanto *sabendo* que é isso tudo para nada. Trata-se de um processo incessante e fundante de auto-questionação que se dá na escolha radicalmente livre no obscuro de nós, lá bem no interior do bastião da nossa «irredutível individualidade». Cada qual escolhe-se na absoluta redondeza de si, do que a seus olhos o constitui como a pessoa que se *aceita* ser, que é o modo como cada um se escolhe no ser que é. É no acto mesmo de escolher que o que se escolhe nos constitui como esta pessoa que escolhe : «(...) o que escolho é o que sou. Mas o que sou é indiscutível» (IC,131).

Não é, pois, uma liberdade que se nos dê como inerência transcendental de uma «natureza», visando a exequibilidade práxica do humano, como se de uma transcendência nos viesse em dádiva, para que, mediante o seu exercício, nos pudesse ser creditado o mérito ou exigida a responsabilidade. Estas contas, porém, são absolutamente todas por conta própria, são «contas do rosário» do «eu» absoluto que cada um é. Ninguém me faz livre, sou eu que sou livre *de* fazer-me e *ao* fazer-me. Só de não se ser o que se é se não tem liberdade – que o único dever é sermos em assunção plena aquilo que somos (cf. AN,23). E aí a lei por

⁴⁷⁰- Cf. nosso trabalho «Vergílio Ferreira» in *op. cit.*, p.441.

que uma certa moral nos é coexistencial: a de que isso se nos tenha imposto ao «equilíbrio íntimo» de nós. E aí, a divindade que o homem, liberto da canga da transcendência, reconquistou. A liberdade humana é a condição da própria auto-constituição absoluta do «eu»; daí que a arte, que é o modo de mais genuinamente humanos nos instituímos, nasça da liberdade e à liberdade em absoluto se dirija (cf. *EL*₂,57). É no problema da liberdade que vê, aliás, Vergílio «o grande problema central do ‘humanismo’» (*EL*₂,157). Que é a liberdade? Não *sabemos* bem o que seja, que quando a queremos demonstrar ela mostra-se-nos contraditória e impossível. Que ninguém, porém me venha dizer que não sou livre – não sei como mas *sinto-me* livre : ela não se demonstra, vive-se. E no ápice em que me vivo na pura inventabilidade de mim nada há que à minha liberdade a anule ou substitua⁴⁷¹. Porque «cada homem escolhe-se na obscuridade de si e em face do que a sua hora lhe oferece». É, pois, em face do momento cultural que quem escolhe se escolhe, mas, escolhendo-se, é o ser que assim se funda que se constitui em sede absoluta de normatividade e não a norma face à qual ele se escolheu. E, com isso, a liberdade fica aparentemente fragilizada no que à sua fundamentação teórica diz respeito, porque àquela o que conviria era uma universalidade que, assim, reduzida que fica ao ciclo egológico da consciência, alegadamente se perderia. É verdade que Vergílio opera um drástico

⁴⁷¹- Vergílio Ferreira faz referência a um «impasse» explicativo da liberdade, remetendo-a para essa «fracção» de mistério que, insubmissa, desafia qualquer tentativa de o homem todo explicar. O nosso autor, dando uma prova mais da sua boa preparação filosófica, alude aos esforços de compatibilização da liberdade humana com a Providência divina. E refere-se nomeadamente ao incontornável Santo Agostinho, a Boécio e aos esforços dos escolásticos visando encontrar um espaço para a liberdade quer na «passagem da ‘potência’ ao ‘acto’ da vontade», quer através da «pre-ciência» divina e a que o espanhol Molina e, ao que se crê, antes dele, o seu contemporâneo e colega, o português Pedro da Fonseca, chamaram a «ciência média».

Sobre esta questão momentosa da conciliação entre uma providência (a «Grande Ordem» em Vergílio) e a liberdade pessoal cf. *CC*₅,388.

esvaziamento axiológico da liberdade – vão-se os valores a defender, fica-nos o valor de defender o que somos – operação inevitável, aliás, na falta de uma teleologia, mas compensa essa sua não-universalidade *universalizando-a* à sua maneira. Como? Identificando a própria «razão de ser» da liberdade com a radical e necessitante consciência de si e remontando-a à zona primordial de um *a priori* existencial: ela não se discute, vive-se. E todos, no íntimo de si, a vivem assim: vivendo-a. Sem ceder, como vimos, à tentação logocêntrica da demonstração que «é fácil através da “pura” inteligência; não assim através do coração» (MO,61)⁴⁷² e a cujo resultado nunca é por nos ter sido demonstrado que aderimos, mas por nisso nos termos investido em emoção. Se a liberdade se nos evidencia nessa «plenitude sem margens de sermos» (CF,50), dado que ninguém pode ser o que não é (cf. IC,123), então a inteligência dela dá-se-nos entre a sua afirmação gratuita e um rigoroso determinismo⁴⁷³. Ela como que se dissipa na inapreensibilidade de um *absoluto-relativo*, pois é para a pura zona egofânica em que a razão de ser-se dispensa razões que no-lo façam ser, que «o absoluto da escolha antes da escolha» remete (cf. IC,122; NT,232). A liberdade assim *desrealizada*, por via da sua redução fenomenológica à instância inauguracional do «eu», funde-se na condição mesma da sua possibilidade, a ponto de mais parecer uma

⁴⁷²- «Que ninguém nos demonstre o nosso erro nem a nossa verdade : mais forte que toda a demonstração é a evidência feita carne e ossos e sangue e nervos, é esta plenitude sem margens de sermos (CF,49 - -50). E em EI₃,296 : «Como se a ‘demonstração’ da não-liberdade do homem pudesse nele promover a vivência dessa ilusão (...)». Cf. Também EI₁,114.

⁴⁷³- Atentemos, uma vez mais, no que o nosso autor considera ser o «paradoxo da liberdade» em P,640 : «É-se livre, agindo de acordo com o que queremos. Mas é impossível querer seja o que for, se isso não exprimir a pessoa que somos e quer. Ou seja, é impossível deixarmos de ser quem somos. Ou seja, nesse caso, *temos* de o ser.».

espécie de risco invisível no indistinto de si, «início sem início» (NN,155), uma liberdade, enfim, só como *conceito-limite* (cf.IC,333). Não uma liberdade *que se tenha*, mas *que se é* livre no que se tem e se é. Não uma liberdade como conteúdo, mas uma liberdade apenas como função e que, no absoluto de sê-lo se *realiza* absolutamente. Ela *realiza-se* desrealizando-se, num movimento cego de auto-consumpção⁴⁷⁴.

Ela foge-nos sempre, porque é dela insinuar-se-nos naquela misteriosa linha do que não somos, mas que, nisso mesmo que por ela se nos insinua, nos somos naquilo que não somos ainda e em tudo o que não seremos nunca, como num intérimo aceno a um limite que não pode chegar nunca a traçar, pois que traçá-lo equivaleria a que «um Absoluto realizado» se nos estabelecesse (EI₁,132), o que flagrantemente contrariaria a própria vectorialidade constitutiva do humano, isto é, seria como realizar o homem destruindo-o no que radicalmente o faz ser tal. É, como vimos, nessa distância sem nome entre o excesso que se é e o nada para que nesse excesso se é que o homem se funda e cresce na inverosimilhança da sua trágica grandeza. E é por isso que, apesar de não nos esperar um destino que àquele excesso redima e justifique, se nos faz imperativo o dever de seguir em frente, porque «o meu “eu” é um absoluto categórico» (IC,123) e porque, não nos garantindo um destino, a liberdade não cessa, porém, de indicar-nos uma direcção⁴⁷⁵. É, contudo, esta apodicticidade existencial da liberdade que nos torna irrenunciavelmente *responsáveis* e

⁴⁷⁴- «A liberdade é então uma função sem destino e vira-se para si própria como um estômago vazio. Assim ela se destrói no seu significado pela autofagia» (P,22); cf. também IC,130.

⁴⁷⁵- «Limite impossível de um horizonte que sempre recua diante de nós, a liberdade plena nem por isso nos deixa de indicar uma direcção. E é precisamente porque um horizonte o é sempre e o limite é inatingível, como é próprio da condição humana e da própria vida na sua constante *projectão*, é precisamente por isso que a imposição de um Absoluto realizado é inumano e paradoxal.» (EI₁,132).

culpáveis, porque nos escolhemos no ser que somos e porque não podemos não ser o que somos. Sem remissão. Aguentarmo-nos no ser que somos é tudo quanto nos exige uma ética da fidelidade e da dignidade. E da responsabilidade também. E é por isso ainda que é na sublimação do ser que somos que está a verdadeira santidade. Aí, decerto, toda a responsabilidade, essa profunda incomodidade «de sermos por nós em inteligência limpa» (EI,57). E não se é responsável por causa de se ser livre, mas, antes e mais radicalmente, é-se responsável de sê-lo, que para que o homem tivesse podido criar-se deus teve que assumir-se na responsabilidade disso⁴⁷⁶. Uma responsabilidade de aguentar o homem no milagre em que se inventou, mesmo que tanto seja, afinal, para nada, porque «ser livre é inventar a razão de tudo sem haver absolutamente razão nenhuma para nada» (NN,325). E aqui o heroísmo da aceitação de ser o que se é, que é, aliás, não tanto uma forma de cumprir um dever no que a este se anote de conteúdo axiológico, ou seja, enquanto imposição objectivada, ou valor etológico, mas, antes, a forma de apenas cumprir um destino (cf. AN,114), destino que não é outro, no fim de contas, senão o de estar «condenado para sempre» (AN,177). Mas é nesse destino que o paradoxo humano *grandeza-pequenez* se nos impõe e não há, por isso, outro remédio senão resignarmo-nos. Mas, atenção, sem que isso signifique «esquecimento», nem renúncia à acção, mas a aceitação corajosa do estrito reduto que nos pertence» (MO,120).

E eis como, na estrita fidelidade ao ser que nos coube, se nos insinua toda uma ética vergiliana da resignação, que, ao contrário do que de claudicação e desistência o próprio termo poderia sugerir, se dá, como

⁴⁷⁶- «Todo o homem é livre : exige-lhe essa *responsabilidade*» (NN,218 – subl.nosso).

vimos, na incondicional adesão ao que somos e no mandato de fazer constantemente por ser o que somos. E, uma vez mais, se nos faz evidente aquela atmosfera de um estoicismo revisitado a envolver a moral da acção em Vergílio, uma moral coextensiva da própria condição de ser homem – não há liberdade para se fazer greve ao ser que se é e se tem, por isso, que ser. Parar é desistir de se ser homem, enquanto que resignarmo-nos é assumirmo-nos em pleno nos estritos limites da invencível tragicidade do homem que somos e, aí, fazer sempre por ser o que *temos* que ser, sem abrandar nunca na obediência ao mandato de sê-lo, «Porque só há um remédio para a infância que é crescer» (*IDM*,14). A resignação é mesmo o contrapeso que nos «aguenta», apesar da corrosão que em nós provoca aquele desespero de nos vermos talhados mesmo à medida para morrer. Ela é o conforto insípido, a «alegria branca» de uma eternidade inventada no recôndito árido de sermos, de sermos absolutamente, isto é, sem o espinho de sabermos *depois* (e aí são os outros que o sabem, que nós não estamos já *lá* para isso) que de nada valeu termos sido tanto⁴⁷⁷. Mas subsiste uma questão: aceitarmo-nos assim, no radical e inútil desvalimento de sermos «tão de mais», porquê? *Porque sim*, e é tudo – responde Vergílio Ferreira do fundo da sua aflita convicção. Este o fundamento, repete-se uma vez mais, da ética vergiliana e o único a que todo o «sistema» moral tem que vergar-se (e lá é onde sistema jamais pode ser), lá nesse «indefinível equilíbrio interior»⁴⁷⁸, que é onde «o verdadeiro e o falso se nos

⁴⁷⁷- Curioso o conceito vergiliano de *resignação*, nitidamente tributário da tradição estoica, vendo nela o autor «não uma forma passiva de nos confrontarmos com a vida, mas essa forma activa que reconhece e se afirma nos seus estritos limites.» (*IDM*,15).

⁴⁷⁸- «Se, todavia, admitirmos, como admito que é num indefinível *equilibrio interior* que o verdadeiro e o falso se nos revelam (...), se admitirmos que o processo que percorremos até esse desfecho se opera no invisível, então concordaremos que o *porque sim* é a razão decisiva para as nossas convicções –

revelam» e se nos dá como experiência primordial da pessoa que nos reconhecemos ser. E, depois, é claro em nós que «só se é homem em responsabilidade» (AF,180). Sem esperar outra recompensa que não seja a esquelida certeza de sermos, que nisso se esgota todo o conforto da própria existência. Não é, pois, uma moral do mérito e da recompensa a de Vergílio, mas uma outra a que convém tão-só a «virtude seca» (NN,254) de nos mantermos suspensos na magreza radical do equilíbrio de nós, sem tábua de salvação a que deitar a mão. Sem as tábuas da lei, sobretudo, porque «não tenho senão um juiz-eu – e absolvo-me» (EI₄,199). Sem uma lei que reconheçamos como válida, que é só quando uma lei assim reconhecemos que nos remorde a dor de contra ela termos ido e, nisso, nos escolhemos na pessoa que nessa contrariação somos. Daí que o remorso se nos cole ao ar que respiramos e assim se nos integre como elemento característico da pessoa que somos⁴⁷⁹. Porque só poderia efectivamente acusar-me em nome de uma Lei divina que, pela sua real indiscutibilidade, fosse o fundamento ético das relações entre os homens. Mas não há tal, e o que há são só leis póstumas e estranhas ao «único valor» à volta do qual tudo se me organiza – o valor do homem que sou. E é só em *razão de* se ser o que se é que

ou seja, a sem-razão ou o incontornável e incognoscível do que nos orientou e orienta» (EI₄,92); cf. ainda EI₄,52; EI₁,146 e P,246).

⁴⁷⁹- Eis o que sobre o remorso escreve Vergílio :«O remorso implica que escolhemos uma lei como válida e escolhemos ser quem somos contra essa lei. O remorso significa pois que o escolhemos a ele como elemento da nossa própria pessoa. Ele não significa portanto que eu me escolhi contra o que profundamente sou, quando escolhi o mal, ou seja quando me ‘contrariei’, para assim a pessoa boa que sou se poder lamentar e arrepender. Quando pratiquei o mal, afirmei realmente a pessoa má que sou – com a pequena diferença de que a pessoa que escolhi ser eu, a reconheci ‘má’, ou seja a reconheci oposta ao que eu escolhi como sendo a lei moral. O mal que pratiquei foi meu, *fui eu; mas nesse ser eu inclui-se o reconhecer que esse eu é mau, ou seja, se opunha ao que escolhi ser o bem*» (IC,128-129 – subl.nossos);cf. ainda E,168.

não há mais *razões* para ser (=valores), que já se é tudo naquele valor único de ser. É nesta egologia obsidional e empapada de ser, compacta da imanência radical de ser, que a única lei, a de sermos o que *temos* que ser, se nos impõe na apodicticidade de nós próprios e na estrita escolha de nos aceitarmos no acto mesmo de aceitar leis, sejam elas quais forem. Leis que, sendo do lado *de fora*, só o serão quando realmente integradas e incorporadas no lado *de dentro*, ou seja, no todo pessoal que se é⁴⁸⁰. Deste modo, as leis despositivizam-se para se fundirem na suprema instância decisória de um *eu* abafado pela voz quente do sangue, que é o modo único por que uma lei se nos torna aceitável e objecto de adesão. Assim, pois, a lei laica e orfã de um Deus a que referir-se *diviniza-se-nos* dentro embora de uma exclusiva verticalidade antropológica, que só assim ela se justifica e realiza. A única fonte instituinte da normatividade passara a ser o homem na sua grandeza solitária, em vez dos deuses a quem fora decretada a falência por terem ultrapassado o prazo de validade (cf. *P* 594). E «naquele movimento centrípeto, todos os valores se nadificam na voragem do “buraco negro” onto-lógico do “eu” pessoal»⁴⁸¹, porque nada são as coisas do homem em comparação com a importância decisiva de sê-lo. Que no sê-lo simplesmente está tudo o mais que possa ser. Dir-se-á, pois, que Vergílio Ferreira, fazendo jus à sua reconhecida

⁴⁸⁰ - O carácter imediato, exterior e superficial das leis que acentam num desígnio mitificado e capciosamente absolutizado de um «bem comum» glosa-o Vergílio do seguinte modo : « -Estai calados, estupores! (... e da interpretação das leis filtradas trabalhosamente pelos ódios ambições ralhos partidários, dos que foram comissionados pela vontade colectiva esquadriada pelos grupos que os sonhos e ambições e ódios esquadriam e foram apurados depois de dias e semanas e meses e saíram depois ainda com uma rede intervalada e orifícios por onde se escaparam ainda em ginástica de rins as ambições teorias *princípios salvadores do bem comum em que se entreteceu a rede das leis, enquanto de outros cantos do mundo outras leis contrárias também para o bem comum erguiam-se em grito e doutros cantos outras também para benefício do ser-se em colectividade...*» (*PS*,29 – subl.nossos).

⁴⁸¹ - J. Antunes de Sousa, «Vergílio Ferreira», *op.cit.*,p.443.

consanguinidade existencialista, procede à transferência do que bem poderia considerar-se a miragem projectiva e sublimatória, à maneira de Feuerbach, de uma ansiada lei divina, para a *realidade* transcendental da necessidade dela, confinando o universal dessa necessidade ao que de universal há na vivência absoluta disso pelo «eu» paradigmático do homem, aquém do «eu» anexado a um indivíduo concreto. Esta necessidade de uma ordem por que ordene o homem a sua vida aviva-se-lhe naquele momento privilegiado da *aparição* do *eu* a si próprio, que é o momento da evidência íntima da *razão de ser*, bem aquém de todas as razões que ao ser-se nos possam acrescentar. Uma ordem em que as qualidades transcendentais do ser se fundem numa ordem fenomenologicamente anterior e que àquelas qualifica – uma ordem baseada na qualidade das qualidades: a de ser-se. E nessa fusão se unifica a polaridade dialógica «eu-mundo»: «Aliás se nós e o universo somos Deus (...)» (*EL*₂,203), que ordem fora de nós haveríamos de procurar? Não, pois, que para a ordenação dos homens uma ordem tenha o homem criado ou inventado. Não que a partir das coisas do homem uma convencional ordem se tenha instituído, como se por uma moral, assim criada, o homem se tivesse singularizado e destacado essencialmente da vida universal em que a sua própria vida se integra. Não é da convencionalidade que nos vem a adesão às regras morais, que, precisamente ao contrário, é quando como convenções apenas nos aparecem que elas nos morrem lá no íntimo de nós (cf. *P*,639). Dito de um outro modo, não há uma moral transcendente no sentido de uma moral que, tendo pelo homem sido criada, ao homem se lhe acrescentasse como razão indiscutível de normatividade. E aqui, sem abdicar da radical ordenatividade do «eu» absoluto, que é a partir donde toda a moral se pode viver na sua real imperatividade, parece

Vergílio admitir que a aceitabilidade de certas normas se inscreva no âmbito de uma «Grande ordem do universo» e de que seriam real expressão desde os «elementos “morais” que já se encontram nos animais» até à moral humana que não seria «um acréscimo ou invenção mas um prolongamento e complexificação»⁴⁸².

Que uma «ordem universal» nos impregne do gosto de com ela colaborar no cumprimento daquele inconsequente e cego desígnio de *ser apenas* (cf. *P*,448 e 582; *CFi*,113) – é isso o indício da ordenabilidade em nós. Mas é só no absoluto fundacional da *aparição* de nós a nós próprios que tudo se nos ordena – aí o princípio absoluto de toda a ordenação. É, sem dúvida, no círculo hermético da egofania vergiliana que a ordem se nos ilumina: «... se habitássemos um outro universo “desordenado” não veríamos nele igualmente uma “ordem”?» E eis-nos de volta ao reduto constituinte de toda a ordem : o «eu» que, na expressão do seu equilíbrio, me determina na vivência

⁴⁸²- Não é muito clara em Vergílio esta opção por uma ordem universal, mas a absolutização axiológica da vida individual leva-o a admiti-la sem que, no entanto, nessa admissão, se inclua uma ordenabilidade transcendente, ou seja, uma teleologia da vida. O valor da vida esgota-se em sê-lo e a ordem universal consiste nesse desígnio único de ser – simplesmente isso («... que direito haveria em dar vida a um filho? (...) – precisamente o direito de a vida ser por si própria um valor» - *CFi*,113 e *P*,448). «O homem gosta de ordem (...). Mas justamente por isso exige que haja um lugar para o próprio homem» (*EI*₂,259). Mas para isso seria preciso que *Alguém* lhe tivesse destinado esse lugar. Daí que nos não baste o gosto pela ordem - seria preciso que uma Transcendência no-lo justificasse. Sobre esse gosto *natural* pela ordem anotemos o que escreve Vergílio em 16 de Julho de 1985 : «Admitida a Grande Ordem do universo como último limite do ser, de que os deuses são os delegados e o que existe a forma pluralizada desse princípio, acaso a moral lhe é exterior e um acrescento especificamente humano como sua criação? Não é. O indício visível da moral está já nos animais. Assim a voz da maternidade, o sentimento da honra (dois galos que se combatem até à morte), a entreatura, o castigo da arrogante diferença, etc. etc. são elementos ‘morais’ que já se encontram no animal. A moral humana não é um acréscimo ou invenção mas um prolongamento e complexificação» (*CC*₅,477). Poder-se-ia, neste sentido, dizer que a ética vergiliana é uma ética tendencialmente naturalista (cf. *P*,448 e *CC*₅,477);cf. ainda *E*,197.

ordenada de mim, dos outros e das coisas. E assim é como opera Vergílio, na imanência radical da existência pessoal, a transcendentalização da exigência humana de uma ordem, ao postular a fundamentalidade normativa do «eu», que não de uma hipostática «natureza humana». Se, por um lado, devido ao carácter exterior e convencional da norma, Vergílio Ferreira põe em causa as razões *por que* «a gente aceita» as leis, por outro, postula a *razão de* aceitá-las; se as esvazia de qualquer valor, a sua aceitabilidade, absolutiza o *facto* da sua aceitação⁴⁸³. O que, em suma, faz Vergílio é relativizar a norma, absolutizando a subjectivização da normatividade, convertendo assim o absoluto dessa relativização da norma em paradigma humano de toda a conduta moral, que não é outra coisa senão a integração de valores de *fora* no «único valor», o de *dentro*, o valor que o próprio homem é e, como tal, se reconhece⁴⁸⁴. O critério vergiliano de qualificação moral dos actos humanos é apenas este – que *sintamos* que algo de nós responde ao que acontece. Não que *algo em* nós responda, mas que seja *do fundo de* nós isso que responde. Daí que Vergílio rejeite uma concepção métrica e quantitativista da felicidade, a tal felicidade opacizante do idiota, porque o que importa não é a quantidade do que nos é agradável, mas a quantidade do que em nós a isso realmente, ou seja humanamente,

⁴⁸³ - «As leis aceitam-se, o mais que se pode é transgredi-las para as nossas malhoadas» (NT,145). E em EI₂,294 : «Porque o verdadeiro humanismo é o que centra tudo no homem – sobretudo as leis que o governam. Reconhecer ao homem o fundamento dos seus valores é afirmar a sua inteira liberdade.»

⁴⁸⁴ - «E isto porque não tendo uma moral prévia que antecipadamente decida de quaisquer casos particulares, antes defendo (...) que a moral se realiza, para as suas decisões, em face de cada caso concreto, sendo que essa ‘moral’ é uma expressão dos valores epocais. Genericamente defendo apenas, como valor prévio e fundamental, que justamente o *homem é um valor*, e tão indiscutível, que é precisamente por sua causa que falamos em ‘valores’» (EI₄,82).

responde⁴⁸⁵. Porque, não havendo ordem a que ater-se e morando no absoluto do «eu» a fonte de toda a ordenabilidade, que ordem encontrar nisso de a uma ordem qualquer se dever obedecer? Se só há a ordem inteira de cada um, então está instalada a desordem no reino de uma ordem estritamente monádica, que é o modo de ser desordem no «confuso labirinto de nós» (IC,125). Como pôr cobro a este ciclo destrutivo da possibilidade mesma de o homem se constituir em comunidade ou, mais propriamente, em sociedade? Simples: através da subjectivização da necessidade de uma ordem para além da fonte ordenadora que cada um de nós é. E, assim, desabsolutiza Vergílio o absoluto do agir pessoal, absolutizando a subjectividade da razão mesma de desabsolutizar e acolhendo, assim, a pertinência não tanto do conteúdo que ordena, mas, mais propriamente, do facto de alguma ordem ter que haver a partir do qual uma ordem nos torne vivível a vida em comum.

Em Vergílio, dir-se-ia, há como que uma fundamentação kantiana da moral, mas às avessas, em que a necessidade da própria ordenabilidade é coetânea do milagre *aparicional*, da presença de nós a nós próprios. Não propriamente a inscrição transcendental de direitos e deveres, mas *apenas* o dever radical e irredutível de se ser direito: não é direitos o que o homem tem, o que ele tem é que *ser direito*. Uma moral cujas questões se definam «pelo *querer* contra o *ser*» não é a moral em que Vergílio se revê, que essa é a moral enquanto sistema, enquanto arquitectura reificada de normas contrapostas ao ser que nos constitui. É o tal sistema em que não cabe um «eu» e que se destina a imperar no vazio deixado pela única instância realmente imperativa, exactamente essa, a do «eu». Mas se é impossível um sistema moral fundado na indiscutibilidade

⁴⁸⁵ -«A felicidade não se mede pela quantidade do que nos acontece de agradável, mas pela quantidade de nós que responde ao que acontece.» (AF,79).

de uma teleologia, não permite Vergílio que dessa impossibilidade se aproveitem os «salteadores» ou os meros «pedreiros da eficácia» para viverem «sem rei nem roque», que é a maneira como justamente não seria possível *realmente* vivermos. É impossível esse sistema moral, mas é igualmente necessário, que a isso obriga «o convívio entre os homens»⁴⁸⁶. E eis como é na absolutização da subjectivização da necessidade de uma ordem que a ordem que no íntimo de nós mora, a que se ordena ao ritmo do nosso ser, nos inscreve numa verdadeira comunidade de destino, a comunidade da condição humana.

4- A questão da justiça

Não é a partir do que os homens tenham determinado, mas, antes, a partir rigorosamente do que ao próprio homem determina, ou seja, do seu ser, «que tudo o mais se entende da verdade e justiça humanas» (EI₂,165). É só a partir do absoluto miraculoso da vida que se vive que a importância de *ser* se antepõe e sobrepõe à importância do *dever*; não que se não deva ser, mas porque se é primeiro e só *depois* se faz por ser o que se deve ser. E aí a importância do dever ser, isto é, da fidelidade ao ser que se é. Só que é isso justamente que custa: «tomar o fardo do ser é difícil». Há, por isso, uma certa *contrariação* em sermos a voz que, em definitivo, nos distingue e distancia dos animais – a do dever, a voz que corresponde ao «máximo da complexificação» que é a auto-consciência (cf.EI₂,165).

⁴⁸⁶- «Mas anotemos que para um agnóstico de hoje todo o sistema moral é impossível e necessário. Vem-lhe a impossibilidade da inexistência de uma Transcendência, em que se funde. Como a necessidade lhe advém das regras a que obriga o convívio entre os homens» (EI₅,254).

No homem convivem, paredes-meias, a bruta e rasa verdade de ser e aquela vertiginosa e «infinitesimal» realidade de que nesse ser é homem que se tem que ser. E aqui justamente a razão de todas as razões que fazem a história humana – divide-nos o eco de duas vozes contraditórias: a do «instinto egoísta» e a da «razão da justiça». E que fale em nós mais alto a voz grossa do ser não admira, que é a própria natureza que no-lo confirma. Faz-se o homem do que nele o iguala ao modo raso de ser dos animais e do que nele o diferencia infinitamente dos animais todos – justamente o dever de sê-lo⁴⁸⁷. E é neste inalienável desígnio «hominizante» que se inscreve em nós a constitutiva correlação *ser-dever*. Mas, sabemo-lo todos, o apelo pulsional como expressão natural do radical desejo de mantermo-nos no ser sufoca, não raro, a própria voz da justiça que aos demais tende a reconhecer a realidade de análogo desejo. O egoísmo contamina todo o impulso à fraternidade. Anotámo-lo já a propósito de uma certa tonalidade egolátrica inerente mesmo às acções objectivamente consideradas como altruístas (cf. *EI*₁,142 e *P*,368). Considera, por isso, Vergílio haver uma distância entre aquilo que o homem *projectou* como sendo a justiça e a justiça de ser, que não é, segundo ele, justiça nenhuma, que se a houvesse na Natureza «nenhum animal matava outro para subsistir. Não morreriam crianças indefesas» (*TF*146). Há, dir-se-á, uma *outra* justiça na lógica do ser que se não coaduna com o que acerca dela quis o homem significar. A justiça tem pois um teor ideológico, construído

⁴⁸⁷- Eis o que escreve Vergílio Ferreira no prefácio à 2ª edição de *Vagão "J"* (*VJ*,22) : «Há duas vozes no homem que interminavelmente o incitam – a da opressão e a da fraternidade. Na alternância das duas se joga a história dos homens. Orienta à primeira, como sabemos, o instinto egoísta; e à segunda, a razão da justiça. Profundamente, a primeira é a do nosso *ser*, como a segunda a do nosso *dever*. E de tal modo aquela é mais forte que esta, que a própria voz da justiça se contamina da outra – e os conflitos referidos são disso a prova irrefutável.».

a partir de uma significação que ilusoriamente para a própria vida o homem inventou. Não é natural ser-se justo, mas o que é justo é ser-se natural, numa espécie de regresso, após o cansaço provocado pela injustiça de tantas causas justas, ao coração do ser, que é onde só a vida se nos poderá fazer tranquila: «O homem de amanhã será um homem natural, limpo de todas as ilusões e tranquilo» (*Ib.*) Paradoxalmente a naturalização do homem, isto é, a sua recondução ao genuíno pulsar do ser, implica a desmitificação de uma justiça natural. Não é um adereço, uma construção, a verdadeira justiça – só em ser há realmente justiça. A justiça do homem parte do que os homens construíram *fora* para avaliar e decidir do que é *dentro* que nasce e se constrói. E é assim na justiça que se aplica nos tribunais como na justiça que se julga promover nos ministérios de Segurança Social. Àquela há sempre o preconceito ideológico a inquiná-la, já que julgar envolve sempre uma separação do ser – julga-se a acção fora já da pessoa que a praticou⁴⁸⁸. A justiça *faz-se* não em relação ao que é mas em relação ao que se não é já⁴⁸⁹.

A justiça que se suporia ter a garantir-lhe a validade uma certa qualidade ontológica é um ínvio modo de auto-justificação dos homens que, mitificando uma certa significatividade axiológica, a instituem em critério absoluto para qualificarem, quer no plano estritamente humano, quer no plano moral e político, as acções humanas. A qualificação das pessoas a partir de critérios apendiculares em vez do único critério absoluto da verdade de ser – isto o que incomodou particularmente Vergílio

⁴⁸⁸- «Todo o juízo final sobre acções e palavras humanas não se faz sobre as palavras e acções mas sobre os intervalos delas» (*NN,78*).

⁴⁸⁹- «Só julgamos os mortos pelo que não são». Daí que «o juízo dos mortos [seja] também o dos seus juízes» (*NN,79*).

Ferreira⁴⁹⁰. A relativização da justiça conduz a que não haja justiça nenhuma – esta a contradição em que a justiça humana se enreda. Porque é injusto que se universalize, sem mais, o particular. E só há um critério de justiça: o de que abduquemos da *nossa* em favor da justiça de se ser – e aí, como vimos, não é já o homem quem manda, mas a vida. É no absoluto respeito pelo ser que se gera «a verdadeira justiça apurada em si sem mistura do que fazia dela um estratagema para tudo» (AB,81). E o que à luz de um critério postigo e estabelecido, pode configurar-se injusto, pode não sê-lo, ou ser mesmo *absolutamente* justo, uma vez que é só na adequação respeitosa com o ser que se é que um absoluto humano de justiça se pode encontrar. Na região primordial e absoluta do ser-se homem é justo que *todos* o sejam igualmente, mas na região periférica do *ter* apenas, já não vê o nosso autor que aí se coloque uma questão de «verdadeira justiça». Porque a «justiça económica», ou a «justiça social», no plano da mera contabilidade (cf. SS,73), essa visa encontrar uma resposta para uma «verdade imediata», que é a verdade do estômago que grita decerto bem alto, mas nesse alarido da fome em nada se distingue o homem do animal que o habita. A «justiça económica» procura responder a *uma situação* dos homens, mas não à *condição* de homem : ela situa-se na esfera do *estar*, mas não na decisiva esfera do *ser*⁴⁹¹. É, neste sentido, curiosa e sintomática a caracterização que da «propriedade» faz um personagem vergiliano em *Rápida, a Sombra*, ao argumentar que se é, como se diz, um roubo a propriedade, então é porque é legítima a propriedade, pois, de contrário não haveria roubo nenhum, que só é pensável o roubo em

⁴⁹⁰- «Ser ‘reaccionário’, ‘progressista’, ter a vida centrada numa significação. Não tenho» (SS,73).

⁴⁹¹ - «A justiça económica (...) responde a um desejo de verdade imediata e não ao de um absoluto que integre a vida toda; a um desejo de uma prática da vida, não ao do entendimento inteiro dela; ao que se refere a um *estar*, mas não a um *ser*.» (EI,275).

relação à posse legítima do que se roubou⁴⁹². De notar, pois, o empedernido preconceito social que desfoca sistematicamente a real justiça do que cremos ser justo. No caso vertente, só a partir da posição de proprietário conseguiu o personagem negar a propriedade, isto é, só considerando justo possuir, ele pôde considerar injusto que se possuía. Este um bom exemplo do teor basicamente aporético da justiça humana, exactamente, como vimos, porque se faz do insanável contágio entre o domínio pulsional e afirmativo do *ser* e o desígnio humano, inevitavelmente contrariante, do dever. No que respeita, por exemplo, à «pobreza», Vergílio Ferreira não confina este conceito à miséria material – quem é pobre realmente é pobre em tudo, «só alcança o que está diante do nariz» (*VJ*,172)⁴⁹³. Afinal, como o anotávamos já, «todo o problema consiste em sabermos (...) se a grande fome do homem acaba ou começa num bocado de pão» (*IC*,326). E pode - -se ser realmente pobre com a barriga cheia, sempre que aí tenha acabado a fome de ser homem. A riqueza e a

⁴⁹²- « - Um tipo disse que a propriedade é um roubo. É uma frase estúpida, porque se é um roubo, então a propriedade é legítima, porque só se for legítima o roubo é um roubo.» (*RS*,146-147).

⁴⁹³- Em Dezembro de 1985, com edição de João César das Neves, a Universidade Católica reunia sob o título *POBREZA, Perspectivas de análise pluridisciplinar*, as várias comunicações que integram a conferência, sobre a pobreza realizada pela Faculdade de Ciências Humanas em 30 e 31 de Maio de 1985. É dessa publicação que respigamos as referências que se seguem : «A meu ver, é preciso, antes do mais, defini-la [a pobreza], termos todos um conceito o mais aproximado possível da mesma realidade – e esta é uma daquelas realidades de que falam uns num sentido, outros noutro. E no fim (...), porque nem só de pobreza ou de riqueza vive uma comunidade, penso que é sempre preciso tirar os parâmetros antropológicos e espirituais desse conjunto. O homem é sempre ponto de referência de todas as coisas, porque todas as coisas se definem a partir dele e encontram a sua verdade nele» (D.José da Cruz Policarpo, pag.10).

«A responsabilidade do ‘rico’ – se a dicotomia está certa e seja qual for o campo em que ela se manifesta – é impedir que se criem, dentro de si, estados de soberba que o ceguem relativamente ao ‘outro’» (Jorge Borges de Macedo, pág.91).

pobreza pertencem ao campo da semiótica social, são conceitos operativos de pura aferição de estereótipos exteriores ao valor definitivo de ser homem. O rico só se considera tal no confronto da sua ostentatória riqueza com a humilhação dos que sentem a revolta de nada daquilo possuírem. E também aqui se analisa a pobreza sempre do lado do rico que se condena, mas que, no fundo, se deseja ser. Por isso, aquém dessa pobre cegueira pela riqueza, a paz serena da única riqueza – a de ser realmente.

5 – Vergílio Ferreira e a ética de Sartre

O que, como impressão geral, se pode afirmar, sem quaisquer hesitações, é que Sartre entra, para Vergílio Ferreira, no grupo restrito daqueles artistas que se amam. E que ele próprio *amou*⁴⁹⁴. Sim, que tal como o próprio Vergílio, Sartre foi um artista (cf. *EI*₂,65). E amou-o por nele ter reconhecido os ecos da inquietação do nosso tempo e de que a sua própria se fazia. A problemática do homem contaminou toda a actividade artística, já que «o homem está todo naquilo que realiza» e, deste modo, a filosofia misturou-se com a literatura ou, como o nosso autor refere, «pela primeira vez a filosofia desceu à rua» (*EI*₄, 235). Vergílio crê mesmo que Sartre será «uma das estrelas mais brilhantes da constelação do século XX».

A contribuição decisiva de Sartre foi, segundo o nosso autor, a de ter recusado «o primado do indivíduo, contrapondo-lhe, por alargamento, o primado do homem».

⁴⁹⁴ - Recorde-se a distinção que estabelece Vergílio «entre os artistas que se *amam* e os que simplesmente se *admiram*. Porque a admiração passa fundamentalmente pelo cérebro e pode amar-se um artista medíocre como se pode amar uma mulher feia». (*EI*₃,177). E sobre os sentimentos que Vergílio confessa nutrir por Sartre recorde-se o que sobre ele escreve em *EI*₂,277 : «Somente, se Sartre não fosse um justo, nós não poderíamos reconhecer-nos nele e amá-lo. Porque nós amamo-lo mesmo nos seus erros, que são os da nossa desorientação».

E uma fundamentalidade do humano, assim generalizada, rasgou imprevistos horizontes para uma irmanação (que não tanto a romântica e residual fraternidade) na radical condição comum de se ser homem e nisso sentirmos até à vertigem a exaltação do que em nós nos ergue acima da animalidade de que somos feitos também. E, aqui, precisamente o ponto de partida sartreano: o homem só, entregue à divina tarefa de caminhar, sendo que é justamente desse caminhar que ele se faz. Despertado o homem do seu sono a que a divina Transcendência o induzira e confrontado com a solidão da sua inaudita divindade, o homem, que já não tinha uma estrela no céu a guiá-lo, tinha que criar de si uma razão que a si próprio em absoluto lhe ordenasse a vida. Pode, por isso, dizer-se com propriedade que o que, a partir do seu ateísmo, imediatamente se impõe a Sartre como problema prioritário é o de construir um sistema moral que preencha o vazio deixado pela ilusão de Deus. Sem razão que acima de nós seja razão para aceitarmos as leis, nenhuma lei é de aceitar – todas, absolutamente todas, são discutíveis. Sem a razão por que se cria justificado o homem e sem as leis que, por isso, se justificassem, sobrava, porém, a necessidade de uma lei que nos fosse indiscutível nesta nossa relação de uns com os outros. E aqui, precisamente todo o esforço de Sartre. Um esforço, porém, demasiado atado ao seu preconceito racionalista – a tudo ele apunha um *porquê*. Pode até dizer-se que foi esta obsessão cartesiana que impediu a Sartre de chegar ao objectivo que se propusera: deixar-nos uma ética (cf. *EI*₄, 45;236). E foi igualmente este seu pendor para uma leitura demasiado cartesiana da existência que Vergílio lhe censurou (cf. *EI*₁,169; *EI*₂,14;260⁴⁹⁵, porque mais do que tentar encontrar um

⁴⁹⁵- «Em todo o caso, e desde já, o cartesianismo de Sartre, a sua fixação num estrito domínio «racional», nunca me entusiasmou muito» (*EI*₂,14).

enquadramento teórico para a liberdade nos estritos limites da humana condição, interessava-lhe a Vergílio não tanto fazer *perguntas* em que a própria resposta se pressupunha, mas acima de tudo *interrogar-se* acerca do destino do homem, isto é, acerca do sentido de ser assim tão excessivo viver-se homem no plano de uma transbordante *aparição* de si a si mesmo.

A evolução do pensamento sartreano, vai, como se sabe, do *L'Être et le Néant* em que o «eu» é visto na sua irreduzibilidade e na sua solidão à *Critique de la Raison Dialectique*, em que não é já um «eu» solitário mas, de algum modo, solidário, ou um «nós» que há. De «uma liberdade absoluta e vazia» em *L'Être* passa para «uma liberdade condicionada e finalizada» em *Critique*, podendo afirmar-se que o limite para que Sartre tende «é justamente para uma salvaguarda máxima da liberdade individual dentro de uma organização colectiva» (*EI*₂,45; cf. *EI*₄,236). Para Sartre, que censura a Husserl que tenha trazido de volta a um «eu» transcendental, o *pour-soi* é um *néant* (não um *rien* naquela acepção negativa da ausência pura de ser) que nadifica o objecto a que se refere, cercandoo de negação, de obscuridade: um qualquer *objecto* é nada enquanto não for pela consciência do sujeito iluminado. Está lá o *en-soi*, mas num estado de absoluta opacidade. Mas a tematização da consciência a partir da qual se ergue a problematização sartreana da liberdade («problema-tipo» do Existencialismo) regista, também ela, importante evolução. E se no contexto de *La Nausée* a existência do «existir» e, neste sentido, a consciência «tende a descobrir-se a si própria sob a forma do *en-soi*», isto é, como uma coisa que se consuma no próprio registo objectual, eis que o termo *existência* veio posteriormente a assumir no filósofo francês um sentido que aponta a assunção da realidade humana polarizada por uma liberdade situada, isto é, «como

projecto incarnado no mundo» (EI₁,160). Mas se, como anota Vergílio, ele se afasta da dimensão objectualista, de *coisa entre coisas*, raramente porém se terá despegado do domínio periférico do *faire* «para se aprofundar no être». Que tenha Sartre recusado o *être* como «Natureza» é motivo de aplauso para Vergílio, não tanto, porém, que aí, na recusa, se tenha ficado e não tenha mergulhado, sem a cautela viciosa do raciocínio, nos domínios profundos de um «eu» fundamental – não há, como vimos, uma natureza humana que ao homem dê origem, mas há a origem de tudo que é justamente isso – ser-se homem⁴⁹⁶. Enquanto que o homem sartriano «é surpreendido já no realizar--se», já na exteriorização do que aí o faz ser, o homem vergiliano (que é também «o homem de um Malraux) é contemporâneo do seu próprio nascimento – ele coincide com aquele momento cifrado de eternidade da *aparição* em que o homem sai de si para a si próprio se ver surgir (« esta paradoxal união – desunião»). Este o primeiro passo da «hominização», segundo Vergílio (cf. EI₃,262). A Sartre ocupa-o o homem que é, enquanto que a Vergílio é o ser homem que o fascina e interpela. Porque antes da «realidade segunda», do domínio já da Psicologia, da pessoa que se *é*, há «a *outra*, a pura verdade de se ser» (EI₁,161). Daí que Vergílio tenha, em função do seu habitual critério da «profundeza», marcado bem a diferença e a distância entre Malraux (e bem sabemos o quanto com ele se identifica Vergílio) e Sartre⁴⁹⁷ – que enquanto este voga à superfície no domínio

⁴⁹⁶- «Ora na zona fundamental reside o próprio ser-se homem, a original realidade da pessoa que nos habita» (EI₁,161).

⁴⁹⁷- «Eis porque é enorme a distância que separa um Malraux de um Gide, de um Huxley, mesmo de um Sartre, que são quase sempre apenas ‘inteligentes’. Eis porque nestes o questionar se abre horizontalmente, à superfície, que é o domínio da *pergunta*; e o daquele se afunda, verticalmente, no insondável que é a zona da *interrogação*.» (EI₁,220-221).

ainda da *pergunta* aquele (e Vergílio) afunda-se na zona insondável da *interrogação*.

E é aqui, repetimo-lo, na doentia azáfama do perguntar, que é onde se situa a vã pretensão de querer demonstrar, a enredante teia em que Sartre se viu tolhido. Tomado do frenesim de querer demonstrar a razoabilidade da liberdade absoluta que fosse instituinte categórica de uma razão de viver, atolou-se nas areias movediças da sua logocentricidade racionalista e não teve outro remédio senão acatar a inviabilidade divina do homem, brindando-o com o irónico epíteto de «paixão inútil». É que enquanto Sartre se esfalfava na teorização da escolha, os outros (leia-se Malraux e obviamente Vergílio) já tinham escolhido. Enquanto Sartre especulava sobre se *valia a pena* a vida que se vive, os outros simplesmente dedicavam-se a vivê-la. Não que Sartre não tenha sentido o que no seu raciocinar se envolvia, mas, como «prodigiosa máquina de pensar» que era, ele «optou por raciocinar esse sentir» (*EI*₂,260). Mas «Sartre é um retardatário. Quando nos demonstra o absurdo da vida, os outros estão-no vivendo» (*EI*₂,276). E fê-lo até ao limite que era o ponto aonde não poderia chegar sem a si próprio, de algum modo, se contradizer. Porque, bem vistas as coisas, o que animou Sartre foi, como dizê-lo, uma espécie de teologia ao contrário: não havendo Deus, o Absoluto que nos tranquilizava, havia que procurar um Absoluto nosso que ocupasse em rigor o altar que em nós Deus deixara vazio.

Mas era impossível chegar aí, porque se para cada passo a dar tinha que antes encontrar-lhe a racional justificação, como haveria ele de justificar que ao Absoluto de Deus que nos orientara a vida até aqui o substituíssemos por um Absoluto que, não sendo de Deus, seria um Absoluto na mesma, já que ter-se-ia encontrado a *indiscutível razão* de a algo submetermos as razões da nossa vida? E neste ponto Vergílio julga poder detectar-lhe uma espécie de zelo teológico às avessas: não quer Deus, mas

quer criar um valor que O substitua e ao qual se submeta por ser em si absoluta razão por que submeter-se⁴⁹⁸. E, mesmo que a esse absoluto se credite a absoluta instituíbilidade de «toda a ordem de valores», manter-se-á, como finamente denuncia Vergílio, o paradoxo, já que, sendo eu a escolher a escala de valores por que reger-me, eu coloco-me inevitavelmente na dupla posição de juiz e de réu: «Ora eu só posso julgar-me em face do que me transcende» (EI₂,261). É a contradição de inventar um sucedâneo axiológico de Deus, uma espécie de Deus para uso pessoal, mas como se o não tivéssemos inventado e «existisse por si». Dando-se, a dado momento, conta das imponderáveis implicações da sua dialéctica, Sartre considera que «os valores se estabelecem antes de sabermos que os escolhemos». Porquê? Porque, se *omnis negatio est determinatio*, a liberdade não é no vazio que se exerce, mas pressupõe que algo haja que, pela negação, se evidencie. Mas, deste modo, «a escolha faz-se na obscuridade de nós», o que, convenhamos, não é a melhor notícia para quem tudo exige seja previamente justificado por um pensar lógico-dedutivo. E aí a escolha é rigorosamente impensável. Pois é. Enquanto Sartre se afadigava a dissertar sobre o absoluto de escolher, os outros já tinham escolhido absolutamente. Talvez, quem sabe, para que não dissessem dele que escolhera não escolher outra coisa. «Acaso porque essa outra coisa não imitava bem Deus? Trazia muito visíveis as dedadas humanas? Se esboroava nas mãos quando se ia pôr no altar?». E, assim, insinua Vergílio Ferreira, o que se

⁴⁹⁸ - «Mas justamente é esse um dos paradoxos do existencialismo ou, melhor dizendo, do homem de hoje: criar o valor e submeter-se-lhe; sabê-lo uma criação subjectiva e entronizá-lo como uma realidade objectiva. Porque se Deus não existe nós somos os nossos deuses, criadores da nossa lei; mas se a lei é nossa, não há razão para a não violarmos, pois tudo se passa em família, quero dizer, adentro da nossa jurisdição.» (EI₂,261).

poderia considerar como o ínvio esforço de Sartre em formular uma teodiceia ao contrário. E daí também a sua inibição em estabelecer, em termos difinitivos, uma verdadeira doutrina moral⁴⁹⁹.

Vergílio, entretanto e como dizíamos, escolheu. Escolheu que todos os valores se lhe geram no absoluto fundante do «único valor» que é o ser homem. Mas o que assim escolheu só pode ser isso mesmo – um absoluto. Um absoluto que seja para a vida que se vive uma real justificação. Um absoluto assim seria, porém, o equivalente a Deus, que só Deus, a existir, poderia anular a «alucinante gratuidade» da vida e, deste modo, «responder à nossa última pergunta». Um absoluto seria, pois, enquanto tal, contraditório com uma vida que se realiza no absoluto de si, sem Deus que a justifique. Mas que ela exige esse centro ordenador lá isso exige – é absolutamente exigível um absoluto, mas o absoluto que se exige tem todo o aspecto do absoluto que só seria se o fosse. É literalmente um absoluto virado do avesso: «Assim o absoluto reinventado é um *como se*» (*El*₂,263).

É, no entanto, para Vergílio particularmente tocante verificar «que à hora do fim Sartre tenha podido ainda sobrepor a ‘esperança’ a essa ‘paixão inútil’ com que definira o homem». E não se admira particularmente com isso Vergílio, já que, sendo o homem acção, qualquer acção que se empreenda tem a selar-lhe a finalidade a inerente esperança de poder atingi-la. E eis como entre a «paixão inútil» de Sartre e a «esperança» de Vergílio Ferreira apenas uma questão de acento se coloca – que ambos têm a convicção de que se não está, afinal, responsabilmente convicto da inutilidade da vida. À provisoriedade dos fins, à falta de um Fim que aqueles integre em plenitude, não é, afinal, a desistência que se

⁴⁹⁹ - O esboço do que poderia vir a ser um *Ética* foi postumamente publicado, em 1983, sob o título *Cahiers pour une Morale*.

segue – não há, repete-se, suicidas no Existencialismo. Persiste «a certeza de que a convicção responsável de uma inutilidade levaria decerto à absoluta inacção» (EI₄,237). E o continuar-se a agir, que é isso não se ser tentado pelo suicídio, significa que, seja lá por que razão for, vale a pena continuar a ser homem. Na falta de uma moral que fosse capaz de legitimar o suicídio, toda a moral aí precisamente. A moral da validade do homem, que é também, uma moral que *a contrario* legitima a esperança.

6 – Vergílio Ferreira e a Política

As referências esparsas que o nosso autor faz à Política partem de um quadro central à volta do qual todas as reflexões gravitam – o conceito de «homem fundamental». E o que é fundamental no homem é ele ser homem precisamente. É sê-lo em profundidade e não à superfície. E é dessa zona originária que brota a *interrogação* que impulsiona o homem à *acção*, enquanto busca de um *mais* que, por mais que procure, lhe escapa sempre. E nessa acção incessante em demanda do ilimitado de si se exprime o homem na autenticidade do que como pessoa o define. Esta a acção do homem, uma acção ditada pelo centro sancionante da pessoa que se é, essa misteriosa instância vergiliana do «equilíbrio interno». É uma acção que ressoa a autêntica expressão do que se é. Ela dá-se em profundidade. Ela determina-se-nos pelo que em nós é realmente *importante*, que é o que diz a verdade de nós. Mas há a outra, a «acção prática e imediata» que, ao contrário daquela, se dá no aturdimento da voz íntima da nossa verdade pessoal, ela dissolve-se, estrídula, nas redondezas do homem que somos. É altissonante e apressada, porque ela é a voz apenas do que em nós nos

grita o apelo da *urgência* (cf. *EI*₄,27 e *EI*₅,79). E da conveniência, que é o absoluto imediato da inteligência animal. E é aí, nesse domínio do que à *superfície* de nós nos fala a voz da *urgência*, que moram os «pedreiros da eficácia» ou os «profissionais do futuro».

Vergílio Ferreira abunda numa clara oposição entre a aparente inutilidade do artista, do intelectual ou do filósofo e a evidência de uma utilidade imediatamente mensurável da «acção imediata»⁵⁰⁰. Aquele «é um desperdício a dar baixa no activo da humanidade». Com um pormenor, porém: «se não fossem esses chatos, a história dos humanos era apenas a da pocilga com apenas talvez uma variedade de feitio» (*P*,111). Duas lógicas distintas, antagónicas mesmo, aqui se desenham – uma, a «individualista», em que o que importa é a satisfação da «razão do conquistador», sempre no âmbito de uma conveniência pessoal, outra, a «humanista», que, na assumida relatividade da acção prática, se abre ao que de fundamental a condição de homem qualifica: a sua liberdade criadora. Daí que, para Vergílio, a problemática da acção política se coloque sempre no âmbito mais decisivo de uma «problemática civilizacional», que àquela transcende e esclarece, ou seja, a acção política é subsidiária dos valores ou ausência deles que configurem, em dado momento histórico, a realidade humana na sua unidade polar «eu-mundo» (cf. *EI*₃,99). E será então uma política ao serviço do homem que é o homem todo que naquela hora lhe coube ser e não uma política individualista que, no imediatismo sôfrego do momento, esquece o que em momento algum se deveria esquecer - que aquém do indivíduo mora o homem. E é desta política descentrada do *homem* e centrada egoísticamente no *indivíduo* que tão azedamente nos fala o

⁵⁰⁰ - «Porque é evidente que a coisa útil é a acção imediata, o derrubar impérios, impor uma vontade, reformar, dominar, decidir a tiro e a polícia o destino do mundo» (*EI*₂,55).

autor. É nessa dimensão da «voz de pedra do quotidianismo», em que, aturdidos pelo efeito obnubilante da *urgência*, os políticos se desdobram na sua tarefa «roedora» (cf. *SS*,199), que o homem parece sempre estar a mais: «Numa dimensão política um homem sobeja sempre» (*EI*₂,280).

É da natureza da luta política um certo teor anestésico, um certo intuito simulador, pois que, conquistado tudo o que por essa luta se pretendia conquistar, uma pergunta subsiste, quer se queira quer não : e agora? Satisfez-se ao que ao indivíduo que somos urgia, mas, extinto esse fogo que nos consumiu, fica-nos a chama da importância de sermos e que nenhum bombeiro de ocasião poderá apagar. A acção política tem, contudo, uma inegável matriz humana – ela é expressão à superfície daquilo que no homem o qualifica na profundidade de si. A política é, como diz Vergílio, um sucedâneo do que no homem é fome de realização unitiva e totalizante⁵⁰¹.

Que a esse desejo de um pólo que nos unifique a vida o tenham querido os homens satisfazer com a construção codificada de uma ideologia e eis-nos perante o mais monstruoso excesso de que o desígnio pragmático da determinação do futuro dos homens se revestiu – e aí toda a *ideologia*, visando tomar por fora o lado de dentro do homem, que é também o seu lado realmente inexpugnável, é o máximo da violência e «tem o nome de autoritarismo»⁵⁰². À sua investida nada escapa, numa

⁵⁰¹- «Assim, pois, uma luta política subsumir-se-ia ainda naquilo de que ela é ainda um disfarce, um sucedâneo, um valor transitório, digamos não radical : ‘Depois de todas as conquistas, pergunta ainda : e depois?’» (*EI*₄,256). Cf. também *IC*,154.

⁵⁰²- «Toda a ideologia, na sua expressão máxima de radicalidade de afrontar e submeter, tem o nome de totalitarismo.» (*EI*₅,206).

espécie de possessão espiritual: a ideologia totalitária ataca maciça e simultaneamente⁵⁰³.

Desse excesso é exemplo toda a tirania em geral «que favorece a defesa de ‘síntese’ como o verdadeiro e justo Absoluto, enfim encontrado» (*EI*₁,127), como o foi o marxismo a que já fizemos demorada referência ou como o foi o nazismo que «exprime a seu modo, em degradação, a tendência irresistível de um apelo à unidade» (*EI*₃,252). A política favorece, pois, a enxertia alienante e narcotizante de réplicas degradadas do «centro ordenador» que, no fundo, todo o homem procura. E, como «tomar o fardo do ser é difícil», não admira que os políticos facilmente semeiem «nos baldios da alma» (*IC*,156), de tanta gente que não foi ainda confrontada com a difícil mas essencial experiência da *aparição* de si a si própria. Mas o «orientador da História» que julga poder controlar o sentido do acontecer humano e das coisas há-de experimentar a frustração ao verificar que a História «continua a actuar noutro lado», fora do seu controlo, porque, fazendo-se a História da acção humana, esta desenvolve --se no recôndito do homem, lá na profundidade secreta onde germina a surpresa de que a própria vida se lhe faz. O aventureiro que sonhou dominar o sentido da História, ao aperceber-se da vanidade dessa sua pretensão absolutizante, faz agulha para uma outra Causa, se Causa disponível ainda houver, «ou enrola-se sobre si para apodrecer, ou finda no gesto que tudo liquida» (*IC*,154). A não ser que se dedique à política que é uma forma degradada e ínvia de prolongar

⁵⁰³- Anote-se, por exemplo, o que a propósito do marxismo escreve Kenneth Minogue em *Politics : A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p.121 : «Na verdade, numa época em que a fê cristã estava em declínio, o marxismo constituiu o pacote económico que equipou os seus acólitos com uma política, uma religião e uma identidade moral, *tudo de uma vez*» (subl.nosso).

A propósito da violência do totalitarismo já Vergílio em *AB*,171 avisara que «Tudo o que é grande é violento. Deus é a grandeza maior».

aquela aventura primeira – e eis-nos, uma vez mais perante o que considerávamos ser o teor anestésico e substitutivo desta actividade política. O político vê-o Vergílio como «aventureiro mais prudente», já que não joga na incondicionalidade do «tudo ou nada», mas sempre na prévia e cautelosa avaliação dos riscos : «E é por isso que a política é uma degradação da aventura» (IC,155).

O que na acção política é caricato e caricatural é aquele ar definitivo que em relação ao futuro assumem esses «profissionais do futuro» que são os políticos – eles não se contentam com o que é possível, mas só se contentam se for possível tudo, porque assim é como podem contentar a todos. É, pois, espalhando engenhosos simulacros de absoluto, que eles vão zelando pela sua vida, uma vida votada aos serviço público –ao serviço da cidade, dos outros. E de tal modo o é que pouco importa que o sejam a partir da esquerda, da direita ou do centro. E, nisso, o político já pouco se distingue do futebolista que troca de camisola por «dá cá *esse cheque*». E que ninguém lhe leve a mal ao jogador, «que é um ‘profissional’» (P.24). Aos políticos por que se lhes haveria também de levar a mal se eles são, ainda que o não assumam, profissionais também? E se há profissão bem necessária é a de pedreiro. E eles são os «pedreiros da eficácia». Eles são os funcionários da satisfação imediata, do resultado que lhes há-de garantir o emprego. Eles são profissionais do ofício de *funcionar*: funciona e é quanto importa. A política é a liturgia da eficácia. Mesmo que o não seja da eficiência, que isso já dá muito mais trabalho. Já se não é político por devoção, que é o que mais perto está da doação, mas apenas por profissão, que é a maneira de transferir o valor de ser homem para uma máquina que se passa a ser⁵⁰⁴. E tal como a máquina, o

⁵⁰⁴- Sobre esta *des-valorização* da actividade política vale a pena recordar o que o nosso autor em P.24 nos deixou em ácida caricatura : «Ora o jogador do partido é

político só conhece a lei da eficácia. Um sistema político que em vez de abafar a voz do homem, que é o que faz provocando apenas o que nele é sobretudo a voz do animal, convocasse verdadeiramente o homem e, com isso, fosse capaz de despertar «uma grande arte tinha demonstrado plenamente *a sua justiça, a sua verdade*» (MO,235). Mas que sistema político se pode gabar disso? A superficialidade tudo contamina e tudo corroe: «E a rataria dos políticos como praga roem tudo» (SS,199)⁵⁰⁵. E fazem-no porque tudo contaminam de doutrina que é o expediente tático para amolecerem as almas e nelas implantarem a submissão fascinada ao seu providencial desígnio de futuro. É então que acontece o desastre – quando nessa doutrina querem meter à força o homem todo⁵⁰⁶. E os partidos são as formas visíveis de como uma doutrina se faz policialmente eficaz, são as máscaras que se pintam para delas termos medo a seguir – inventa-se um absoluto para que a sua lei obrigue o autor da invenção. «É por isso que a política é uma degradação da aventura» (IC,155).

A política tem, pois, no entender de Vergílio, uma conotação degradacionista que lhe vem da sua própria condição de sucedâneo – ela enquadra-nos a «toque de

o político activista e profissionalizado. Quando um jogador muda de clube, a justificação que ele dá pela evidência é que é um ‘profissional’. O mercenário que vai arriscar a pele onde lhe pagam melhor não tem outra justificação. O político está um pouco atrasado neste aspecto, porque não assumiu ainda frontalmente a ‘profissão’» E em P,508 : «Porque é que estranhas tanto que um deputado deixe o partido e vá ser deputado para outro lado? O jogador de futebol também muda de clube». E em CC₂,295 (8 Agosto 1979) : «A politiquerada portuguesa é uma gentilha execranda, parlapatona, intriguista, charlata, exibicionista, fanfarrona, de um empertigamento patarreco – e tocante de candura.»

⁵⁰⁵- « E a gralhada alegre dos deputados na cavaqueira constitucional. E os teorizadores do ideal e os colunistas hebdomadários, e os comícios, as assembleias, os congressos, as manifestações e contra manifestações, as jornadas de luta, as reuniões sindicais e as marchas de protesto» (SS,200).

⁵⁰⁶- « - É claro – disse Emílio -, um homem é maior do que uma doutrina. O desastre vem de querermos metê-lo todo dentro dela.

Porque uma grandeza não precisava de um partido, de uma moldura, para se pôr na parede e ver se ficava bem.» (AB,79).

caixa» num absoluto posição e apendicular que nos acena com uma perfeição ilusória. Só que «o homem não se aguenta muito tempo em formatura». Esta política, de matriz maquiavélica, baseia-se num rebaixamento do que se supõe ser a natureza humana, e com a fasquia do que de humano se crê haver para satisfazer bem cá em baixo e a jeito, tudo se molda a essa medida para que uma satisfação ao nível do umbigo concretize uma felicidade multitudinária. Não é esta, porém, a perspectiva de Vergílio que ao pragmatismo e ao activismo prefere a atenção ao que de «fundamental» no homem se nos impõe, aquém sempre de todos os adereços que lhe aponhamos. Por isso é que considera o nosso autor que sincero é só aquele político «que se contenta com a perfeição relativa. Político sincero é o que tem só a sinceridade disso» (*VJ*,109). Esta a dimensão da política, assente num critério verdadeiramente democrático (não no sentido em que a pretexto da indiferencialidade magmática do sistema democrático, tudo nele caiba e seja permitido – cf. *EI*₅,69) em que prevaleça o genuíno respeito pela grandeza do que sistema político nenhum pode realmente determinar : o homem.

Sem dúvida que a severidade radical de Vergílio não se pode dizer que tenha provocado propriamente um grande entusiasmo na classe política que o olhava com alguma frieza – essa, porém, a atitude que normalmente se adopta perante alguém cuja linguagem se não entende. E a de Vergílio era a linguagem seca da importância inaudita de ser homem, exactamente o reverso da linguagem ébria dos profissionais da sedução. Era a linguagem que apontava para o absoluto do homem e não para o relativo das suas coisas.

À política enquanto arremedo táctico de absolutização que às vontades condiciona opõe Vergílio o

absoluto da vontade da própria condição de homem que às condições políticas deve condicionar e relativizar.

6.1 – ‘Polemologia’: « esse curioso ramo do saber

E é curioso isso de dissertar sobre a guerra, porque até aqui a guerra fazia-se, não se discutia. E discuti-la é isso mesmo – pô-la em causa. Transformar a consciência da guerra em problema que, como tal, da consciência se afasta, para objectivamente o manipular em contínua questionação é, decerto, minar-lhe «o absoluto interiorizado da sua indiscutibilidade» (EI₅,70). É quando se buscam razões para um fenómeno que se vivenciava como algo coextensivo da universal experiência humana, é quando se procuram razões para explicar o que natural se julgava que isso deixa precisamente de sê-lo. Perde, pelo menos, a naturalidade com que esse fenómeno nos era natural. Porque às razões, quando como razões as usamos, já a sua pureza se lhes varreu - é já porque algo nos falta que nos não faltam razões. É porque a coextensividade humana da guerra como vivência se degradou em problema que é problemático que uma guerra universal o seja de facto⁵⁰⁷, já que essa

⁵⁰⁷ - «... como penso que a consciência da guerra como problemática objectivável diminui-lhe ou anula-lhe o absoluto interiorizado da sua indiscutibilidade. E tudo isso, não fora feito de um raciocínio, mas por efeito de uma evidência de que as razões são o que se varre da sua pureza, dificulta a viabilidade de uma guerra universal» (EI₅,70). E mais sugestivamente ainda em *Alegria Breve*, romance em que Vergílio Ferreira trata da crise da cultura ocidental e das suas certezas. Dinamitadas essas certezas e o absoluto que as apadrinhava, isto é, com o fim das ideologias, também a guerra haveria de acusar o efeito dessa perda de pé. Assim, através do português matraqueado de infinitivos do Inglês de *Alegria Breve*, escreve o nosso autor : « -Não sei se saberem haver uma ciência nova, havia uma ciência nova, a *Polemologia*, não era curioso? A guerra fora sempre uma evidência, um fenómeno natural como respirar, desde que o homem fora promovido do naimal, que não faz guerras; agora a guerra estudava --se. Porquê as guerras? Mas discutir é destruir. O que é verdade nem se demonstra. Demonstrar é já duvidar. Deus começou a morrer quando lhe demonstraram a

universalidade lhe não viria apenas da geografia mas do número de homens que não achariam provavelmente natural que à guerra se recorresse. E mesmo que, para que Freud não perca a razão de repente, algumas guerras locais ou regionais persistam, a pergunta que sinceramente Vergílio coloca a si próprio é se não será possível que, mesmo essas, venham a acabar também. E aqui Vergílio corta a direito: nem seria o determinismo psíquico da «pulsão de morte» de Freud a perpetuar a fatalidade da guerra, nem uma «paz perpétua» se faria, como se faz em Kant o seu «foedus pacificum» a partir de uma idealidade do homem em que a paz se nos estabeleceria depois de se nos ter feito categórica a sua prossecução a partir do plano transcendental que a fundamenta. Nem a guerra se nos determinará no obscuro de nós, nem a paz se nos imporá pelo que dela se nos universalize como norma de conduta – que isso só quando os homens se tornem no ideal de si mesmos. Não. Não é no plano da idealidade formal que a adveniência de uma «paz perpétua» se nos garante, mesmo que, em última instância, pudesse ser sob a forma de um seu «sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagónica à guerra»⁵⁰⁸, mas é, antes, segundo Vergílio, no plano da historicidade da própria experiência humana que a inutilidade da guerra se nos evidencia. Não é num *depois*, que é um *antes* transcendental, que a razoabilidade de uma comunidade humana em paz pela razão se imporá, mas é *aqui e agora* que se nos faz evidente que está a mais que continuemos a

existência. A guerra começou a morrer quando começou a justificar-se» (AB,218).

⁵⁰⁸ - Cf. I.Kant, *Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf, etc*, B 37,38. E em B,62 : «(...) por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa.»

lutar para nada, ou melhor, por nada haver já *por que* se justifique continuar a lutar. E a razão para um tal anacronismo da guerra julga Vergílio encontrá-la naquilo que considera ser a verdadeira razão de todas as guerras: a ideologia, que se baseia não na força mas na razão da força para os outros submeter a um conjunto de razões que, por serem as nossas, são indiscutíveis. Não é, por isso, de estranhar que grande parte das guerras sejam *in nomine Dei*, pois que nada dá mais justeza aos tiros de obús do que uma «divindade como caução» (EI₅,129). É sempre religioso o motivo de qualquer guerra, mesmo quando o não seja expressamente, porque a qualquer guerra convém que a justifique um motivo que seja tão absoluto como o absoluto de Deus⁵⁰⁹.

E que o contexto da guerra seja quase sempre um pretexto apenas para a guerra sugere-nos que a esta a devemos interpelar no que imediatamente a determina como fenómeno humano. E aí *desmitificá-la*, isto é, surpreender-lhe em flagrante as causas aparentes («fadiga da paz», atracção pelo risco, desejo de aventura) com que se disfarça. Mas «que um homem inteligente aceite a primazia da morte gratuita sobre este fenómeno espantosamente grande que é a vida – obriga a reflectir» (MO,113). Dir-se-á que é sempre por causa da vida que à morte, na guerra, os aventureiros arriscam entregar-se. E que à guerra a *mitificámos* por via do que nela se nos insinua de transcendente⁵¹⁰. Mas o mito da guerra resulta da zona de

⁵⁰⁹ - «Decerto a religião é um pretexto privilegiado porque tem pressupostamente a divindade como caução. Mas todas as guerras são religiosas, mesmo quando o não são, porque o motivo dessas guerras se absolutiza como a Deus.» (EI₅,129).

⁵¹⁰ - «Absorvida numa Transcendência (num Deus, num Senhor) a guerra é pouco discutível. Começa a sê-lo mais se se trata de uma Guerra Civil, porque uma Guerra Civil é uma guerra de dimensões humanas, particularmente de *ideias* (...). E é precisamente porque a Guerra Civil se abre numa dimensão humana, que ela é a forma vulgar de uma guerra moderna; como é por isso também que ela é mais discutível e submete á discussão, implícita ou explícita, a própria guerra em si.» (MO,152).

nós em que *mitificámos* a vida. Tudo depende, segundo Vergílio, da zona de nós («profunda» ou «superficial») em que nos entendemos como vida e a pomos em questão. E aí, numa ressonância claramente heideggeriana, entende o nosso autor que a vida para a grande maioria «é feita de *esquecimento*», isto é, a vida faz-se-lhes do que já vida verdadeira não é, mas sim daquilo que como vida se lhes incorporou na quotidiana inadvertência de si. Mesmo àqueles que «fazem pela vida», tentando não *esquecer* e «ir até lá onde haja uma verdade rigorosa a enfrentar», mesmo a esses, «quantas vezes – pergunta Vergílio – se lhes levanta o instante miraculoso em que podem ver a verdadeira face das coisas?» (MO,114). À generalidade dos homens a vida faz-se-lhes da compacticidade frívola de vivê-la, sem que cada qual, naquela difícil experiência da «união-desunião» do instante aparicional, consiga *verse* como a pessoa que aí vive ! E nessa promiscuidade obnubilante da vida com aquilo que a anestesia e quantas vezes falsifica é como a própria verdade da vida se me contamina de razões que, de fora, tomam o lugar da única razão-, que *sou eu* quem vive. Que, como sugere Vergílio, os paladinos da paz e da justiça se imaginem um instante que seja num mundo em que esses valores estejam definitivamente implantados, sem *ninguém* contra quem lutar, e essa chama vê-la-íamos murchar decerto, por neles se terem apagado as razões para correr riscos, por se ter inutilizado o ensejo da aventura que é, no fundo, um modo de se ir ser longe o que só *dentro* de si se tem que ser.

Reconhece Vergílio que se não «aguenta» o homem nessa sua condição sem que a algum mito se agarre. Mas que seja a própria vida esse *mito*. Só que não é nada fácil *mitificar* a vida, que há para além dela muitas coisas que com maior gosto tendemos a mitificar – e aí não é já a vida-vida mas o que à vida se apõe e, não raro, se opõe. Não é

fácil porque, quase sempre, o que se mitifica é a vida na incondicionalidade do seu futuro que é o mesmo que viver na condição de que uma Transcendência a redima. É essa vivência esquizofrénica do mito da vida condicionada pela teleologia e pela Providência que ajuda ao mito da guerra. E é essa mitificação da condicionalidade vivencial da vida que implica que a outros mitos o mito da vida se ampare, que é como se lhe ilude a garantia de um futuro. E é nessa absolutização da vida como futuro que radicam todos os fanatismos e o terrorismo. E, naquela ilusão, todos os mitos «que apelam para a voz escrava do homem». E os mitos das «ideologias», ou, pela morte delas, «toda a corte de deuses modernos, desde o chefe, a causa até às formas mais degradadas da divinização – como um Clube» (MO,147) àquela voz oferecem sedutora resposta. É isso mitificar o que na vida nos «aguenta», em vez de mitificar *que* pura e simplesmente nos «aguentemos» na vida. Porque mitificar a vida é investir no homem sem outro mito que não seja o único, o «mito dos mitos», que é o de ser homem: «Mitificar a vida é exaltar o homem livre que se aguenta a si próprio» (MO,114). Daí que a paz se não faça só com o decretar do silêncio das armas, que os valores da compreensão e do amor sobre que há-de fundar-se não se instituem por decreto, mas surgem-nos na aurora limpa de um coração sincero, isto é, quando do fundo de nós tiverem desaparecido os medos que nos tolhem o andar e nos lançam a pés juntos para os braços de uma caricatural providência, quer seja sob a forma do partido, quer seja sob a forma de um altar. Em ambos, um absoluto que nos exorciza os medos, e é por os medos exorcizar que a guerra dá jeito – que é na guerra que se imita a coragem. É, pois, óbvio que guerra nenhuma se faz sem que se lhe arranje um motivo que seja o mais indiscutível possível – um valor que à guerra justifique e que seja portanto um modo de, por ela, a própria vida valorizarmos. O perigo de uma guerra não está tanto no calibre das munições como sobretudo no

«tamanho» da ideia que dá ao gatilho (cf. *EI*₅, 69 e *MO*,157). É por isso que uma cena de tiros por causa de uma disputa de um palmo de terra na extrema de duas propriedades não passa de um crime. Mas se a esse palmo de terra se associar a ideia da ofensa à integridade nacional já é guerra, que mitifica o *dever* de matar quando nos é correlativamente evidente que ninguém tem o *direito* de matar. E aí é a ideia divinizada de «pátria» que subverte absolutamente a negatividade do preceito «não matarás» pela positividade do dever de matar: a justeza de matar é tanto maior quanto mais para além dos homens for a razão por que se mata (cf. *EI*₃,93). Só que, para quem é *verdadeiramente* homem nenhum valor pode sobrepor-se ao «único valor» da vida, como acontece no «arcaísmo» da pena de morte (cf. *EI*₃, 85-93).⁵¹¹

Por tudo isto, a guerra civil surge aos olhos de Vergílio como a fórmula laica da própria guerra, já que nela se não nota a presença da Transcendência que à razão de lutar tornasse indiscutível, mas é já no plano imediato das razões dos homens que se luta e, nessa luta, é já a discussão acerca da justeza de lutar que entra também em luta⁵¹². A guerra civil é a guerra tipicamente ideológica e esta é a forma que assumem as guerras modernas (cf. *MO*,152; *P*,29). O problema está em que «já não há ideologia que se agunte» (*AB*,218). E, tendo morrido as ideologias (e aqui Vergílio secunda F. Fukuyama), o que causa admiração é que, mesmo assim, tantas guerras teimem em dar razão a Freud. E aqui a perplexidade do próprio Vergílio que admite possa a guerra estar actualmente «a alimentar-se de si mesma como no desespero terrorista» (*EI*₅,78). É como se, na falta já de razões *por que* fazer a guerra, tenham os

⁵¹¹- «Se não tens o *direito* de matar como temos o *dever* de matar? (*EI*₃,93).

⁵¹²- Vide *supra* nota nº75.

homens optado por fazê-la, numa espécie de perverso comprazimento no próprio vazio, como se no gesto anti-demiúrgico da destruição se lhes insinuasse ainda, em caricatura trágica, uma razão para a vida.

Admite contudo Vergílio a paz, como dissemos. E admite-a porque nesta drástica contracção que a vida no planeta terra sofreu, em que a interdependência é a palavra de ordem, o que a ele próprio se lhe impõe como necessidade evidente «é o convívio dos homens, irmanados na sua humana condição» (*EI*,78). E aqui dois caminhos parecem desenhar-se --lhe: o do vazio, aberto pela morte do homem ou o da reinvenção divina do homem. No primeiro, é a paz da indiferença no matar, que não havendo já o valor do homem, ninguém mais terá que justificar por que matou o que já morto estava : «é a altura de se matar sem ter a maçada de dar razões para isso» (*P*,15). No segundo, é porque não é já altura de matar por não haver, para além do homem, a Razão, por que se matava até aqui. No primeiro, é a habituação ao cheiro dos cadáveres e ao gosto do sangue que entorpece e faz adormecer o homem no vazio irrespirável de si mesmo, enquanto que, no segundo, é o novo hábito de se não estar habituado a nada que ao homem estabelece na paz e na harmonia da vivência universal da humana condição. Em ambos os caminhos um só facto a determiná-los, porém : a morte das ideologias. Só que, num caso, continua-se a matar porque o ar de morte e de cemitério é o ar natural do homem, enquanto que, noutro, há já algum tempo que o Homem «ressuscitou» e por isso a vida é o «único valor». Se no primeiro caso é a paz do «cangalheiro» (*P*,15), no segundo é a paz de quem está em dia com a vida e descobriu, antes dos que continuam a precisar das ideologias para lhes carregarem os obuses, que a única ideia decisiva é a de que valor nenhum suplanta o Valor de ser Homem. E aqui uma nota curiosa sobre o manifesto eurocentrismo de Vergílio que vê na exaustão ideológica da Europa uma óptima oportunidade

para afirmar, uma vez mais, o seu pioneirismo civilizacional e dar o exemplo na implantação da paz. Nesta duplicidade vergiliana na perspetivação da paz late, uma vez mais, cremos bem, aquela íntima tensão entre o que parece ser a lógica anti-demiúrgica e degenerativa do homem distraído de si (antes pelas ideologias que o preenchem, agora pelo vazio de que faz a única ideologia que o preencha) e a lógica reconsiderativa e reimmersiva do homem na zona profunda de si mesmo, numa espécie de regresso ao «homem fundamental». Não o regresso a *algo* de arquetípico, repete-se, mas à convicção fundamental de que ser homem é o fundamento de tudo. E sê-lo na harmonia e no equilíbrio de si é garantir que todos o sejam em paz.

E mesmo que um fim para a guerra se profile no futuro, ele poderá fazer-se, segundo Vergílio, ou do cansaço, dum alheamento da vida e, por aborrecimento, do simples *desinteresse* pela guerra, uma espécie de indolência do vazio⁵¹³ ou, como deseja o nosso autor, ela poderá implantar--se por em definitivo se ter no mundo implantado o *interesse* pelo Homem.

⁵¹³- «Ao tédio burgês e ao jogo da vida, solucionados longe do país para que tudo seja novo ou seja *outro*, o que sucede agora é a procura longínqua dos paraísos artificiais. Mas há ainda decerto o terrorismo. Ele é a forma mais ardente desse jogo niilista da vida que responde hoje ao comunista de outrora e à sua visão fria e calculadora.» (EI5, 189).

CAPÍTULO V

O humanismo de Vergílio Ferreira

Apontando, como vimos, a concepção de Vergílio Ferreira, mais que tudo, para uma antropodiceia, mal se entende que dediquemos um capítulo autónomo ao seu pretenso humanismo. Foi-nos até isso sério motivo de hesitação. Mais: fosse aqui considerado o humanismo na sua clássica ou mais usual aceção e certamente que a contradição se nos teria imposto, inviabilizando assim esta nossa opção. Não é, porém, o que acontece. Porque Vergílio não se fixa na positivização de uma qualquer antropologia a partir da qual se lhe estruturasse a concepção de homem. Não. É do próprio homem que parte e não do que dele se determinou que se dissesse. E isto porque «o que é determinante é não haver nada que nos determine» (E,340). E, neste sentido, consideramos haver uma sequência natural entre o núcleo vergiliano de uma antropodiceia, a sua ética como ontofania e a singularidade do seu humanismo que bem dispensaria, no seu caso, o «ismo», que tende a alienar num sistema o que nele é *apenas* a expressão da realidade ontofânica do homem.

O «humanismo» o que não pode é tornar-se um ídolo – aí acabou o mito e entra a polícia em acção (cf. IC,332). É esse humanismo enquanto militância arregimentadora de vontades que Vergílio condena. Que não há humanismo? Não há enquanto «farda que o aliste», mas *apenas* «como valor que se é» (Ib.). E esse valor é absoluto na evidência axiomática de sermo-nos, na incessante inquietação de sermos até que a opacidade absoluta da morte nos anule na *in-acção* e na ausência de nós.

O humanismo vergiliano exprime-se todo no grito ontofânico da evidência de nós a nós mesmos. E, nesse sentido, ele é-nos inerente à própria condição de homens: o humanismo existe pelo simples facto de o negarmos – porque é, pois, afirmar o valor em si mesmo que constitui o milagre de se ser homem e, afirmando-o, afirmar o valor

que é realizá-lo em cada um de nós: «O humanismo é assim o valor da plena realização de nós» (*Ib.*). A alguém que insista na negação do humanismo o que temos que exigir-lhe é que, em coerência, defenda o direito ao sistemático assassinato (cf. *Ib.*).

A afirmação do homem como um valor implica que àquele se lhe reconheça uma essencialidade, isto é, implica que sê-lo não seja uma mera manifestação fenoménica de uma Totalidade divina em que inevitavelmente venha a reabsorver-se. E afirmar o carácter simplesmente fenoménico do ser humano convenhamos que não é propriamente o que tem feito o cristianismo, já que numa tal concepção se implicaria um *monismo ontológico* contra o qual reage a teologia cristã por nele, no seu entender, se insinuar um inaceitável panteísmo. É, no entanto, isso precisamente o que afirma o nosso autor quando declara que «o homem, no cristianismo, se reabsorve na totalidade divina» (*EI₂*, 164). Descontado, porém, este preconceito e a correspondente imprecisão na sua habitual atitude de acidez crítica face ao cristianismo e de que falaremos mais adiante, o que convém, sem dúvida, anotar é o sentido, segundo Vergílio, originariamente *laico* do «humanismo». Um Deus criador e um homem que com as demais criaturas se confunde e como que imanentizado na consciência de uma Totalidade a que se reverterá – e nenhum «humanismo» aí. Integrado o homem numa certa instrumentalidade de uma «ordem cósmica», que razões para o afirmar se o valor dele está exactamente em não afirmar-se, mas, antes, em *perder-se* na melodia *gestáltica* do cosmo? E na afirmação de que «O ‘humanismo’ é de origem pagã» há-de reconhecer-se também algum excesso simplificador, uma vez que não parece que tenha sido uma consciência auto-afirmativa o que, antes de tudo, caracterizou a atitude humana. Que se refere à cultura greco-romana? Mas é essa a que Vergílio cultivava sobretudo. Mas pouco importam esses pormenores de índole

antropológica em face do que verdadeiramente interessou a Vergílio e que não foi outra coisa que declarar que o «humanismo» implica a tomada de consciência do *valor* que o homem é por si mesmo. E aqui um certo teor *emancipativo* também que caracteriza o «humanismo»: o homem vale na medida em que é ele próprio a valer e não que haja um Todo que lhe valha. É esta perspectiva destutelizante do homem que, eximindo-se à ameaça de uma Transcendência, se ancora na centralidade de si e que é, por isso, o *centro* de tudo, (cf. *EL*₂,294) que, genuinamente, constitui o «humanismo». Genuinamente, pois, porque uma coisa é a atitude naturalmente celebrativa do homem como *valor* e outra, bem diferente, as múltiplas maneiras de «valorizar ‘verdadeiramente’ esse valor». Dizer e gritar o *valor* que o homem é – aí o «humanismo», a que, se calhar, sobra o «ismo». Consignar em fórmulas de eficácia social esse *valor* é já um acto segundo que obedece a um desígnio estratégico de ideologização, isto é, a valorização do homem não se faz já pelo que é o seu *valor* mas em função do que se passou a valorizar. E aqui uma dicotomização que Vergílio faz entre a primicial atitude de *em absoluto* se celebrar o *valor* que é o homem e uma outra, a de *condicionar* o homem na valorização que faz do *valor* que ele próprio se reconhece ser. De um lado, uma espécie de primordial paganidade a informar a pura alegria de ser-se e, do outro, já uma concepção cristã que valoriza o que no *valor* do homem não é bem dele mas de Deus a que um dia há-de regressar⁵¹⁴. Que se não saiba exactamente que é o homem, que é tão misterioso sê-lo, não invalida que se estime o *valor único* de alguém ver-se sendo, que é, de

⁵¹⁴ «O humanismo é de origem pagã, porque o homem, no cristianismo, se reabsorve na totalidade divina. Mas quanto se constitui o ‘humanismo cristão’, ele opõe-se ao pagão, reunindo-se-lhe, todavia, na afirmação do valor do homem: há o ‘objecto’ idêntico a valorizar e o diferente modo ‘verdadeiro’ de o conseguir.» (*EL*₂,164).

resto, a única maneira de verdadeiramente se ser homem. Não sabemos exactamente *o* que é o homem mas sabemos *que é* – e aí um *valor* a que subjaz, na sua radicalidade fundante, um inevitável *conceito* de homem, que se alguma coisa *vale* sê-lo e todos, mesmo os estruturalistas, o reconhecem, então é porque está «vivo» seguramente⁵¹⁵: «o que está morto não *vale* e é por isso que se enterra...» (*EI*₂,165). É, pois, de uma secundaridade militante que se fazem aquelas «fórmulas vulgares de humanismo» que deixa, em rigor, de sê-lo, por tudo ser apenas nesse formulário a que o todo do homem se reduz. Do valor que é ser homem a torrente incontida de uma alegria primigénia de sê-lo – e aí todo o *proveito* para o homem. Da ideológica valorização daquele intocável *valor*, só fórmulas postizas de «humanismo» - e aí um serôdio *aproveitamento* por homens do que só *ao homem* deveria caber. Não admira que a «linguagem da ideologia seja o tiro» (*P*,345), pois que os valores por que aí se luta são --no à custa do que vale ser homem e muito para cá já do que é sê-lo na sua inexpugnável radicalidade. E aí é a lógica individualista que se sobrepõe à questão, a mais íntima entre todas as questões íntimas, a de ser homem. Que se não confunda, pois, o «humanismo» com o «individualismo», este construído já sobre necessidades segundas, entre as quais, sobressai, quantas vezes, aquela outra, bem perigosa, de abafar e iludir essa essencial necessidade de sermo-nos na grandeza silenciosa do solitário desamparo de nós.

⁵¹⁵ «Estar vivo» é uma expressão que, podendo alguns desvalorizar pelo que de indeterminação e vaguedade possa à primeira vista conter, Vergílio Ferreira enriquece e amplifica admiravelmente nos seguintes termos : «Respondi um dia, por mim, que escrevia ‘para estar vivo’. A resposta não agradou : ela empobrecia, deploravelmente, o que havia de grande no acto de ser artista (...) Mas ‘estar vivo’ não traduz uma finalidade limitada, cingida ao interesse de uma estreiteza individual : traduz uma justificação por um valor de grandeza» (*EI*₁,89). Albert Camus, por sua vez, em *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942⁷, p.121 escreve : «Os conquistadores mergulhando na alma das revoluções encontram a criatura mutilada, mas encontram também os únicos valores que amam e admiram : o homem e o seu silêncio (...) como não compreender que neste universo vulnerável tudo o que é humano e só humano adquire um mais ardente sentido?».

A este «humanismo» estereotipado, doseado à medida de um narcótico que nos mergulhe na silenciação da «axiomática evidência» de nós (cf. *P*,151), não é o combate pelo homem que convém, mas tão-só a conveniência de combater. É o valor do homem que no combate do humanismo se supõe e não que se combata pelo aspecto da farda que àquele valor se vestiu e assim se arregimentou (cf. *IC*,332). A instrumentalização táctica do *valor* de homem é a receita míope das fórmulas espúrias do «humanismo». E são-no pelo que nisso manifestam de «incapacidade de divisar (...) a pura luz de sermos, de nos sabermos sendo» (*EI*₁,163)⁵¹⁶.

O «humanismo» para Vergílio não é uma fórmula humaniforme por que se busquem realizações, mas é esse grandioso desígnio da pura aceitação do ser que somos, é, como escreve o nosso autor, «a aceitação em plenitude da estrita dimensão humana» (*EI*₁,177) – e, assim, ele é «o valor da plena realização de nós» (*IC*,333; cf. *CF*,345). Não o valor que ao valor se decide dar, mas o *único valor* de tudo o que se pode ser – esta a abissal distância entre a vulgata dos vários humanismos e o «humanismo», *tout court*. Mas esta máxima *extensão* do conceito de «humanismo» não se pense que se dá à custa da vacuidade axiológica e por via da sua pretensa indeterminação. Convém-lhe, segundo Vergílio, igualmente um máximo de compreensão⁵¹⁷. Porquê? «Porque o verdadeiro humanismo é o que centra tudo no homem...» (*EI*₂,294). Porque «o

⁵¹⁶ «E subsequentemente se verá que as fórmulas vulgares de humanismo implicam um desconhecimento ou um pôr-de-parte, de facto quase sempre uma incapacidade de divisar essa luz intermitente e erradia (e no entanto vivíssima) que é a pura luz de sermos, de nos sabermos sendo, de reconhecermos a realidade do mundo implantada no ser através dessa luz que é nossa e que todavia como tal se ignora» (*EI*₁,163). Em *CF*,65 escreve : «Ah, quanta forma banal e estéril de 'humanismo'. Mas nós não sonhamos com soluções de expediente, com formulários práticos como regras de trânsito. Nós sonhamos com a reforma das nossas evidências, a partir de evidências absolutas, de certezas de aparição.»

⁵¹⁷ «Assim o humanismo tem uma base indestrutível que lhe dá um conteúdo e não faz dele pois um conceito vazio ou ridiculamente 'reaccionário'.» (*EI*₃,31).

homem é o universo», que nada do que há seria algo se não houvesse *quem* isso reconhecesse⁵¹⁸. Nele o absoluto de tudo (cf. *P*,147). E o milagre de uma consciência, «essa força enorme que nos ergueu sobre nós» (*IC*,216) só no homem aconteceu. E nesse surto consciencial toda a razão para se ser homem até mais se não poder ser.

1 – O antropocentrismo vergiliano

Alinhar, por baixo, com os demais animais, no que de igual a eles temos nos baixios de nós e, a partir dessa flagrante parecença biológica («mata o teu porco se queres conhecer o teu corpo») que a todos primitivamente irmana, avaliar quão incrível e abissal foi o salto que sobre todos nos elevou – este o exercício que mui sagazmente nos sugere Vergílio Ferreira (cf. *IC*, 216). Centrarmo-nos primeiro no que de comum nos descentra de uma vã presunção de uma especificidade original que *naturaliter* nos distinguisse de todos os outros animais, numa espécie de curativo da «ferida narcísica»⁵¹⁹ aberta pela inquietante teoria evolucionista⁵²⁰. E só depois de a isso darmos o real valor, que ao invés de desvalorizar o milagre do homem que somos o potencia dramaticamente, nos devemos instalar nas

⁵¹⁸ «A terra é de mais para si só, ela sucumbirá ao seu peso, só o homem a fará existir» (*AB*,285). Ou em *NN*,46 : «É estranho haver coisas. Imagina que não havia quem não soubesse que havia coisas. Penso o mundo já pronto e à espera do homem (...) ou à espera do primeiro ser vivo. Mas sobretudo do homem – que é que queria dizer o mundo, sem ninguém sequer para o perguntar. Mas depois de não fazer, que é quando já cá está, faz falta saber para que é que cá está». Cf. ainda *NN*, 154 e 196.

⁵¹⁹ Cf. S.Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, Imago 5, 1/7 e *Gesammelte Werke*, vol. 12, pp.1-6.

⁵²⁰ «(...) e lá assim, um salto, uma extrapolação no olharmos esses outros animais de cima para baixo, de um vértice, *de um lugar de exceção*, em vez de os olharmos frontalmente numa *irmandade horizontal*. É uma experiência útil, esta feita verdadeiramente há um século e a que ainda não nos habituámos, como a feita há quatro séculos para a Terra em relação aos outros astros, e a que só agora começamos a habituar-nos» (*IC*,216 – subl.nossos).

consequências de tão imprevista e miraculosa diferença⁵²¹. Mas esta «espécie sem classificação» que é o homem que recebeu, para lá de toda a sequência estritamente biológica, esse formidável acréscimo de poderes realizativos que pela consciência se exprimem, não pode esquecer essa comunidade matricial da vida (no instante em que isto escrevíamos o nosso olhar fixou-se, sem mais, num papiro do Egito representando justamente a árvore da vida) porque o homem e a própria Terra entram, segundo Vergílio, numa ordem cósmica em que se integram como partes de um todo orgânico⁵²². E aqui aflora, uma vez mais, aquilo que poderíamos considerar a subtil atmosfera de contrariedade que parece envolver o pensamento vergiliano. Como se na explicação de que se socorre algo nele se insinuasse sistematicamente de inexplicável. Assim aqui: é o centro do universo o homem; ele é mesmo o universo, mas parece ser seu destino *descentrar-se* num centro mais amplo de um cosmo em que parece integrar-se. Mais: a utilização do verbo «reentrar» sugere que a assunção consciente do homem da sua parte animal, «animal entre animais» (*Ib.*), deve ser motivo de auto-reordenação por uma ordenabilidade cósmica e não motivo de um celebracionismo narcísico, numa espécie de autismo consumptivo da própria grandeza, única e «desproporcional». Nada na natureza se compara ao homem, mas cabe ao homem, consciente da grandeza que

⁵²¹ «Mas justamente essa experiência é útil para medirmos bem a importância, a enormidade do que no homem acontece. É uma enormidade de desvairo que se situa no limite indistinto entre o saber e o saber que se sabe.» (*IC*, 216-217).

⁵²² «Porque o homem, como a Terra, se ordenarão então por uma ordenação mais vasta, reentrando numa orgânica totalizada» (*IC*, 216). São, aliás, bem frequentes as passagens da obra em que o nosso autor se refere com clareza àquilo que chama a «ordem do universo» (*AI*, 13), «ordem universal» (*CFi*, 113; *EI*, 51 e *P*, 161), «Grande Ordem» (*P*, 213; *CC*, 477), «nova ordem» (*EI*, 178), sendo que esta última expressão, referindo-se a um futuro em que a constituição do homem se alterasse, pressupõe que semelhante alteração se integraria numa ordenação misteriosa e superior.

foi acrescentada à radical animalidade que o constitui, não só não esquecer as origens dramaticamente presentes na vida que o organiza, mas aceitar que, apesar da «brutal desproporção» em relação às demais espécies, ele é homem numa ordem que a todos irmana numa «comunidade de raiz». É isto, contudo, paradoxal em alguém que, como Vergílio, *funda* toda a ordem na sede absoluta da ordenabilidade: na subjectividade do «eu».

Que do ponto de vista fenomenológico, que é, sem dúvida o seu, seja o homem, no reduto fundante e absoluto da sua consciência, o «absoluto de tudo» (P,147) – nem sombra de dúvida aí. Mas que nessa centralidade humana na constituição do mundo se insinue um centro ordenador em que, desde o centro de si, o homem aceite integrar-se – e aí toda a estranheza.

Uma sibilina duplicidade parece, pois, impregnar a valorização que Vergílio faz do homem, duplicidade essa que entronca, de resto, no clima de uma insolvente ambiguidade que caracteriza o dizer vergiliano: à afirmação do desígnio fundacional do «eu» pessoal uma reticência interrogativa e uma espécie de tom lamentoso vêm sempre entremear-lhe a contundência, como dizendo que o tudo que se é não é o tudo a ser, sobrando sempre aquela prega de mistério que nos obsidia.

A consciência traça a distância vertiginosa a que nos elevámos dos animais e por ela nos assumimos na missão única de «pôr a mão» (TF, 196) nas coisas, pondo-as assim a existir. E, neste sentido, nada há que seja o que é sem que isso que é lhe seja reconhecido pela consciência humana: o homem é «a medida de todas as coisas» (MO,146). Mas é-o realmente na medida em que consegue soltar-se das amarras das necessidades e se instiui na liberdade ordenativa da própria vida – só então «ele pôde reconhecer-se verdadeiramente a medida de todas as coisas» (Ib.). É nessa constitutividade absoluta do mundo a partir do *vo*o intencional da consciência que o homem, ancorando-se no

absoluto da sua própria liberdade, se pode sentir «princípio e fim alfa e ómega» (NN,154). Mas é só centrando-se em si, é só no *saber-se*, com a presença de si a si próprio (cf. EI₃,262), que o homem pode situar-se a si mesmo como o centro - «sentei --me no centro de mim» (NN,154). Como ser, de resto, o centro de tudo não sendo sequer, e antes de tudo o mais, o centro de si mesmo? Daí que não seja o antropocentrismo vergiliano uma espécie de salvo-conduto da dominação e do hedonismo narcísico. É dominando pela liberdade, que é, antes de tudo, uma libertação do puro jugo determinístico das necessidades, e não dominado por estas, que o homem assume a posição fontal na determinação axiológica de si próprio e do mundo. É pois só a partir do clarão *aparicional* que a plena radicalidade fenomenológica da consciência instaura a verdadeira centralidade do humano⁵²³. Ser o centro sem estar centrado em si pela auto-consciência criadora é ser centro na periferia, isto é, alinhado com a superfície de si, que é onde se é sobretudo animal. É só por uma certa ascese da consciência, que começa justamente na *aparição* de nós a nós próprios, que nos verticalizamos verdadeiramente, diferenciando-nos, até à vertigem, da pura horizontalidade animal. É aqui que tudo se joga verdadeiramente, já que é a partir do absoluto instauracional da minha consciência que tudo existe: «eu é que fiz tudo» (*Ib.*), mesmo aquilo que outros fizeram, que nada está feito sem que eu o reconheça como tal. Sem dúvida: «eu o centro». Nessa centralidade constituinte pode, porém, incluir o homem que o centro que ele é, no acto «demiúrgico» de tudo trazer à existência («depois retirou a mão e já não era» - *TF*,196), se faça da consciência de que é

⁵²³ «O grande problema central do 'humanismo' ou da significação do homem – e que normalmente se evita pelos riscos que vêm nele – é o problema da 'liberdade' » (EI₂, 157).

centrando-se na miraculosa maravilha de si que aceita uma «mais vasta» centralidade. É como se naquela ascese da consciência se implicasse um certo dever de descentrar --se, aceitando o homem despojar-se da vã jactância da sua condição central – tudo porque, no absoluto de si se inclui misteriosamente o relativo da sua posição no concerto alargado do universo. Há uma ordem em que incluir-se, mas é a partir do centro que o homem é que essa ordem se projecta e entrevê⁵²⁴.

Bem se sabe que, no plano fenomenológico, a ordem cósmica como fonte ontológica da ordenação constitutiva da própria consciência é um limite impossível. E Vergílio sabe-o bem – por isso não se cansa de gritar o absoluto da «hora que nous coube». Mas, sabendo-o, não se exime a uma flébil suspiração naquele seu permanente bordejar o mistério que parece *condicionar* o *absoluto* de nós, sempre naquele tão característico clima de insolvência dialéctica: é misterioso o tão de mais que sou, mas o único e verdadeiro mistério aí só – em sê-lo.

Como compreender, pois, o sentido da especulação que Vergílio faz à volta da possibilidade de uma pluridimensionalidade do humano, uma «possível sobreposição de camadas humanas no planeta que habitamos» (IC,331)? Interessante ponto este em Vergílio, sem dúvida. Porque o antropocentrismo vergiliano não é o que se alimenta do celebracionismo da importância do homem (insustentável no contexto de um universo formidavelmente alargado), mas o que se centra na indestrutível importância de sê-lo. Que, depois da revolução copernicana que denunciou o ridículo da nossa presunção geocêntrica nos vejamos forçados «a anular a importância

⁵²⁴ Eis o que eloquentemente escreve Vergílio Ferreira : «Assim o horizonte que divisamos para a nossa inquietação não é a anulação do homem, mas daquilo que o inquieta, não é a anulação do sujeito, mas no que nele repercute de interrogação e amargura, *não é o de que ele seja o centro da vida, mas de que a vida nesse centro fale do dia e não da noite.*» (EI, 311 –312 – subl.nossos).

do homem» (IC,330), em que é que isso anula o importante que é para mim sê-lo? Que nos tenhamos deixado de sentir (que não deixámos), o centro da ordem natural e que ao homem o tenhamos passado a *sentir* «como folha avulsa das inumeráveis espécies, a perspectivar essa espécie nas possíveis e inumeráveis espécies de outro planeta» (Ib.), em que é que isso diminui a agudeza da indefectível pergunta acerca do destino individual? Esta descentração do homem que Vergílio faz incluir no processo «hominizante», acolhendo no absoluto que é misteriosas amplificações no modo de ser homem dá-se, como dizê-lo, no plano de uma dilucidação taxiológica. Mas a mais que provável irrelevância cósmica da espécie humana é-o porque no ser que me sou aceito ver-me como «minúsculo ponto» insignificante à escala da imensidão intergaláctica. Essa pequenez relativa da punctualidade do humano não diminui em nada, porém, a grandeza que é ser homem, pois só a partir da consciência de sê-lo é que é possível saber e decretar que um só sentimento é verdadeiramente consentâneo com o mistério de sermos tudo num universo que é muito mais que nós – o da «humildade» (cf. IC,331).

É imenso o universo como imensas as formas de vida que o povoam. E perante tão vertiginosa e arrepiante vastidão um sentimento nos possui: o da nossa pequenez, o da nossa *marginalidade*. Para sermos o tanto que somos só sendo-o no seio de uma ordem «mais vasta», só mesmo no seio de uma «orgânica totalizada» (IC,216). Acena, pois, Vergílio a uma «ordem universal» que parece reconhecer não tanto como *facto*, que aí não pode haver cedências, pois que uma instância englobante da própria instância absoluta do «eu» só como limite pode fenomenologicamente conceber-se, mas porventura como *horizonte* a que misteriosamente esteja votada a própria constituibilidade absoluta desse «eu», que se há-de revelar na decisiva

instância do «equilíbrio interior» na qual nos *sentimos* ser o ser que somos⁵²⁵.

Anotemos, em qualquer caso, a sua cautela - “uma ordenação mais vasta» (IC,216), escreve Vergílio -, mas em nenhum momento refere que se trate de uma *ordem superior*, que isso equivaleria pressupor uma «bomba relógio» na base de todo o seu sistema. Porque é universal a ordem que o «eu» na sua subjectividade fundante *universaliza*, e não que uma «ordem universal» seja o fundamento ontológico da *ordem particular* por que aquela transcendentalmente se ordene.

Mas a um antropocentrismo dividido entre o desígnio celebrativo da miraculosa realidade do ser humano e o sentimento da «humildade» face à sua subalternidade ôntica na sinfonia do universo como ignorar-lhe o tom dúplice, como se ao homem o habitasse uma inexprimível cisão, num registo psicológico de uma insanável esquizofrenia?

A um antropocentrismo que se funda, por um lado, no absoluto constituinte do «eu» na sua radicação mundana e, nessa centralidade única inclui uma antropodescentralização consciente como forma de melhor se centrar «numa ordenação mais vasta» como não anotar-lhe uma ambiguidade que carrega este ar asfixiante de vivermo-nos no «confuso labirinto do absoluto de nós» (IC,125), até quase não podermos já respirar? Arredondemos, pois, este tom aporético e obsidional do antropocentrismo vergiliano numa expressão que lhe saliente a persistente ambiguidade:

⁵²⁵ Vergílio Ferreira, tomado da envolveria misteriosa da própria realidade humana e num anelo de timbre religioso, faz como que uma verdadeira profissão de fé na harmonização essencial do homem, como se a este o *decidisse* uma «nova ordem» e assim se dissolvesse o seu teor contraditório e aporético por acção de uma ordem «mais vasta» que o viesse redimir. Em *EI*₁, 117, escreve concretamente o nosso autor: «Alguns, aqui, ontem, amanhã, se gerará a solução da quadratura do círculo a que me referi, e ela será solução evidente, pura aparição na nossa carne da verdade nova que não podemos agora imaginar» (subl.nossos).

E em *EI*₅, 104, escreve: «Por fim fascinou-me a questão da sua integração no universo, a procura de uma harmonia que a tudo envolvesse, mormente no nosso tempo, que é um tempo de vazio»; Cf. ainda *E*,197.

o homem, ele é o centro do centro em que se centra. Na «seca inutilidade de nós» (R.S.,409) todo o misterioso impulso de sermos no absoluto da nossa «positividade sem margens» (CF,33) e, sendo-nos, constituirmo-nos no centro absoluto do que aí fazemos ser, inclusive o centro ordenador em que aceitemos incluir-nos. Este exercício de desvalorização ôntica do estatuto humano no seu cotejo com a imensidão cósmica em que o homem se perde obedece, está bem de ver, a um elemento central da antropodiceia vergiliana – a desmitificação do homem. E naquele antropocentrismo apologético era o homem que se constituía em «mito dos mitos». É certo que recolocando o homem no seio do mundo e da vida, o mistério reintromete-se e a presença de Deus insinua-se de novo, «como um aceno de infância» (IC,331). É a conta a pagar⁵²⁶. E aqui o «ar rarefeito» da metafísica, o ar que nos coube respirar, afinal, o tal ar da ambígua atitude entre o espanto e a humildade. Tudo passa, contudo, menos o homem. «O homem fica» (P,147). Não fica, porém, o que fica do homem, que isso passa; mas fica o *ser homem* que é o que não passa nunca.

2 – A importância humana da simbologia animal

Não é certamente num eventual pendor de Vergílio para a zoofilia que se deverá procurar uma explicação para a profusa presença do mais diverso tipo de animais na sua obra. Uma tal explicação melhor será procurá-la naquele seu

⁵²⁶ «A dor por quem nos morre não o pode ressuscitar, mas nem por isso é absurda : é o preço normal de uma nova ordenação, de um novo renascimento (...). A saudade de Deus não é o sonho do seu regresso, como a saudade da infância não é um sonho de infantilismo : é a inexorável verificação da permanência de uma interrogação para a qual já não nos basta a resposta que nos deram.» (CF,51).

omnipresente desígnio de afirmação do homem que procura, a todo o custo, erguer-se do mundo de sombras em que durante milénios permanecera: o homem, que tão homem se quer, mais homem há--de parecer em contraponto com os seres que lhe são inferiores⁵²⁷. Na separação do homem face aos animais e de que o voo altivo da águia é símbolo (*IDM*,39), a magnanimidade de uma estima mais homem ao homem torna. No sonho augural de uma divindade reinventada, a estima pelos animais realça no homem a sua superioridade decisiva em relação a todos eles. A presença, nalguns casos sistemática, de animais na obra vergiliana⁵²⁸ obedece, cremos bem, a uma lógica de simbolização do que no homem é, por contraste, mais distante do desígnio divino da sua humanidade. E se alguns, mais por via da sua rudimentaridade e aparente inutilidade, é essa infinita distância que sobretudo significam, realçando, em qualquer caso, a inefabilidade do mistério do ser (como acontece com as minhocas, com as moscas ou com o piolho)⁵²⁹, outros, por via quiçá da sua maior proximidade do homem (o burro, o cão, o cavalo, o galo ou o gato, por exemplo), são claramente investidos de uma carga simbólica quer num plano psicológico e moral quer mesmo num plano metafísico.

Do burro exprime-se-nos a inconsciência patética de quem passa a vida esvaindo-se na métrica de um puro fazer, sem um momento de presença de si a si próprio, sem pitada de auto-consciência que lhe redima essa sina trágica de ser sempre e apenas objecto⁵³⁰. O burro é o símbolo da

⁵²⁷ «Mas recordemos ainda (...) um dito creio de Huxley : todo o homem se sonha Napoleão; por isso é que os animais são tão estimados(...)» (*IDM*, 39).

⁵²⁸ Como acontece, por exemplo, em *Nítido Nulo, Signo Sinal* ou *Na Tua Face*.

⁵²⁹ Das minhocas como símbolo do que, dentro do mistério da vida, é a parte mais desprezível no homem, fala --nos o autor em *P*,175 e 204. Das moscas como símbolo de elementaridade e da radical utilidade do ser encontramos referências em *NT*,275 e em *EP*,88 : «há moscas... e acabou-se»; do piolho como meio simbólico de realçar a infinita nobreza consciencial do homem, a seguinte referência em *P*,204 : «Porque é que se põe o problema da imortalidade do homem e não se põe a do piolho ?».

⁵³⁰ «Também o burro puxa a carroça e leva pancada se faz greve de zelo, porque não calcula que é ele o sujeito desse puxar» (*NT*,77).

estupidez de quem vive na coincidência servil com o desígnio raso dos seus genes – do homem, enfim, que carrega ao pescoço, com a naturalidade do que tem que ser, a canga da submissão. Mas o burro simboliza também o homem enquanto «paixão inútil», minado por uma insanável inquietação, naquela sua impossível tentativa de chegar à cenoura suspensa à frente dos varais a que se encontra preso (cf. *EI*₄,68). Mas daquela servil estupidez de se ser apenas para trabalhar e no trabalho todo o seu ser se cumprir é símbolo perfeito também a formiga a que «o bom Francisco votava uma menor afeição por ser um animal que trabalhava de mais» (*EI*₄,167)⁵³¹.

Do cavalo, em «galopes longínquos», como que «lançado na imensidade» evidencia-se-nos essa vertigem de um homem vectorial, sempre na peugada do infinito e do impossível de si. O seu relincho rasga os ares do vale da vida para logo desaparecer «no grande silêncio» (cf. *IDM*,65). Mas é, sem dúvida, o cão que mais flagrantemente simboliza o homem naquela sua obsessiva tendência para se entregar em absoluto à tutela protectora de um dono («o cão pula à minha volta, vai ladrando para todo o lado, a anunciar que tem um dono» - *SS*,157). De tal modo, que ser sem dono ou ser «um cão solipsista» (*NN*,49) não é coisa que se possa esperar de um cão – a independência está fora da sua condição. Naquela sua tendência do homem para a trela de uma Transcendência que lhe tranquilize o sono vê Vergílio a réplica justamente da proverbial fidelidade canina ao seu dono. Mais: na persistência de um uivar inquieto (cf. *NN*,103-105) o «cão metafísico» (*NN*,71) como que busca, tal como o homem, abocar o absoluto (*NN*,140) e dessa fome é sinal o seu «ladrar obstinado» (*NN*,165). Nesta

⁵³¹ E em *NT*,77 : «Também as formigas trabalham porque a natureza as fez estúpidas para isso»; cf. também *IC*,211.

obstinação canina vê Vergílio, decerto, o símbolo da «fome de absoluto» que ao homem devora, mas o símbolo igualmente da necessidade de encontrar quem lhe dê de comer à mão. O cão é símbolo da decepcionante necessidade do homem de a um Absoluto absolutamente se confiar, em vez de confiar apenas no absoluto de si. O homem não descansa enquanto não encontra quem o dispense de ser a sós a divina solidão de ser homem: «a grande obsessão do homem é ser cão» (NN,256). E é desta mania de ser fiel a um tutor que é preciso distrair o homem. E só concentrando-se na colossal novidade de que é preciso ser homem até mais não, pode o homem distrair-se do aceno sedutor da Transcendência, que a nossa inquietação inventou à medida dos nossos medos. O cão simboliza, no contexto da obra vergiliana (*Nítido Nulo* e *Signo Sinal*, sobretudo), a inconsequência trágica de um destino humano feito de sujeição, abdicação e alienação. Se no porco se nos mostra o nosso corpo, no cão mostra-se-nos a alma (cf. P,161).

O galo, no seu canto solitário, transporta uma carga simbólica de promessa e de anúncio. É na solidão deslumbrada daquele surto aureal da *aparição* que toda uma esperança matinal se perfila. O galo é, em boa medida, expressão simbólica da irrupção ridente da esperança num homem novo, é, no seu canto madrugador, toda a frescura primicial de um augúrio: que o homem, como o galo, se instale na «honra» e no «domínio» de ser homem (P,161), na plena aceção de sê-lo. Naquela típica atitude do pescoço levantado que ao galo lhe salienta o aprumo, o sinal da altivez firme do homem na consciência do seu constitutivo excesso: «cantar de galo» é falar a voz grossa da plena aceitação e não a voz imbecil da fanfarronice inconsequente.

E que dizer do gato naquele seu orgulhoso desprendimento, naquela sua inquietante independência? O gato como que se nos irmana naquele desamparo fundamental do ser – ele transporta nos dentes e no bigode

hirsuto os sinais de uma certa virilidade da alma, uma espécie de humanidade a frio. Dele se nos insinua essa capacidade silenciosa de nos aguentarmos na desvalida inteireza de nós. Que Malraux, que tão vibrante eco nos deixou do «homem fundamental», tenha tido particular afeição pelos gatos (cf. *IDM*,39) dá que pensar. Não é certamente a *lamechice* que seduz no gato, mas, antes, aquela sua natural rispidez que se faz do puro orgulho de ser inteiramente o que é. E depois veio-nos daquela sua traquinice a sugestão de uma ludicidade coextensiva da própria vida, avivando-nos a «tendência para a arte no gosto do jogo» (*P*,161).

E fica-nos ainda a insistente referência de Vergílio a um certo tipo de animais cujas proezas no modo como se organizam na via nos deixam boquiabertos. Neles, porém, essa complexidade miraculosa da vida o que faz é salientar e relevar até à vertigem a infinita distância que, pela emergência da consciência, se interpõe entre eles e o homem. É extraordinário o que fazem, mas extraordinário é que tudo isso façam sem saber que o fazem – e aí a *sua* pequenez. Como no homem, pelo contrário, toda a grandeza de tudo o que faz, por insignificante que seja, o fazer sabendo que o faz e, não raro, por que o faz⁵³². E assim se realça a distância vertiginosa que vai da simples linearidade sináptica das funções dos animais, que se mantêm rigidamente colados ao que lhes ditam os genes, àquela

⁵³² «Um alemão chamado Frisch levou dezenas de anos a decifrar o código com que uma abelha informa as outras sobre o sítio exacto para o seu abastecimento – até 6 km! E verificou esta coisa espantosa e é que esse código metia coordenadas geométricas referenciadas ao sol. Ou seja, que uma abelha sabia já há não sei quantas centenas de milhares de anos o que o homem só há pouco conseguiu saber. Só que a abelha não sabe que sabe. E o homem sim. E em face disso, o saber maior foi sempre menor.» (*P*,653). O mesmo espanto nos causa a organização social das formigas, mas a natureza fê-las estúpidas para saberem fazer só isso (cf. *NT*,77), ou a coordenação motora da centopeia que se tivesse consciência da dificuldade da sua proeza ficaria por certo paralisada (cf. *NN*,57; *IC*,306).

misteriosa chispa iluminativa da consciência que faz do homem o autor, livre e responsável, do seu próprio destino.

Resulta-nos, assim, claro que toda a simbologia vergiliana baseada em motivos do mundo animal visa tão-só acentuar, *por contraste*, o indizível significado de ser homem. Dir-se-á que os animais estão para o homem como a escuridão está para a luz – eles são o símbolo da noite que mais realça o dia que nela se anuncia. A simbologia, por exemplo, do cão, que é em Vergílio quase obsessiva, é o *negativo* da sua verdadeira obsessão – um Homem sem dono.

3 – Vergílio Ferreira e o Existencialismo

Dissemo-lo já na primeira parte: Vergílio sendo um pensador-artista, é sem dúvida existencial o seu pensar. Não quer, porém, que lhe aponham o rótulo de «existencialista» («uma espécie de delegado nacional ou regional do Existencialismo» - *EI*₂,52), já que isso implicaria aceitar-lhe um pressuposto sistémico. Ora considerar que o «Existencialismo» é um sistema filosófico é traí-lo na sua genuína manifestação – aí prevaleceriam as «ideias mentais», cristalizadas já na «arenga» da demonstração. O «Existencialismo» não é, segundo Vergílio, um inventário de problemas mas é a expressão suspirativa do homem na sua radical problematidade e na dor ansiosa da invenção de si – e aí são as «ideias emotivas», as que se nos colam ao sangue, que falam mais alto⁵³³. E a «problemática humana» não se exprime no que dela é já eco tardio e posterior, mas sim no incontido estremeamento que a tudo isso origina –

⁵³³ Vergílio Ferreira, dada a tonalidade predominantemente emotiva do pensar existencial, faz confinar o «Existencialismo» com a arte literária, «porque o chamado ‘existencialismo’ não é um sistema filosófico mas antes e imediatamente uma problemática humana.» (*EI*₁,70).

não nos conceitos positivizados, já no domínio de uma realidade segunda, mas, antes, na «positividade sem margens de sermo-nos», que é onde mora a emoção que a uma qualquer doutrina pode envolver e trazer para o campo decisivo da existencialidade. Que nos seja indigesto até ao vômito o sistema de Kant, vago e arquitectural o de Hegel, mas que ao incómodo que o artifício ali nos causa saibamos juntar a verdadeira emoção que aqueles autores aí poderão ter investido, a ponto de, para eles, ao sistema o não tenham produzido como tal mas como o seu «absoluto vivencial» (cf. *EI*₁, 137-138). Deste modo, o «Existencialismo», na sensibilidade vergiliana, mais que um modo de pensar é um modo de sentir o que se pensa – e aí uma espécie de omnivalência temática. A única condição – e que condição! – é que a toda e qualquer doutrina a recupere o homem «em profunda vivência» - uma «verdade indiferente» qualificada pelo *sangue* quente da adesão íntima torna-se assim numa «verdade existencial». Esta vivificação das ideias e dos próprios sistemas resulta de um misterioso processo de apropriação que o *a-cordo* íntimo de nós connosco próprios decide, às vezes contra todas as evidências *de fora*, já que são as *de dentro* as únicas que verdadeiramente contam. Tudo se decide no inexplicável de nós que é onde tudo se nos *ex-plica*, nessa instância tribunícia por excelência do «equilíbrio interior» onde, no insondável da nossa voz de silêncio, as coisas se nos justificam e se nos legitimam. E aí, nessa solitária vivência do sermo-nos, a discricção e a fidelidade ao puro surto *aparicional* de isso, em vez do pregão publicitário daquilo «que é da voz da solidão» (*EI*₁,174). De facto, Vergílio Ferreira parece praticar a atitude existencial do apego incondicional e autêntico à alarmante vivência de tanto sermos para nada, tudo sem a ilusória espera de um qualquer auxílio – sós, absolutamente sós, «na seca inutilidade de nós» (*RS*,40). E, neste «absoluto

vivencial» da pura radicalidade de ser-se, toda a genuinidade existencialista que tão ardorosamente assumiu o autor de *Aparição*. Pode mesmo dizer-se que é quase ascética a vivência vergiliana do «Existencialismo», atado ao pudor de ser-se na fundamentalidade de si e em nítido contraponto com algum «publicitarismo» de alguns dos seus principais mentores, cuja voz testemunhal se viu equivocadamente confundida com o ruído da «imediata eficácia» e a que facilmente induz a uma arrumação estereotipada. (cf. *EI*₁,174). E, neste sentido, é sobretudo a atitude de um fenomenólogo que Vergílio assume. Dir-se-á que um bem intencionado esforço no sentido de um desdobramento excessivamente conceptualizante merece, como acontece no caso do próprio Sartre, algum reparo por parte do autor português (cf. *EI*₂,44-45). De resto, é precisamente para se não ver tolhido por um conjunto de consequências que Vergílio rejeita ver o «Existencialismo» como um sistema filosófico e rejeita mesmo ser considerado como um seu representante em Portugal, que essa rotulação haveria de exigir-lhe a violência interior de uma fidelidade ditada exactamente do exterior. Do jogo intencional, tipicamente sartreano, entre o *pour-soi* da consciência e o *en-soi* que é a coisa, Vergílio subscreve, quando muito, o jogo, mas não o resultado. O absoluto dinamismo da «vontade criadora» servido pelo carácter negacional da estrutura sartreana da consciência é o que se define como uma liberdade em *situação*, como «projecto de si incarnado no mundo». E aqui uma vectorialidade instauradora que define o homem numa sua íntima tensão para «o ilimitado de si». Este *fieri* essencial que caracteriza a radical estrutura de abertura e projecção do homem na sua radicação mundana é o contrário de uma ontologia do humano, de um «*être* como ‘Natureza’», enfim de uma natureza humana. Di-lo Sartre, «e com razão» - acrescenta Vergílio Ferreira. Mas, enquanto Sartre privilegia a dimensão realizativa do homem, uma espécie de essencialidade *práxica* (o homem

faz-se fazendo e é apenas aquilo que, no seu fazer, se faz), Vergílio remonta-o a uma zona fundamental, a zona em que se oferece, na sua pureza augural, o sermo-nos – aí essa zona onde mora, irrecusável, a «realidade inequívoca de nós» (EI₁,160). O homem de Sartre constitui-se já num momento segundo da realização, tendo deixado passar em claro (neste caso, no escuro) o que de importante está a montante disso, ou seja «a pura verdade de se ser». Não há uma Natureza humana que garanta uma teleologia na realização do humano – de acordo, diz Vergílio. Mas há «o homem fundamental», a que Sartre se não remonta, nem «sequer ao nível a que se aprofunda o homem de um Malraux»⁵³⁴, e que não é o fundamento do que se é, mas apenas o de ser, que é nisso que tudo o mais se fundamenta. Porque aí «na zona fundamental reside o próprio ser-se homem, a original realidade da pessoa que nos *habita*» (EI₁,161). Só revertidos à pura verificação de nós é como se nos geram razões que nos lançam na própria realidade social e nos projectam no incessante recomeço em ordem a uma impossível realização. E geram-se-nos na aflição, que é o que se nos gera sobretudo nesse incomensurável desastre de se saber que se é (cf. RS,131). É nesse agudo *in-stante aparicional* em que nos deparamos com a brutal surpresa do tudo que somos que a dor de isso sermos, sem fim que se

⁵³⁴ São inúmeras as passagens em que Vergílio Ferreira exprime a sua incondicional admiração pelo autor de *Condição Humana*. Registemos uma das mais sugestivas: «Com efeito, em face da situação do mundo, são possíveis (...) dois modos diferentes de reacção: o daqueles que o recusam simplesmente (...); e o daqueles que o enfrentam, como enfrentam a própria condição do homem de hoje, para a sério a questionarem e redimirem, se puderem. E aqui eu tenho de falar-vos de um autor que me é particularmente querido, ou seja, de André Malraux. Nenhum crítico me perdoou que eu o colocasse a par de um Proust, Joyce, Kafka e Faulkner, num estudo que lhe consagrei. Reincido nessa falta e vou mesmo agravá-la: para o instante que vivemos, considero esse autor maior do que qualquer outro» (EI₁,208). Vergílio Ferreira, aliás, realça mesmo a «enorme distância» que vai entre Malraux e autores com Gide, Huxley ou mesmo Sartre, «porque nestes o questionar se abre horizontalmente, à superfície, que é o domínio da *pergunta*; e o daquele se afunda, verticalmente, no insondável, que é a zona da *interrogação*.» (EI₁, 219-220).

veja para sermos tudo isso, nos avassala e nos sacode⁵³⁵. Sim, porque, desfeito o mito de uma divindade em que reabsorver-se, o homem ficou com a divina missão de se inventar nos estritos limites da sua condição – e aí toda a inquietação. E só há inquietação porque algo em nós não está quieto e só se mexe o que, não estando onde deve, procura o sítio devido. Mas é não um algo de nós mas o tudo que somos que se inquieta⁵³⁶. Daí que o nosso autor se não instale na hedonística celebração da vida, que isso sugeriria a exacta compacticidade de vivê-la, mas, antes, no enaltecimento sofrido e angustiado do *excesso* que nos habita. E isso, o apenas ser, «é tremendo» (cf. *NN*,147). É de uma grandeza dolorosamente inútil o clima que se gera na atitude existencial de Vergílio. É o de uma excedência invencível que nos faz gritar o *absurdo* de tanto sermos para nada⁵³⁷. Mas aí toda a recusa em «baixar a guarda», que é de insubmissão e confronto que acima de tudo esse grito existencial se faz⁵³⁸. E chegados a este ponto da sumária caracterização da vivência vergiliana do existencialismo como atitude radical perante o mistério da vida que se abre diante dos seus olhos (cf. *P*,67), uma verificação, a nosso ver, decisiva se nos impõe: o empenho e o ardor dessa vivência. Se a grandeza de ser lhe fosse absolutamente inútil e se dessa inutilidade estivesse em absoluto convencido que sentido faria viver com tanta veemência e intensidade o absoluto absurdo de uma vida absurda? Aquela entrega incondicional de si, aquela ascese pessoal na vivência hirta de uma vida que tanto lhe dói de tanto transbordar, como

⁵³⁵ «Todo o desastre aí – saber. Ser tudo o que se é sem saber que se é, para não haver intervalo onde se instale a aflição – meu Deus» (*RS*, 131-132).

⁵³⁶ «Foi fácil liquidar os deuses e semideuses de todos os meus sonhos, de toda a minha inquietação. Mas ao fim de todas as mortes, nos limites do silêncio, há um fantasma sem nome, oblíqua presença de nada.» (*AB*, 135).

⁵³⁷ «Assim a nossa vida se nos revela como uma estranha e categórica necessidade. Assim ela instaura em nós um *absurdo absoluto divino*.» (*EI*₃, 92 – subl.nosso).

⁵³⁸ «Mas o existencialismo não é uma pura recusa e sim um enfrentar do problema no que lhe é, fundamental (...)» (*EI*₁, 211).

justificar uma atitude tão vibrante e tão sincera perante uma vida que é como se não fosse, já que só é no simplesmente ser, sem ser afinal seja para o que for? Adoptasse, quando muito, o tom irónico de Pessoa, que é uma maneira de disfarçar a tragédia, mas não esse ardor de profeta que Vergílio Ferreira pôs na afirmação e na alucinada celebração da «pura verdade de ser-se». É absurdo que tão ardente e empenhadamente se enalteça um absurdo assim – simplesmente o absoluto absurdo de sermos. Ora se tão sacerdotalmente consagra Vergílio toda a sua vida àquilo que parece ser uma espécie de liturgia do absurdo é porque alguma esperança há de que a própria vida o possa vir a exorcizar. Não é outra a explicação que o próprio parece dar para o seu ardor existencial. É assim, pelo menos, que interpretamos esta tão sugestiva quanto enigmática passagem no contexto da polémica acerca da «alienação estética» com Mário Sacramento: «Eu, porém (...), para correlação da minha «alienação estética», exigindo eu *alguma coisa*, não suportando o absurdo, ao contrário de Pessoa, senão como provisório (e daí o meu ardor, contraposto à ironia do mesmo Pessoa), eu, na realidade, para elemento de correlação da minha arte, para elemento que corporize o algo que há-de superar o absurdo, *eu não dou absolutamente nada*» (EI₄,77). Parece, assim, dizer-nos Vergílio que não se lhe poderia compreender a modelar militância a favor do «homem fundamental» se lhe supuséssemos, sem mais, a absoluta definitividade do seu absurdo. É absurda a vida, mas não é, de todo, absurdo que eu a viva com a força de que sou capaz – parece dizer-nos Vergílio lá do fundo da sua inquietação. E ainda: foi o tempo do absurdo o que me coube viver, mas como não admitir que venha um tempo em que o absurdo-absurdo de agora se veja substituído *naturalmente* por um absurdo assumido em equilíbrio e harmonia? Mas um absurdo que aí

persistisse só como absurdo poderia ser vivido, sob pena de palmar contradição – ajuntamos nós.

Que esta provisoriedade do absurdo a refira Vergílio ao «sonho de absoluto» que a arte transporta e que, realizando-o, supre, qual «mísero arremedo», o sonho do Absoluto e nada de essencialmente novo aí se nos oferece. Mesmo que o absoluto da arte seja não mais que «um pobre absoluto de segunda ordem» (*CF*,93), o sonho que aí se veicula não é por oferecer um sucedâneo em resposta que deixa de prosseguir a resposta que de todo satisfaça – o Absoluto. De resto, Vergílio, partindo do absoluto do seu absurdo, que o é na sua inultrapassável configuração epocal, preconiza a mitigação dessa «fome de absoluto», através da arte que traz consigo «os sinais da plenitude perdida» - esta a fórmula de uma presença- ausência em que se dissolve aporeticamente o humano. No absurdo da vida a réstia insistente de uma esperança de que desse esforço épico de manter acesa a chama da vida como valor em si, e aqui toda a radicalidade vergiliana no contexto da temática existencial, possam resultar expressões outras, agora insuspeitadas, dessa mesma vida no futuro – que da «pequena brasa viva» outras fogueiras se acendam (cf. *CF* 94).

A tonalidade predominante da problematização vergiliana é, sem dúvida, o «desassossego», a aflição. Mas porquê, repete-se, afligir-se com o que é assim de maneira absoluta e definitiva? Só nos afligimos com o que não é ainda o que julgamos dever ser. A aflição é a expressão de um empenho, de um comprometimento: só nos afligimos com o que nos interessa ou em relação a quem nutrimos estima e afecto. Ninguém se aflige com uma pedra – a não ser que seja «preciosa». Só o que se movimenta nos aflige e não o que definitivamente se imobilizou. Deste modo, a declaração existencialista de «a condição do mundo moderno é ‘absurda’» (*EI*₁,212) envolve a implícita resistência à absoluta absurdez que aí se pudesse pressupor.

É absurda a condição moderna do homem, porque tudo indicaria que não o fosse. O absurdo só *a contrario* se justifica, se alguma justificação é possível para o que se alimenta da ausência dela. É por ser absurdo que o homem seja assim que Vergílio o declara – e aí uma implícita insubmissão à própria condição definitiva desse absurdo⁵³⁹. Anote--se, a este propósito, o contraponto que faz entre o tom lamentoso a que corresponde uma vaga insubmissão esperançosa («no existencialismo não há suicidas») do existencialismo e a instalação absoluta e redonda do «novo romance» na *certeza* de que «não há absurdo nenhum» (*Ib.*) em ser o homem o absurdo que é. Esta naturalização do absurdo por parte do «novo romance», subsidiário das concepções estruturalistas, contrasta flagrantemente com a radical inquietação que nos existencialistas, e em Vergílio Ferreira em particular, provoca um tal absurdo. Inquieta porque se lhes dá como absurdo o que, para eles, era absolutamente importante que o não fosse. Daí o tom de uma ínvia esperança que inegavelmente marca a suspiração vergiliana.

Mantendo-nos ainda nesse confronto que Vergílio faz entre a radical exigência de empenho que caracteriza, segundo ele, a genuína atitude existencialista e aquela outra, mole e instalada, dos cultores do «novo romance», poder-se-ia considerar que enquanto que estes se revoltavam na pura negatividade e aí se comprazem, o existencialismo assume a positividade que na própria declaração de absurdo se implica. No «novo romance» a pura negatividade do humano – e é todo na afirmação disso, que é, aliás, a forma

⁵³⁹ Sobre a caracterização do absurdo que A. Camus, no prefácio de *Mythe de Sisyphe*, considera «como ponto de partida» é «um facto dado, numa atitude de alma, de certo modo objecto de análise fenomenológica. Eis porque o sentimento do absurdo universal invade a consciência sob uma forma outra : cansaço de uma vida monótona experiência da fuga do tempo, descoberta de um universo mudo e cego» (A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942⁷, pp. 26-30).

de se ser tudo no tudo que se nega⁵⁴⁰. No existencialismo, a própria positividade de ser absurdo o homem – e aí toda a negação que conduz à revolta⁵⁴¹ que é, de resto, um ínvio modo de se lutar para que *algo* se seja, apesar do *nada* a que se está destinado. Luta-se pelo valor da vida, que é a partir donde todos os milagres são possíveis – aí decerto o real valor da radicalidade existencial do autor de *Para sempre*. Dir-se-ia que na vivência pessoal ele agrega, na veemência do anelo de si, uma certa vivência provisional do absurdo à escala humana – e que «a pequena brasa viva» que na árida verdade de mim me esforcei por preservar, «acenda outras fogueiras» no futuro (CF,94). Mas na aceitação disso, a vivência absoluta do absurdo (foi «a noite que [lhe] coube»), mitigada pelo «sucedâneo» do absoluto da arte – e aqui o «absoluto vivencial» do nosso autor.

Intencionalmente omitimos referências mais técnicas já por nós afluídas na 1ª parte e em que abunda o próprio Vergílio em relação a Hegel e à sua influência no Existencialismo, a Husserl e à caracterização que faz de alguns autores mais representativos desta forma de valorização do homem⁵⁴². Além de se tratar de algo já muito estudado, é a particularidade do *tom* de Vergílio Ferreira o que sobretudo nos interessa captar e registar.

4 – Vergílio Ferreira e o Estruturalismo

⁵⁴⁰ «O Existencialismo declara que a condição do mundo moderno é ‘absurda’; o ‘novo romance’ implanta-se aí e declara que não há absurdo nenhum» (EI₁,212). E em EI₃,113 escreve ainda mais expressivamente Vergílio Ferreira : «Sobre o confronto imediato do novo Romance com o Existencialismo, pude um dia declarar ao próprio Robbe-Grillet que a grande diferença entre um e outro é que o Existencialismo, denunciando o ‘absurdo’, *sofrera* com ele e o Novo Romance se instalara nesse ‘absurdo’ sem sofrer nada com isso.»

⁵⁴¹ Cf. *L’homme évolté*, Gallimard, Paris, 1951, p.19.

⁵⁴²-Cf., por exemplo, EI₁, pp 64-74; 106-120; 138; 158-159; 211-212; EI₂, 21-54; EI₃, 134-135; 137, 263; EI₄, 44-45; 62-70; 298-308.

Não cremos que seja suficientemente qualificativo da temática vergiliana dar-mo-nos a um trabalho meramente inventariativo das muitas opiniões que, em graus diferentes de aprofundamento, emitiu o nosso autor sobre as várias correntes do pensamento contemporâneo. Afigura-se-nos isso especioso e pouco relevante para a determinação da especificidade do modo de filosofar em Vergílio⁵⁴³. Em relação ao Estruturalismo em concreto é notória uma ácida crítica que atravessa toda a obra ensaística do nosso autor. E o motivo de tão insistente e aguerrida denúncia radica precisamente na zona que Vergílio tem por sagrada, a «zona fundamental», onde o homem, aquém de toda a rede de perguntas em que ele, já fora de si, se tece, ele se alevanta, no alarme desprevenido de si, em suspirativa e primicial *interrogação*. Toda a crítica vergiliana aos estruturalistas se centra no facto de à «morte de Deus» decretada por Nietzsche eles terem (Foucault, por exemplo) associado a morte do homem (cf. *EL*₂,123), e, sobre os seus despojos, terem construído um sistema reticular e superficial em que o próprio sujeito se confina ao lugar operatório que nessa rede de relações se origina. Ou seja, o sujeito não existe, mas gera-se um seu arremedo na rede funcional da estrutura em que tudo se explica. Ora Vergílio considera, muito pelo contrário, que «o Homem com maiúscula, o verdadeiro homem novo é da morte de Deus que nasce para a vida (...)» (*EL*₂, 102). Que tenha morrido um homem instalado na menoridade da dependência de um Pai definitivamente morto, certamente; mas aí foi onde justamente nasceu o Homem divino que se ergue agora de entre as sombras,

⁵⁴³ São inúmeras as passagens em que Vergílio se dedica à desmontagem da presunção estruturalista. Algumas delas apenas : Em *EL*₂, 121 e ss; 142-143; *EL*₃, 19, 24, 40; 134; 165-175, 27 e ss; 286 e ss; *EI*₄, 44; *IC*, 308, 316, 345, 153. Referências concretas de Vergílio Ferreira a J. Derrida (*EL*₂, 82-87; 135); a Robbe-Grillet (*EL*₃, 165-166); a J. Lacan (*EL*₃, 29).

tomado de um zelo demiúrgico que a ninguém mais delegará. Arrimado até aqui a uma Transcendência que lhe ocupara o íntimo, o homem vivia entregue às coisas da vida sobretudo. Confrontado agora consigo mesmo até ao fundo das suas raízes, o homem não só não morreu como vive até como nunca «a positividade sem margens» da vida que o habita. Ele deixou de viver *dos* valores que à vida, por via da tradição cristã, agregara e centrou-se na inexpugnável vivência *do* valor da vida, o Valor em razão do qual todos os demais passaram a realizar-se. É, pois, na radicalidade de si que o homem vergiliano se barrica, e de lá não há quem consiga tirá-lo. Tudo ao contrário da doutrina estruturalista que, privilegiando a função da estrutura e aí o tecnicismo, reverte o homem «para a pura exterioridade», no que, afinal acaba por parecer-se com a máquina, uma vez que na determinação do homem a partir do primado estrutural é legítimo entrever-lhe um chocante «determinismo mecânico»⁵⁴⁴. E aí é o conceito mesmo de homem que se dissipa, já que é infinita e irrecuperável a distância que vai entre o sobressalto da vida na ebulição do sangue que nos aquece as veias e a miserável exterioridade de um esquema, por mais arrumado que tudo nele se nos sugira. O Estruturalismo, ao «matar» o homem, passou a recusar o plano metafísico em que a sua significação interrogativa alegadamente deveria dar-se. Uma dimensão metafísica só poderia aceitar-se na presunção de uma invencível excedência do «significante» o que é, como se sabe, negado por um dos principais representantes do estruturalismo, o

⁵⁴⁴ «Eis porque facilmente encontram eco as doutrinas que consagram o tecnicismo, como a estruturalista. Baseado na fatalidade da língua que nos limita o pensar aos limites dela própria, o estruturalismo remete-nos para a superfície de nós, para a realidade imediata, por mais que em paradoxal aparência revalide o que atrás disso obscuramente se organiza. Porque negando ao homem a profundidade, negando mesmo o seu conceito, revertendo-o para a pura exterioridade, remete-o do mesmo passo para o que invisível o orienta. Mas assim mesmo o identifica com a máquina, pela realização à superfície da nitidez e polimento, e pelo inexorável do seu determinismo mecânico» (IC, 316).

grande filósofo da linguagem Jacques Derrida⁵⁴⁵, que confina toda a significatividade aos estritos limites materiais da estrutura em que as palavras se dispõem. Não havendo nada que transborde das margens do sistema científico de significação, que significado poderá ter perguntar que significa ser homem? Nenhum, que toda a suposta densidade disso se evapora na pura centrifugicidade do sistema que se alimenta justamente de tudo o que aquela pergunta visa dispensar. Não assim Vergílio Ferreira que considera que o Estruturalismo, junto com a água do banho, deitou fora o próprio bebé. Mas o homem, segundo Vergílio, foi o que precisamente nasceu com a morte do que o tolhia e anulava – a Transcendência. Mas, dispensados os serviços de Deus, não significa que nos entreguemos nas mãos de um «puro nada» que fosse para nós como que o avesso daquela Transcendência perdida – também assim estaríamos dispensados de enfrentar a mais brutal das evidências, «a pura verdade de ser». E aí o logro e a fraude que Vergílio censura asperamente no Estruturalismo que, num alegado zelo iconoclástico, na fúria de apagar todos os vestígios da metafísica, com medo de que através dos seus interstícios regressasse o fantasma do «Deus morto», acaba por consagrar «a pior de todas as metafísicas, porque é o extremo idealismo do puro nada» (*EL*₂, 142)⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵ «(...) entenderemos simultaneamente que é sobretudo em Derrida – se não é apenas nele – que poderemos encontrar uma fundamentação filosófica para a linguagem, o único discurso para o ‘discurso’.» (*EL*₂, 81).

⁵⁴⁶ «Mas importa frisar como o rigorismo ‘científico’ nos deixa de tudo um miserável esquema que a vida desconhece – ou seja, paralelamente, que a verdade da mesma vida passa por outro lado, onde a ‘ciência’ a não espera e a espera afinal o simples homem que se queria expulsar. O que importa é frisar que a obsessiva perseguição da ‘metafísica’ nos reduziria à inação e ao silêncio, se ela, atirada pela janela, não voltasse a entrar – e pela porta. Recusado, como em Derrida, o mínimo vestígio da ‘presença’, do que assinala um além do ‘significante’, o que nos fica é a pior de todas as metafísicas, porque é o extremo idealismo do puro nada. Será o nada que o mundo de hoje nos oferece. Resta-nos ao menos protestar (...)» (*EL*₂, 142).

É, pois, neste vórtice nadificante que o pensamento contemporâneo se vê enredado, nesta fúria «unidimensionalizante» em que é nada tudo quanto o mundo de hoje tem para oferecer-nos. E aqui é onde se situa o protesto vital de Vergílio: gritando a realidade de todas as realidades, a «pura evidência de ser-se», gritando, enfim, não o fundamento do homem mas o fundamento de tudo no ser homem, ele faz reentrar a expulsa metafísica «pela porta», pois é nesse campo originário da pura interrogação onde tudo verdadeiramente «importante» se decide. E, assim, se instala a era do «falatório» que é o contrário do silêncio, já que este é a instância densa do tudo por e para dizer, enquanto que aquele é o ruído fátuo do puro «aturdimento». E aqui o pecado grave que a obsessão estruturalista da análise da linguagem através, claro está, da palavra põe a descoberto: o disfarce, sob a capa de uma pretensa cientificidade, do vazio do homem moderno. Ora, quando tudo o que se diz é sobre o modo de dizer é porque já nada se tem realmente para dizer. É mesmo tragicamente irónico, segundo Vergílio, que, «em nome do Estruturalismo, agressivamente pregado» possa conceber-se a defesa do consumo pela juventude do «próprio LSD hipiesco», por aí se ver uma forma de «transgressão libertadora». Ora, justamente a droga, considera o nosso autor, é ainda «uma forma de negar o mundo no seu todo, a realidade que se nos propõe, a chateza que nos unidimensiona – e opostamente de afirmar a importância metafísica de uma realidade transcendente, o valor de uma dimensão divina» (*IC*, 353-354). E, assim, se verifica que a militância niilista à volta de uma metafísica do avesso, a que se nutra do «estremo idealismo do puro nada», gera exactamente um tipo de dependência equivalente àquela a que se habituara o homem antigo, arrimado que estava à Transcendência. Promovendo a autodestruição do homem, a cultura estruturalista e neopositivista, ela quase destruiu o que de essencial nessa humanidade se continha: a

manifestação artística. Que dos escombros de uma cultura do vazio, através das vozes desnordeadas dos *hippies* nasça um gosto quase sanguíneo pela arte dá bem a noção do quão essencial ela é à sobrevivência do humano.

O Estruturalismo quis liquidar o homem, dissolvendo o sujeito na pura função no interior mecânico da estrutura, mas o mistério deslocou-se e o homem a quem se decretara a morte aparece noutra parte. E aqui o mau serviço do Estruturalismo que, ao celebrar um idealismo niilista, propiciou, paradoxalmente, as condições favoráveis ao renascimento de velhos fantasmas, que se mantiveram disfarçados sob a «crosta» da angústia que o vazio provocara. Nada, pois, de ilusões que nos promovam a inconsciência, mas a assunção plena do mistério da divindade do homem que a si mesmo tem que inventar na secura lívida da sua constitutiva vontade. E que essa «fome de absoluto» a possamos ir iludindo através da realização do absoluto da arte – este o programa de Vergílio Ferreira. Não morreu a arte como não morreu o homem, porque a arte é exactamente a expressão da vida do homem. De um lado, uma cultura do «falatório», do «aturdimento» que as culturas mecanistas, estruturalistas e neopositivistas favorecem. Do outro, do lado de Vergílio, a cultura do homem, que, no trémulo desvalimento de si, se «aguenta» no absoluto divino de ser-se. Sem expedientes fabricados a pedido. Sem o «onanístico» exercício do discurso sobre o «discurso». Sem artificios. Com o homem. Só.

5 – Vergílio Ferreira e o Comunismo

O logro em que se tornou a utopia comunista e que tantas vezes Vergílio Ferreira denunciara viu-o sempre o

nosso autor na distância infinita que vai da «esperança» em que cabem todos os sonhos à bruteza irredutível e opaca da realidade da «conquista». De um lado, a constitutiva vectorialidade do ser humano cuja altura se afere «pela amplitude do seu horizonte», do outro, a decepção de naquilo que se conquistou se não *realizar* o ser de conquista que se é. A «importância» está não no que se conquista, mas em que se queira conquistar, que é na sede disso que o ser humano a si próprio se *conquista* (cf. IC,327). E aqui a distinção já conhecida entre o *importante* que é sermo-nos e o *urgente* que nisso às vezes é o ter como forma de no ser nos mantermos. Em Vergílio, a radicalidade decisiva da «importância de nós» (IC,321), em contraste com a importância do que em nós é o menos importante e que se exprime na animalidade que nos habita. A importância que nos damos pode dar-se-nos em referência a dois critérios entre si antagónicos e «que respondem à dupla voz da nossa condição humana – a que se exprime em altura e a que se exprime em baixeza» (*Ib.*). Adoptar o critério menor da importância humana, erguendo-o à condição de critério único e absoluto – e aí precisamente o logro e toda a fraude que considera Vergílio encerrar a promessa do comunismo. Que na submissão ao desígnio das necessidades que temos se absolutize a própria condição do humano, em vez da absoluta necessidade de sermos e aí a trágica e paradoxal pretensão totalitarista – a de resolver *tudo* no homem, dissolvendo e anulando o *todo* que o afirma, isto é, a sua liberdade.

Vale a pena aqui recordar um aspecto essencial da posição vergiliana – o seu materialismo que considerámos *sui generis*⁵⁴⁷. Não fora especial esse materialismo e mal se compreenderia a sua profunda discordância com o

⁵⁴⁷ Recorde-se o que considera Vergílio Ferreira ser o seu materialismo: «Mas tudo quanto acontece no domínio físico ou psíquico, tudo quanto é da realidade externa ou interna pertence a um mundo único que em si tem o seu começo e o seu fim. A este dado basilar eu ligo o meu materialismo.» (*El*₄, 193).

«materialismo dialéctico» em que o marxismo se fundamenta. Se ao «materialismo canónico» lhe censura Vergílio o «combate contra fantasmas», já que continua anacronicamente empenhado na demonstração da existência da matéria e da não existência de Deus e de «outros lugares - -comuns», enquanto que o verdadeiro interesse do homem se deslocou para «outro lado» e aí se enfrenta com a sua própria problematicidade, ao chamado método científico que o marxismo consagrou no seu «materialismo dialéctico» critica-lhe Vergílio, sem dó nem piedade, a vã pretensão de, nesse método, se terem suposto as condições determinativas do homem. Ora, como disse Vergílio várias vezes, «a ciência do rigor tomará conta da parte mínima do homem, e o mais importante dele continuará noutra lado» (*EI*₃,30). Porque o importante do homem não está propriamente nos miolos, mas no que aí de imprevisto e misterioso se manifesta⁵⁴⁸.

Conceber um programa em que a totalidade do humano se realiza dialecticamente a partir das propriedades físico-químicas que estão na origem da vida e da própria consciência, e nesta os factores económicos que se traduzem em ideias que hão-de orientar a luta de classes até ao estabelecimento de uma ordem paradisíaca implica, paradoxalmente, a concepção *a priori* do que se pretende alcançar. A totalização que do homem se visa estabelecer implica uma prévia ideologização, isto é, uma axiomatização romântica do que supostamente deve ser o futuro a que ele, por natureza, está destinado. E aqui o carácter acomodatório do próprio «materialismo dialéctico» – justifica-o um critério que convém à luta emancipativa, isto é, o critério de que é na exterioridade de nós que toda

⁵⁴⁸ Anote-se a divergência séria que Vergílio Ferreira apresenta em relação à determinabilidade materialista do conhecimento defendida nomeadamente por M. Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1953.

a nossa importância se realiza⁵⁴⁹. É, de resto, nesta *gnose* religiosa, nesta dogmatização de uma natureza a redimir que Vergílio Ferreira se não esquiva a aparentar o marxismo com o próprio cristianismo, considerando inclusive aquele como «filho bastardo» deste (cf. P.68)⁵⁵⁰. Em ambos censura Vergílio justamente a fé numa «natureza humana» a realizar quer seja cá em baixo, na terra, quer seja lá no alto, no céu. A ambos contrapõe ele o seu «homem fundamental», isto é, não um *homem* prévio que seja fundamental realizar, mas que, aquém de todas as realizações, é fundamental que se respeite a brutal evidência de ser homem. O logro comunista naquela sua pretensão de «realizar o homem todo, em tudo quanto nele fosse um sonho ou necessidade» (EI₅, 16) consistiu exactamente em ter anulado o que alegadamente queria salvar: o homem. Ao dissolver-lhe a vontade e o *nome* no magma divinizado do partido entrincheirado no dogma, o que a ideologia comunista fez foi garantir a submissa dedicação do homem que, sob o pretexto de uma importância igualitarizada (que é a forma de ninguém ter importância nenhuma), festivamente se instalou numa militante escravidão. E fá-lo com a pontaria de um olímpico, ao acenar com a «luta de classes» e com uma aurora em que todos os homens sejam iguais. Reconhece, por isso, Vergílio quão «tremendamente eficaz» é uma ideologia assim que «encandeia pela evidência o cérebro mais obtuso» (CC₁, 306). E «encandear» é o desígnio de todo o senhor que, docilizando e escravizando as consciências, facilmente instala nelas o seu domínio total. E aqui Vergílio sublinha a distinção fundamental entre uma «totalidade» em função da qual um homem se ordene e o

⁵⁴⁹ Cf. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Girard, Paris, 1909, p.4. E.J. Lacroix, *Vie intellectuelle*, Agosto, pp.47-50 observa que o marxismo é um humanismo da acção, mas de uma acção voltada para o exterior, para a solução dos problemas técnicos, fonte de progresso para a humanidade.

⁵⁵⁰ E em EI₃, 252 escreve Vergílio : «Aos marxistas e cristãos une-os forte simpatia – diz Teilhard; prova de que, uma fé idêntica os anima 8...».

«totalitarismo» que não é mais do que a imposição de uma caricatura daquela (cf. *EI*₁, 16), isto é, Vergílio marca a trágica distância que vai entre o «que é a razão *do* homem» e o que «seja a estrita razão de *um* homem ou de um partido» (*EI*₁, 308). Seja ele de esquerda, seja de direita, que é nele igual a prontidão na condenação do comunismo ou do fascismo (cf. *EI*₃, 252). O totalitarismo é a totalização reificada num sistema em que tudo se concentra, excepto o que aí se não pode encontrar, por ser o centro de tudo isso: o «eu». O totalitarismo alimenta-se daquilo a que o nosso autor chama «o equívoco da totalização» e que resulta do facto de se não ter em conta que nada nos vem de fora, que nada nos influencia seja como for, que nada, enfim, se nos incorpora sem que isso tudo «seja imediatamente nós»⁵⁵¹. Nada se nos faz razoável sem que o determine a adesão que no íntimo de nós se opera, sem que isso se decida na misteriosa instância da nossa totalidade pessoal, a vergiliana instância, a tantos títulos invocada, do nosso «equilíbrio interno». Vergílio Ferreira lembra a «certos marxistas-estruturalistas» que a violência totalitária consiste justamente em forçar à medida imediata do cálculo o que em cálculo nenhum cabe, precisamente o «eu» que, por ser o único sujeito dos cálculos a fazer, se não pode reduzir nunca ao mero cálculo que se faça. Tentar fazê-lo é tentar o impossível, é, imagine-se, tentar aprisionar e domesticar a essencial imprevisibilidade da vida e é, enfim, tentar manipular conceptualmente o que é do puro domínio da vivência e da surpresa - «a vida *compreende-se, não se*

⁵⁵¹ «Integrado ou não portanto num «grupo», o «eu» é de facto o começo e fim de tudo quanto lhe importa» (*EI*₁, 234). A estrutura obsidional e invasiva do partido como colector cínico das ilusões económico-sociais realça a importância que nos damos, não a importância de sermos. E foi ancorado numa estratégia de colectivização em que o único critério estruturante é o sócio-económico que o sistema comunista durou até à sua implosão. Porque «o comunismo recusa-se por reduzir cada homem a uma térmita.» (*EI*₃, 252).

explica»⁵⁵². Esta a violência que, ironicamente, o próprio método científico dos marxistas haveria de evidenciar. Porque foi justamente a presunção de que tudo se poderia determinar que fez realçar a trágica inadequação entre o que, por ser científico, se pôde de facto determinar e o que, por não sê-lo de modo algum, precisamente o homem, em nada se poderia ter determinado: «o que é determinante é não haver nada que nos determine» (E,340). Mas, por nisso se ter teimado, veio ao de cima a radical insubmissão do que no homem é o «fundamental» de si – o ser-se. Se «pela boca morre o peixe», pela sua presunção de absoluta cientificidade «morreu» o comunismo⁵⁵³, ainda que como «ilusão» possa ainda no futuro sobreviver⁵⁵⁴. Porque aos próprios semeadores da ilusão ilude-os a presunção de que o falhanço comunista se não deveu a qualquer fragilidade do sistema mas à impreparação e ao preconceito dos outros – daí a sistemática acusação de contra-revolucionários com que são brindados todos quantos ousem levantar a voz perante a redondeza maciça do dogma comunista. A infalibilidade da proposta comunista alimenta-se dum sentimento de fé religiosa numa «natureza humana»⁵⁵⁵.

⁵⁵² «O totalitarismo exprime a redução da imprevisibilidade futura ao domínio do presente. Mas a vida *compreende-se*, não se explica. Explicar é antepormo-nos ao que inexoravelmente a vida nos opõe» (E₃, 305-306). Porque, na realidade o marxismo, no seu desígnio totalizador, «não se propôs apenas «uma revolução» económica e política, mas uma revolução humana» (E₂, 129). Mas tentá-lo com base no que no homem é a parte menor, deixando de fora o que radicalmente o qualifica – eis o trágico equívoco em que se gerou e desenvolveu.

⁵⁵³ «Por ironia do destino, foi o método ‘científico’ do marxismo que demonstrou que o marxismo era um logro. E a ciência era ao tempo de Marx a segurança indiscutível. Alguma coisa, porém, ficava de fora do seu bloco de cimento armado e era a própria liberdade que só dentro da evidência de uma crença não é uma opressão.» (P,68); E em JC,154: «Mas só um pormenor falhou e é que, se tudo pode ser científico, uma só coisa o não é – precisamente o homem.»

⁵⁵⁴ «A ilusão decerto vai continuar porque não há outra para a render. Mas será como pura ilusão tal como o anarquismo, ainda que de caminho fique muita gente a segurar as suas tripas.» (CC₁(ns), 197).

⁵⁵⁵ O próprio Marx no seu escrito «Ideologie allemande» em *Oeuvres philosophiques*, t.VI, pp.185-186 declara acerca da natureza humana: «Esta soma de forças de produção, de capitais e de formas sociais de comércio, que todos os indivíduos e todas as gerações encontram já feitas, é o verdadeiro fundamento de aquilo que os filósofos imaginaram como substância ou essência do homem».

Apenas com um pequeno pormenor – é fora da «zona fundamental» do homem que está. E o que está fora, por mais *urgente* que seja, não preenche a real «importância de nós», que para que faça sentido conseguir pão é necessário que haja *quem* necessite de o comer (cf. *IC*, 326). Mas os comunistas amotinam-se no reduto obsessivo do dogma em cuja indiscutibilidade constroem toda a sua força⁵⁵⁶. E que ninguém se atreva a tão sagrada força enfrentar – sobre eles, uma vez mais e sempre, o anátema, a excomunhão. Não se dão conta eles, os comunistas, de que a *reacção* está exactamente na violentação do humano, na padronização da *práxis* que, por natureza, se deveria caracterizar pelo insuspeito estremecimento do sujeito que a qualifica, está, enfim, em «entravar ou retrotrair o enriquecimento do humano», e que contra tão monstruosa retroacção do homem, que é essencialmente projectivo e vectorial, toda a reacção não só se justifica como ela é humanamente

⁵⁵⁶ É um pouco extenso, mas vale a pena recordá-lo, o texto que em *CC*₁(ns) escreveu Vergílio numa quarta-feira, dia 13, de Setembro, de 1989 em que exprime os seus sentimentos em relação ao logro comunista : «O fortim do comunismo está a estalar e a desmoronar-se. Mas vai levar ainda muito tempo. Vai chegar talvez à eternidade. Porque a sua ilusão é incandescente. Para lá dela, só o anarquismo. Há dias um luminar húngaro dizia que mesmo acabando, continuará a ser um pólo de redenção humana, porque ele era um limite das nossas aspirações. Escrevi-o eu já há anos não sei onde. Porque enquanto um homem possuir e outro não ou tiver menos, é forçoso querer ter igual. Está provado que aquilo é um logro, mas tenta-se sempre. Curioso é assim que esse dogma seja indiscutível como a luz do sol. Nas mexidas que foi havendo outrora na Hungria, Polónia, Alemanha de Leste, etc. os comunas no activo o máximo que concedem é que naturalmente houve ‘erros’ a corrigir. Mas no protesto contra esses erros tinham-se infiltrado elementos ‘contra-revolucionários’ e portanto justificava-se o cacete. Espantoso. Como se isto fora uma justificação e o contra-revolucionarismo um crime. Pois claro que houve contra-revolução. E isto pela razão evidente, ó primatas, de que a revolução era uma bestialidade. A revolução era o porrete, a nomenclatura, a clínica psiquiátrica, a Pide – e a miséria ou a pobreza. Como é que se não havia de ser contra revolucionário, ou seja *contra isto*? Se a revolução é uma desgraça, tem de se ser contra-revolucionário. Mas não : ser contra-revolucionário é um crime, porque a revolução é um dogma como a infalibilidade do papa ou a Imaculada Conceição. A revolução é sagrada e atentar contra ela é um acto sacrílego. Mas serão os comunas atrasados mentais? Serão cegos de gota serena? Serão pides no desemprego? São mais do que isso ou só isso por acréscimo, porque se impregnaram de uma crença e toda a religião é indiscutível para quem é religioso. E ser religioso é extremamente cómodo como não pensar ou estar entre varais com o pensamento alienado no chicote que vai por cima.»

imperativa. É de homem que se reaja a uma concepção humanista tão filigranada e abstracta que faz da sociedade humana pouco mais que um cardume de arenques⁵⁵⁷. Como é de homem, e é isso que Vergílio sempre quis ser e, segundo ele, é tudo quanto se deve ser, insurgir-se contra a fúria colectivizante, deslocando a necessidade de ser homem para a periferia dele que é onde moram as necessidades dos homens, para aí erguer o definitivo sonho da própria humanidade. Mesmo que ninguém possa ser-se se não tiver antes o pão que o mantenha vivo, é *importante* que se saiba que a ninguém salva esse pão se não houver *quem* dele necessite – é um «eu» que é o sujeito da necessidade e não esta que àquele sujeita. Porque, como faz questão em salientar o nosso autor, «o factor económico é um factor secundário. Porque a grande mola de todo o acontecer histórico está na importância de nós próprios» (*IC*, 321). E na «Cloaca Máxima» (cf. *SS*, 152) do tempo de Homero, que agora Vergílio vê ressurgir, o sinal patético da exposição da radical necessidade de ser homem numa «retrete colectiva» onde a satisfação multitudinária das necessidades dissolve pelo alarido e pelo aturdimento o Santuário da intimidade⁵⁵⁸. É o alinhar por baixo, é dar toda a importância ao que só depois da «importância de nós» nos pode ser *urgente*, é, enfim, a fantasmagórica fraternidade «de calças na mão» – unidos na pobreza e na miséria, que não há pior que nem homem se poder ser.

E nesta miserabilização do humano junta Vergílio a miséria da “mão cheia de nada» que nos trouxe o comunismo com a miséria que é consumirmo-nos até ao

⁵⁵⁷ «Se por *reacção* entendemos um enterrar ou retrotrair o enriquecimento humano, a mais clara demonstração de *reaccionarismo* é conseguir que a morte de um homem tenha a importância da de um verme» (*EI*, 117).

⁵⁵⁸ «A gente julga que se vive para o corpo, para o carro, para a máquina de lavar louça, o aspirador, a torradeira eléctrica, mas tudo isso são formas de distrair o espírito que nos atormenta e nos morde de todo o lado como uma pulga que a gente quer apanhar e nos escapa (...)» (*SS*, 153).

esvaimento de nós na fúria desbragada de só consumir. Tocam-se os extremos: na miséria-miséria do nada ter e na miséria do só tudo ter, a miséria de *não se ser*. Quando se «diviniza» o consumo, o gastar, é porque, sem dúvida, já estamos consumidos, já estamos gastos. E nesta marcha desvitalizante do humano, Vergílio Ferreira, que tantas vezes vaticinara a morte do comunismo, considera, como condição de sobrevivência do próprio homem, que só um choque cataclísmico poderá reordenar o homem em função do que nele fala mais alto: «a sociedade de consumo deve morrer de morte violenta» (IC 346).

E como não ver que hoje é já não tanto da utopia mumificada do marxismo mas dessa «deusa frígida que é a moderna tecnologia» que nos vêm a mais trucidante força «unidimensionalizante»? Essa «força totalitária da nova deusa corrige, subverte, transfigura» (IC, 312). Sempre, e uma vez mais, o mesmo desvio: o divino que somos, que é divina a tarefa de inventarmo-nos a partir dos destroços dos nossos santos, transferimo-lo para algo que nos dispense da tarefa de sermo-nos. No bem-estar que supostamente nos trazem as coisas que adquirimos não é tanto o estar bem que se busca que está mal, mas, antes, que aí esteja todo o bem para nós, sem que a esse bem se junte a necessidade de a um outro bem procurar: «O que surpreende no mundo de hoje não é a sedução da comodidade, mas que ela esgote todas as seduções; não é o sonho de ‘viver bem’, mas que só se viva bem com esse sonho» (Ib.). Não é, pois, apenas o marxismo-leninismo que nos decretara «o fim da História» (P,27) que merece a áspera censura de Vergílio. Merece-a, de igual modo, «o vesgo capitalismo» que justamente absolutiza a ambição do ter em detrimento da ambição de ser que é a que verdadeiramente nos qualifica como homens. O capitalismo baseia-se na naturalidade da ambição comum, aquela que se exprime no que é

socialmente verificável e mensurável – daí o fascínio do capitalismo na sociedade de hoje. Querer ser até ao máximo que se possa – aí nada que se veja. Mas ser como um Onassis ou um «Belmiro não sei quê» - aí toda a recompensa do imediatamente verificável. É que «a imbecilidade é a inferioridade humana mais razoavelmente partilhada» (P,525).

6 – A problemática contemporânea

Já referimos o carácter «configurativo» do pensar de um tempo, pois é não tanto um tempo esse *em que* se pensa como sobretudo um tempo *de* pensar. Não é o tempo em que certos problemas pomos mas é, antes, o tempo de certos problemas se nos imporem⁵⁵⁹. E daí sermos tudo no todo de um tempo que nos coube – e a nós, diz Vergílio, coube-nos a hora do Apocalipse. Eis o seu diagnóstico, o seu dobre a finados acerca do momento crepuscular de toda uma civilização milenar: «Envelhecimento da Europa, superpopulação mundial, possibilidades fantásticas de destruição, revolução científica e revolução biológica, dissipação dos valores que nos orientam a vida pelo mais alto, proliferação das seitas religiosas que são a *prova* de que a religião se vai dissolvendo e não o contrário, ameaça de dissolução da arte, direi melhor da obra de arte, na comédia e escárnio das suas manifestações – que mais?» (EI₅,279)⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ «Assim problematizamos não como nos apetece, mas como apetece ao tempo em que se problematiza.» (EI₃, 301).

⁵⁶⁰ «Pensarmos hoje nos problemas horríveis desde a superpopulação da Terra à energia nuclear já possível em bombas do tamanho dum fruto doce que é uma laranja, paralisa-nos de terror. Pensar que nos países ditos civilizados a natalidade diminui na razão inversa dos idosos, que a tempos já visíveis a Europa será um continente de velhos, abrindo o espaço ao que transborda dos outros, é não ter uma palavra ou uma acção ou um projecto que resolva o problema. Que é que quer dizer a anunciada «morte dos deuses» face à proliferação de inúmeras seitas que trazem a destruição e a morte entre os seus dogmas?»

Estes os sinais porventura mais evidentes de uma crise, mas definir exactamente as razões dela não é tarefa fácil. Vergílio adopta inclusive a via apofática («como na Teologia Negativa, sabemos dele sobretudo o que *não é*» - *EI*₂, 126) para o que dela se nos evidencia neste sombrio momento da história humana.

Desde logo, «a suspeição teológica» que com o decreto nietzschiano da «morte de Deus» se instalou no clima do pensar moderno: do Deus que Hegel metera no devir histórico do homem, com Dostoievski a anunciar - - Lhe entretanto a morte até à radical consequência que daí tirou Nietzsche foi um ciclo que se fechou (cf. *EI*₂, 126). De um lado, o «panlogismo» hegeliano que aponta para um «reconciliado fim da História», de outro, um «pantragismo» que realça, em sangue, um percurso até lá feito de dúvida e destruição. De um lado, o optimismo do sistema que se nos impõe na conclusividade da sua íntima arquitectura, de outro, a aguda experiência de desamparo e solidão que, apesar do que se *sabe*, se *vive* sem nada que a essa vivência possa iludir (cf. *EI*₂, 126-127). Por mais engenhoso e sedutor que seja um sistema, só quando «por nós assumido ou por nós revivido», ele existe realmente *para nós*. É no todo pessoal, lá no acerto íntimo de nós, que decididamente a verdade de tudo se nos incorpora e aí se realiza. Esta radical existencialidade como condição absoluta da validação do mundo e das coisas, ao deslocar a decisão para a esfera do sujeito, mais propriamente do «eu», como que institui o pensar existencial como a marca decisiva do nosso tempo. O Existencialismo, mais que um sistema em si é o sistema de nenhum sistema considerar que não seja

Porque não são na realidade «seitas religiosas» mas formas de aniquilação em nome de uma divindade já morta que lhes dêem uma justificação. Europa, Europa. Como te choro na ruína de ti. E te amo. E te amo. E te sonho na grandeza que foi tua e para sempre se desvaneceu (...)» (*E*,344).

reassumido e revivido, isto é, reinvestido e revestido da afectividade onde se nos gera todo o pensar – às «ideias mentais» que a um sistema organizam juntamos as «ideias emotivas». E deste modo, diluem-se «as fronteiras entre a exactidão e a vivência, o sistema e o ‘eu’» (*EI*₂, 128).

E é sobretudo um agudo sentimento de fim o que predominantemente se nos impõe hoje na íntima vivência de nós. Por todo o lado, só o lado de fora de nós e o que aí se nos oferece em destroços e ruínas. Na vã pretensão de ao humano determinar, ignorou-se-lhe o mistério e confinou-se-lhe o espírito à palavra que o diz. Não admira, por isso, que sejam justamente «a pulverização e a exterioridade que imediatamente nos caracterizam o pensamento moderno» (*EI*₂, 90). O que no homem era nostalgia de unidade e de «profundeza», tópicos agudos da temática existencialista, encarregou-se o Estruturalismo de reduzi-lo ao «grau zero» de uma pura assepsia. Ao homem que estremece no continuado desejo de um absoluto que o pacifique o que se fez foi sustá-lo nas margens de si próprio pela «objectivização científica» e impedi-lo de se exprimir em grandeza no intervalo milagroso de um «destino de horizontes» e, em seu lugar, erguer a sua caricatura, uma espécie de homem - neutro, o vazio axiológico onde a pura função tudo determinaria – esse, o homem teratológico que a moderna cultura de «plástico» produziu.

O homem no seu «esforço milenário» de se erguer ao alto, bem acima de si, e este tempo pesado da definitividade científica a puxá-lo para baixo, a prendê-lo à indefectibilidade do seu «destino do chão» sem lhe conceder que, no intervalo da tragédia, ele se expanda até ao máximo que sobre si se lhe abra. E aqui o dilema do nosso tempo: ou o homem se instala naturalmente no absurdo e aí se anestesia com a inconsciência dele ou, pelo contrário, como faz Vergílio Ferreira, toda a grandeza trágica do homem há que vivê-la «a plenos pulmões» e a «sangue frio» sem estratégia que no-la mitigue. A cultura moderna instala-se

nos subúrbios do homem e aí se compraz no discurso tautológico da domesticação do que é de sua natureza furtar-se-nos: o mistério do homem não se domina, domina-nos. Mas esta obsessão pela previsão do que como homens nos distingue, fixando tudo isso numa objectualidade transparente acarretou esse «grande acontecimento do mundo moderno: a ‘morte’ do homem» (EI₂, 156). Na pretenciosa dramatização da oposição entre «ideologia» e «ciência» ignorou-se a «voz do sangue» para em seu lugar erguer um museu do homem reduzido ao irreduzível com que o mascararam. E, para acabar com a mania do mistério⁵⁶¹ que parece furtar-se sempre pelos interstícios das palavras, um decreto eficaz: está «na própria linguagem a estrita morada do pensar» (EI₂, 132). E como nada há a descobrir para lá do que na palavra se nos dá, tudo se passa a confinar ao valor *em si* da própria palavra, a ponto de se ter tornado justamente a palavra «a grande problemática moderna» (EI₃, 67). Desvivencializado o homem, isto é, perdido o hábito da adesão íntima aos valores («E por valor entendemos o que indiscutivelmente se nos impõe» - EI₄, 134), o homem perde-se no que na «exterioridade» o concentra, *dis-traíndo-o*. Reduzido o *todo* do homem ao *tudo* que dele sobra, «a ‘cultura’ moderna aponta assim ao irreduzível, onde não possa alojar-se a ilusão, o desvio metafórico, a impressão emotiva – aponta ao vazio absoluto que é o espaço em que nos movemos» (EI₂, 137). Ora, não havendo nada para se *viver*, resta-nos gastarmo-nos no exercício narcísico e fátuo do puro *saber*. Não havendo nada que *para lá* das palavras se nos ofereça, tudo quanto nos fica é o pobre *tudo* que a palavra é. Daí que o sinal mais evidente do vazio de que nos alimentamos é o facto de tudo se nos ter passado a resumir à pura questionação sobre a

⁵⁶¹ Mas, é o próprio Vergílio Ferreira que o afirma, «o mistério e o seu alarme são o tecido de tudo» (CF,25).

palavra – esse o sinal claro de que se grita (a que Vergílio chama «falatório») por já nada se ter para dizer. E nesse jogo especioso de artificialização do que no homem lhe garantia a grandeza vê Vergílio a manifestação tragicamente festiva da vacuidade dos nossos tempos – aí toda a crise da própria arte, que é, afinal a crise do homem que revela. Uma crise que atinge a sua mais trágica expressão na «dissolução da própria linguagem»⁵⁶². Instalados assim em plena crise da palavra, por nada para lá dela se nos dar, mergulhamos na era do silêncio que não é a era dos primórdios onde aquele era a instância densa de tudo por dizer, mas a era do já tudo dito e portanto do mais nada para dizer. É a era do cansaço, do esgotamento. Toda esta gritaria extenua-nos até ao espasmo. Não admira que a Europa que em tempos dissera a palavra civilizadora esteja a «perder o pio», parecendo também ela condenada a um «forçado silêncio»⁵⁶³.

E, no meio deste silêncio de «morte» a que o homem moderno foi condenado, eis que uma luz, na flagrância da sua nitidez, continua no fundo silencioso de si – a de que, apesar de tudo, sou *eu* que vivo e na aceitação desse sistema que me decreta a «morte» sou *eu* que aceito. E aí todo o mistério de volta. Foram-se todos os valores, mas um há que resiste, firme, – o da vida, esse o único valor. E a tensão entre um «eu» e um «todo», entre uma consciência

⁵⁶² «Porque um dos sintomas da crise da arte moderna, por si sintoma da crise do mundo de hoje, é o desdobrar-se a obra artística em ser ela obra de arte e motivo dessa obra, é a vigilância do autor sobre aquilo mesmo que realiza destruindo-lhe assim a sua 'espontaneidade', o lado 'sério' dessa obra, a sua unificação, exibindo-lhe opostamente o que há nela de 'artifício'. Assim se constrói hoje o poema do poema, o romance do romance, o teatro do próprio teatro. Assim se constrói, em suma, a negação prévia do que há-de realizar-se. E a expressão máxima ou mais trágica e mais radical de tudo isso é a que visa à dissolução da própria linguagem» (EI₄, 217-218). E em IC,309 : «Um vasto silêncio é com efeito o grande discurso do homem de hoje. Silêncio da Arte, da Filosofia, da Religião, da Moral. Silêncio do homem sobre o homem. Assim a grande razão de reflectirmos sobre a palavra é que não temos já nada para dizer nela (...)».

⁵⁶³ «Como sonhar ainda para a Europa a projecção do seu destino milenário de capital do mundo, perante o cerco que a vai estrangulando? (...) o que se adivinha para a palavra europeia é o seu forçado silêncio.» (EI₄,55); cf. ainda E,202.

individual que é de si sê-lo para a eternidade e uma totalidade em que aquela se acolhesse, mas que nisso se dissolveria fatalmente – e eis, em drama, o «conflito polar do nosso tempo» (*EI*₂,275). Anela-se por uma transcendência, mas o que acima de tudo se considera é o absoluto da consciência situada em que cada qual se é. E aqui toda a inquietação e todo o drama deste nosso tempo crepuscular. É «todo o conflito moderno neste paradoxo: a necessidade de uma transcendência e a certeza paralela de que nada nos transcende» (*EI*₂, 259). A certeza absoluta, por um lado, de que da terra viemos e à terra regressaremos definitivamente e o apelo, por outro, de um máximo de nós sempre a viver muito para lá do que mereceria um tão rasteiro destino. Dir-se-ia que de nada vale que nos ergamos no sentido do alto, que é cá em baixo, na horizontal, onde tudo se consumará, mas que, apesar de o sabermos, só na vivência de «um destino de horizontes» que se nos insinua nesse misterioso intervalo de grandeza que nos constitui, só aí, nos poderemos sentir verdadeiramente homens. Esta, segundo Vergílio, a dramática e misteriosa tensão que impregna de aflição o pensamento contemporâneo e na qual ele próprio consumiu, em clima de obsessão, toda a sua vida.

A este sonho do homem de uma totalização em que a plena compreensão de si se lhe ofereça em naturalidade e harmonia perturba-o um tempo de restos e detritos. É um tempo de desnorte e de extroversão. Será isso o «pós-modernismo»? Então não é mais que «a hora dos restos, dos desperdícios, do lixo camarário» (*P*,149)⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴ «Há a ilusão de que uma camada nova de caruma tapa o podre do de baixo. Mas é só um podre acrescentado. Alguém que venha limpar o pinhal. Está na hora. Mas só a História o pode limpar e anda agora ocupada noutros serviços. Ou só o esteja já limpando, mas de noite, fora dos nossos olhos diurnos. E talvez o pós-modernismo seja verdade no dizer-nos do pinhal que está verdadeiramente sujo.» (*P*,149).

7 – Pessimismo ou esperança?

Vimos já que a denúncia implica sempre uma atitude de insubmissão, de protesto contra algo que perturba e incomoda. E se há coisa que perturbe e incomode é esse «muro» da morte que, maciço e frio, nos aguarda inexoravelmente ao dobrar de uma esquina da vida. E é da denúncia do absurdo de se ser tanto para tudo se dissipar na voragem nadificante da morte que se alimenta o Existencialismo. E se o «novo romance», por exemplo e como vimos, se instala com redonda naturalidade na fatalidade de nada valer ser o homem que se é – e aí a expressão exacta do verdadeiro pessimismo -, o Existencialismo vive no inconformismo de tamanho absurdo – e aqui, *a contrario*, a réstia de um desejo esperançoso de que assim não fosse. E nesse insistente lamento de que assim seja⁵⁶⁵ a dúbia esperança⁵⁶⁶ de que possa não ser assim, embora se *saiba* que é. Assim o contraste entre a familiarização do absurdo por parte dos estruturalistas e a sua denúncia por parte dos existencialistas. E se a razão da vivência anestésica do humano por aqueles assenta no facto de o homem para eles ter «morrido», para estes a razão de com isso se não conformarem deve-se, pelo contrário, à flagrante evidência de que o homem não só não morreu, como, mais que isso, ele não morrerá nunca, que da «pequena brasa viva», diz Vergílio, «outras fogueiras» se hão-de acender (cf. *CF*,94).

⁵⁶⁵ Belo e significativo este lamento sobre a contrariedade chocante da morte : «Nos campos a vida grita uma plenitude de sangue fresco, o céu é azul. Por isso custa morrer» (*VJ*,132). E em *E*,109 : Ama a vida, ouve as aves, olha as flores, vive intensamente o incrível milagre de existires. E terás atingido o máximo da tua ridícula accidentalidade. Nunca mais – vale a pena pensá-lo? Sê ao máximo e serás aí eterno.»

⁵⁶⁶ E no conto *Carta* (*C*,154) exclama o personagem narrador : «Sim, a esperança é talvez a parte melhor da vida». E em *IC*,327 : «Toda a esperança é maior que a conquista a que chegou (...).»

A ufana pretensão cientista, e que tão notória é na doutrina estruturalista, de que o homem se esgota no que dele cientificamente se determina, a de que para lá do que rigorosamente é determinável nada mais há, esbarra com a radical objecção vergiliana de que esse “*nada* que está para lá da ciência rigorosa é ainda o *tudo* desse que diz não haver nada...» (EI₂,163)⁵⁶⁷. Instalados os estruturalistas no absoluto de uma explicabilidade da realidade do homem que construíram a partir da irrealidade dele, dispensaram-se jubilosamente da própria razão de haver esperança, «porque a esperança é supérflua quando a realidade nos basta» (EI₃,151), ou seja, só há lugar para ela quando se vive em desconformidade e em tensão entre o que é e o que se *deseja* que seja⁵⁶⁸. E é neste constante aperto, nesta difusa aflição, que a voz insubmissa de Vergílio ganha aquele seu *tom* de apelo desesperado. Sim, porque o desespero é não mais que o avesso trágico da esperança, ele é o rasto irónico de um impossível que se deseja, ele é, enfim, a esperança de nada no absoluto que se espera. Afinal só desespera mesmo quem espera. E esperar é inerente à própria acção, que «nenhuma acção se pode entender sem que a sua finalidade envolva a esperança de atingi-la» (EI₄,237). Ora, sendo o homem acção, a esperança não admira que seja mesmo a última a coisa a perder-se, como considera Vergílio ter acontecido com Sartre que depois de, em resultado da obsessiva e vã procura de «uma transcendência na imanência», ter concluído pela radical fatuidade do homem («inútil paixão»), terá podido ainda «à hora do fim (...) sobrepor a ‘esperança’ a essa ‘paixão inútil’ com que definira o homem» (Ib). Declarar, com efeito, inútil que tão

⁵⁶⁷ «Os que num momento supuseram meter o homem na ordem científica viram com espanto que o homem se não aguenta muito tempo em formatura» (EI₂,264).

⁵⁶⁸ «Mas só há desejo se houver esperança. É quando um desejo é difícil de realizar, que a esperança tem de preencher o largo espaço dessa realização. Senão para quê ter o desejo?» (P, 578).

apaixonante se nos imponha a realidade humana não envolve a definitiva pacificação na fatalidade – aí a rendição que é, sem dúvida, a expressão mais aviltante do «pessimismo». Uma tal declaração está, ao invés, impregnada de contrariedade e de revolta – porquê um fascínio assim, sendo certo que é para nada que nos sentimos fascinados? Não é o fascínio que dói, mas que seja para nada tanto fascínio. E aqui uma certa circularidade positiva e que se poderia enunciar assim: que seja o homem uma «paixão inútil» é isso ainda e sempre motivo de paixão. Remetendo-nos agora à terminologia vergiliana, a radicalidade augural que sempre se nos insinua: que se tenha decretado inútil a aventura de ser homem e permanecerá intacto e misterioso o valor único de ser homem no acto em que esse mesmo julga ser inútil sê-lo⁵⁶⁹. É a partir desta radicalidade *aparicional* que o desespero vergiliano aponta, conforme ele próprio reconhece, para a esperança (cf. *El*₄,83). Se ele aceita em arte o pessimismo, nisso que aceita é a si próprio que ele, antes de tudo, aceita: «é porque esse pessimismo é meu» (*Ib.*). E aí, apesar do pessimismo, a razão fundamental para um optimismo em osso, sem o entusiasmo idiota e pueril provindo de uma qualquer exterioridade, mas radicado na «pequena evidência» de que, habitando-nos o milagre da vida, todos os milagres são de esperar, mesmo que se *saiba* não dever esperar-se milagre nenhum. A não ser o milagre do que de imaginável se nos perfila, que é isso tudo quanto de milagroso se pode *ver* a partir do absoluto que somos, ou seja, tudo quanto podemos ser nesta «hora que nos coube»⁵⁷⁰. E aí «o limite imaginável da crise de hoje não é o

⁵⁶⁹ E no puro facto de se estar vivo mora a incontornável razão da esperança que, segundo Vergílio, «assentará ao menos numa pequena evidência, que só um suicídio colectivo ou um morticínio generalizado poderá anular. Porque o homem, a vida, a própria força com que os seres se erguem para a luz são uma razão bastante para o homem encontrar o seu lugar no mundo e a inquietação que nos domina encontrar o seu repouso na própria maravilha de se estar vivo» (*El*₄,71).

⁵⁷⁰ Mesmo que esta hora seja a hora da noite e da ruína : «Coube-nos a parte da cinza e da ruína – a outros caberá a da reconquista, da reorganização» (*MO*,120).

da negação do homem, mas o da recuperação de uma plenitude perdida» (EI₃,175)⁵⁷¹, mesmo que seja «uma plenitude do avesso feita do próprio vazio» (NN,278). Porque, mesmo não havendo para onde ir, haverá ainda o homem que deseja ir. E, na seca vivência de nós, a razão bastante de continuar a esperar que dessa condição maravilhosa de se estar vivo se nos possa oferecer em dádiva que essa vida a possamos viver no pleno sossego dela, sem a inquietação que, nesta hora «da cinza e da ruína», nos consome o coração. E aqui a diferença entre o Existencialismo e o Estruturalismo. Este esgota-se na negação do homem – e aí o pessimismo – pessimismo, que é quando se não chega sequer à positividade lamentosa daquele como vivência – não se chega lá porque para lá chegar era preciso que houvesse homem cuja sorte se pudesse aí lamentar. Dir-se-á que no Estruturalismo é o homem sem esperança, que é a forma de o não ser, pois que a esperança é constitutiva do homem que se escolhe na acção em que todo o homem se inventa, enquanto que na postura existencial de Vergílio Ferreira toda a esperança no puro acto de ser homem. Várias são as passagens em que se nos desenha no dizer vergiliano não tanto um «optimismo ontológico» do tipo leibniziano mas, mais *simplesmente*, uma espécie de ontologia do optimismo, vista sobretudo como o puro momento da realizabilidade, ou seja, enquanto condição absoluta de toda a esperança, mesmo que o que nela nos venha não passe nunca da esperança de que nela e por ela algo nos possa vir. A esperança como pura possibilidade – e aí toda a esperança⁵⁷². Porque a vivência

⁵⁷¹ Cf. também EI₃,214 e 311-312; EI₅,188; EI₁,117; EI₂,168; MO,14,120; P 473; CF, 48-51;94; NT,142; TF,38,214,233.

⁵⁷² No texto que se segue explicita Vergílio Ferreira a razão por que, ao contrário do estruturalismo, encontra ele modo de se não entregar à pura negação do homem: «Modernamente, porém, o estigma de 'reacção' tende a fixar-se, ou ainda a fixar-se, na problemática dita existencial, e aí, em particular, no problema da morte. Que a solução de um Grillet seja uma solução ou comece a sê-lo para o 'progressismo' faz pensar.

radicalmente iluminativa de se estar sendo é em si mesma uma vivência esperançosa. A força inundante da vida, naquele seu desígnio ordenativo que a todos e a cada um excede («a vida somos todos nós e nenhum» *EI₄,71*), exprime-se-nos num lastro de augúrio e de anúncio⁵⁷³. E é como a própria morte se vitaliza ordenando-se «em função da vida» (*EI₄,71*).

CAPÍTULO VI

A Arte e Deus

À luz do critério vivencial que é, segundo Vergílio, a condição absoluta e prévia de um qualquer critério, pouco sentido, ou mesmo nenhum, faria falarmos de uma estética vergiliana, uma vez que o conceito de «Estética» estabelece-se-nos no domínio tardio da «norma objectiva»,

Goldmann pôde aí descobrir um reflexo da ‘reificação’ de Marx, mas é isso decerto transcender os propósitos do romancista, que são o da negação pura do homem no complexo do mundo. O que atinge os limites de um pessimismo *a que o pensar existencial não chegou...* Porque, para Grillet, entre os homens e uma pedra a primazia está do lado da pedra; ou, mais rigorosamente e absurdamente, o que existe *é só a pedra (...)* Como se a pedra existisse sem o homem a inventar (...)» (*EI₁*, 115-116 subl.nossos). Seremos «tem a potência nula de apenas ser» (*PS*,159).

⁵⁷³ «Ela [a História] assim esclarecerá esses vindouros sobre o que fomos em orientação ou desorientação – de qualquer modo em sofrimento, em angústia e, apesar de tudo, em esperança.» (*EI₄*,237).

aí onde prevalecem as «verdades indiferentes»⁵⁷⁴. De resto, ele é bem firme e contundente na distinção entre «critério estético» e uma qualquer «norma objectiva» (cf. *EI*₁,50). Naquele vê ele o jeito próprio de se ser no jogo quiasmático do tudo que somos (o ‘eu-mundo’), nesta apenas a hipóstase convencionada de uma caricatura. O nosso critério estético é o modo como, a partir do *feitio* de nós, a partir da «própria tessitura do que somos», nos damos à leitura *inventiva* do mundo e da vida (cf. *EI*₁,180). Mais que critério, contudo, que isso sugere já uma tonalidade logóica, é de «sentimento estético» que se trata – agora, com toda a propriedade, é aquele *acorde* íntimo que se gera na espontânea ordenação de nós, lá na misteriosa instância em que toda a ordem se nos impõe, ou seja, no nosso «equilíbrio interior». E é só quando uma ordem que de fora nos vem se nos impõe desde dentro que uma qualquer norma ou regra se poderá integrar na própria ordem de nós. Que haja um critério sistémico, fruto de um tempo, compreende-se, porque se *sabe* que um gosto é necessariamente temporal. Mas que esse gosto da moda, que é um gosto acomodado ao seu tempo, se possa *sentir*

⁵⁷⁴ A «Estética», enquanto código estruturado em que a própria atitude artística se diluísse foi alvo da mordaz crítica de Vergílio, nomeadamente em *P*,573 : «Falar de arte em termos técnicos é como falar de amor em termos de como se deve ou não beijar, apalpar, empernar e fornicar. E sem dúvida o amor é assim. Mas não é assim».

Não que não seja possível admitir que se possa explicitar um conjunto de regras que definam critérios artísticos, estabelecendo limites sempre necessários à sua realização. Sem dúvida. «Mas tais normas, enquanto tais, são abstractas, porque o que *para nós* assinala a arte é apenas a possibilidade de a ela aderirmos. » (*EI*₁,51).

E em *EI*₁,143 afirma Vergílio secamente : «Em arte não há ‘ideias’ como tais; se há delas alguma coisa, fica isso à margem da arte (...)» cf. ainda *EI*₁,45.

O em *MO* 58 : «Porque é enorme (e quão estranha à aparência) a desproporção entre o complexo de uma doutrinação (etéica, política, económica) e a sua representativa conquista no domínio da arte».

O termo «Estética» foi introduzido no discurso filosófico, como se sabe, pelo filósofo alemão Alexander Gottlieb Baumgarten, falecido em 1767, que na *Metaphysica* (1740) propõe justamente aquela designação para a doutrina da arte e que ele próprio desenvolveria na sua obra *Aesthetica* (1750-1758). O próprio Vergílio Ferreira dá provas da sua inegável cultura filosófica ao fazer esta referência em *AT*,20.

como gosto nosso, isto é, como modo de a nós próprios nos gostarmos – e eis como uma «norma objectiva» se vivifica e subjectiviza. E, deste modo, pode a regra do gosto ser em mim o gosto dessa regra.

É, pois, só no sentido de uma envolvimento emotiva no modo de ver a arte, que tem que ser sempre um modo de vivê-la, que aqui falamos em estética vergiliana – num conjunto algo avulso de profundas reflexões, condensa-se nos um todo coerente cujos tópicos nucleares, alguns pelo menos, enunciaremos.

Avulta, desde logo, a insanável contradição entre a universalidade do gosto pessoal – e aí todos *vemos* que, de facto, «os gostos se não discutem», e a relatividade epocal dessa forma de gostar – e aí todos *sabemos* bem que os gostos, afinal, se discutem. É «indiscutível» o nosso gosto porque ele gera-se no indiscutível de nós que é onde nos somos absolutamente. E fora «da totalidade do nosso sermos», isto é, do todo quiasmático da nossa radicação mundana, nada imaginar se pode. Aí, que não é sítio nenhum, a redondeza absoluta do nada ou, como tão expressivamente escreve Vergílio, «o nada-nada». Por um lado, a universalidade na razão de gostar, que é a de *ver* que se gosta, por outro, a certeza de que se *sabe* que, nesse gostar absoluto, há razões de um tempo que esse gostar determinam⁵⁷⁵. Porque no gostar degustamo-nos no puro ser que somos, saboreamo-nos, que é um saber que se nos faz na vivência *vidente* de nós e não no que de fora se nos insinua. E nesse gostar aderimos, na incondicionalidade da

⁵⁷⁵ «Assim, a nossa evidência, única, irreduzível, não pode admitir para nós – que somos quem vive, a reconhece – qualquer contestação. Assim o nosso gosto é ‘universal’, ‘indiscutível’. A certeza da sua universalidade vem-lhe de reflectir o mais profundo modo de sermos, de afirmar, em inteira autenticidade, a nossa totalização. Mas porque justamente temos a certeza de que outras totalizações nos precederam e sucederão, somos simultaneamente forçados a ‘saber’ (mas não a *ver*) que um critério de gosto é epocal. E é exactamente por isso que só há arte do presente e que toda a arte do passado só é válida na medida em que podemos reconhecê-la de algum modo nossa, podemos *vê-la* com os nossos olhos, achar nela o rasto da nossa evidência.» (*EI*, 49-50).

inteireza do tudo que somos, àquilo de que gostamos. Não, pois, a mera transitividade especular entre um sujeito que, de algum modo, se revê no que observa, mas a real unidade entre quem gosta e aquilo de que gosta, pois que só pode disso gostar quem nisso se reconhece. É como se o que fora se encontra afinal aí se *re-encontrasse* porque isso já dentro de nós se encontrava. E tudo isso não é outra coisa senão o «grande rio» (*PS*,146), caudaloso e incontível, da Vida. E que gostemos de uma coisa que *parece* não ser de gostar deve-se isso a que na obra de arte de que assim se gosta um motivo sobrar sempre do que na sua mera objectividade se nos oferece. O mistério da arte é o mistério da própria vida e as modulações inexplicáveis do gosto de cada um de nós dão-se no espaço invisível do misterioso «entendimento» da arte com a vida, que é, aliás, a única forma de haver arte e de haver verdadeiramente homem. É por isso que «a obra de arte não é nunca o que é, mas o que é para além disso» (*C*,229)⁵⁷⁶. O «critério estético» sendo-nos, pois, em emergência na misteriosa configuração de um dado tempo, ele reflecte sempre a fulguração síntona de tudo isso no íntimo de nós, ou seja, na radical instauração de um «eu» que, na vivência da relatividade desse tempo como um absoluto, se *imobiliza* na eternidade de aí tudo ser. Como o é todo na obra de arte em que o seu modo de ser profundo se reconhece. «Uma obra de arte simplesmente é» - afirma Vergílio Ferreira (*EI*₁, 51; *MO*,37). Ou, dito de um outro modo, só é de arte uma obra se ela como tal existir. E uma obra de arte só existe quando alguém a reconhece sendo, que é quando alguém nela repara; e reparar é parar e ver que ali é algo de si que lhe fala, tocando-o no fundo da sua comoção: «Uma obra de arte é um todo ordenado de

⁵⁷⁶ O título do conto é sintomaticamente «O Fresco».

valores capazes de nos emocionar» (*Ib.*)⁵⁷⁷. Mas que essa emoção se não confunda com um vago comprazimento constatativo que, ao olharmos uma obra, nos possa sobrevir por nela se realizar a adequação entre a ordenação dos seus elementos e a ordem pela qual a isso previamente nos ordenáramos. Tudo aí se passa num plano de mera adequabilidade objectiva, em que a obra de arte a *sabemos* nos estritos limites do que para a sua validação se determinou, mas sem que o essencial dela, que é sempre o mais para que aponta, o *sintamos* realmente. Na ausência de valores que *de dentro* nos ordenem a vida, o que só pode acontecer na vivência autêntica e emocionada do que neles nos fala no todo de nós, vamos procurando *fora* sucedâneos artificiais com que nos possamos ocupar. À falta do que realmente nos entusiasme, entusiasmamo--nos com o que formalmente nos iluda a necessidade de tão vital entusiasmo. E só o que é realmente da vida a uma vida pode verdadeiramente interessar, porque é só com o que da vida brota que nos emocionamos de facto. Daí que se diga com frequência, e com proporcional inconsequência, que «as lágrimas nos humanizam». É lá, na pura e ingénua emoção de se ser homem, que a grandeza de sê-lo em tudo o que se faz começa realmente. Daí que a beleza seja, antes do mais, a *realidade* do que existe («A força das coisas» - *TF*,188), sendo que só *é* o que nisso for o homem que o faz ser («Mas não é vão, porque a beleza é que é...» - *NN*,163)⁵⁷⁸. E para o homem só existe realmente aquilo que, na íntima união de si, ele reconhece – ele acha-se ele próprio naquilo que acha.

Que se tenha nos nossos dias deslocado para «problemas formais» o que «se ligava sobretudo a problemas humanos» é isso uma trágica inversão do que de

⁵⁷⁷ «Mas uma tal emoção vem-nos fundamentalmente não de tal ordenação (em que apenas poderíamos reconhecer uma obra de arte *a frio* ‘objectivamente’, mas do que nela fala a nossa voz.» (*EI*, 51; *AP*,36/7).

⁵⁷⁸ «A beleza exprime a harmonia e a harmonia exprime a união com nós mesmos.» (*EI*, 289).

essencial na arte está em jogo. O interesse estético passou a ser o critério por que alguém se interessa pela arte – uma vez mais o puro espectadorismo. Não que não tenha o artista que preocupar-se com a «aparelhagem estética», que para uma obra se fazer não se pode ignorar os processos de fazê-la, mas o que é realmente um sinal de fim é que àquilo que é mera instrumentalidade se tenha passado a considerar um fim em si mesmo – na superficialização da arte é a vida toda em superfície que se vai vivendo. Com a negação de que, aquém de tudo, a arte seja o espaço privilegiado da afirmação de uma liberdade é o próprio homem que, sem dúvida, se nega. Havendo uma essencial geminidade entre a vida que o homem é e a vida que, pela arte, no homem se manifesta, como não ver na sacralização do interesse estético, feito do império modal das formas, um sinal de crise e de apocalipse? O primado das formas sobre o que no homem é a forma de tudo, isto é, o seu genuíno impulso criativo, é bem o sintoma do próprio esvaziamento axiológico do homem, cuja escala de valores passou a aferir-se não pelo que nele é o misterioso hiato do silêncio que palavra nenhuma logra dizer⁵⁷⁹, mas, mais comodamente, pelo tudo que, em exclusivo, pelas palavras se diz, que é, segundo Vergílio, o modo de nada de fundamentalmente humano em definitivo se dizer. Por isso, «O nosso tempo é o do feio *naturalizado* (E,182). Mas «não pode haver arte fora da nossa dimensão humana» - e é só aí, no absoluto da identidade profunda de nós, que seja o que for, mesmo o mais hediondo ou horrível, ao apontar ao paradigmático da nossa humanidade, garante de nós essa estranha e misteriosa adesão⁵⁸⁰. Não é pois a Estética como

⁵⁷⁹ «A palavra é um mistério (...) é um ruído estúpido e o espírito vive nele» (AB,88).

E, noutro local : «é por isso que a arte se abeira do silêncio» (EI,54).

⁵⁸⁰ -«Assim o 'feio' deixa de sê-lo na sua transfiguração ou transcendência para uma dimensão do absoluto humano – e uma figura de Picasso pode emocionar-nos mais no seu esquiteamento do que uma outra de Murillo no seu embelezamento afectado e

disciplina do gosto como se a este lhe viesse de fora a razão de o ser, que aqui referimos mas, antes, a estética enquanto domínio em que se reflecte sobre o *a priori* do sentimento que ao gosto determina e que é o modo de o ser que se é o ser na significativa acentuação de alguns traços desse modo único de ser mundo. Reflectir não sobre o que seja a arte, anexando-a ao que, materializando-a apenas, dela dá não mais que uma réplica caricatural, mas reflectir, antes, sobre o misterioso impulso criacional do homem que se exprime, qual espasmo vital, na obra de arte. Ali, é sobre os despojos do homem que, em ambiente de macabra paródia, se fala, sem parança (o «falatório») sobre o próprio falar que é, claramente, prova de já nada se ter para dizer. Aqui, é gritar teimosamente o homem, empenhado em desmentir a quem lhe decretara a «morte»⁵⁸¹, e celebrar no coração do próprio insondável de si, toda a esperança que se encerra na demiúrgica invenção do absoluto (cf. *MO*,101) sempre que das mãos⁵⁸² lhe saem, em moldura da própria alma, «traços que significam» e, nesse seu significar, uma possibilidade nova de ser homem se instaura. E na

superficial» (*AT*,30). Esta transfiguração do critério social de beleza em função de um paradigma absoluto do humanamente vivenciável remete, de algum modo, para uma destemporalização da obra de arte e para a universalidade kantiana do *juízo estético*. Sobre a questão do feio na arte cf. *E*,182 e 339.

E em *TF*,56 : «De dentro de nós a fealdade não se vê e vai-se por isso esquecendo.».

⁵⁸¹ «Eu digo : sem arte, o homem não é homem. Enquanto se admitir que há homens, tem de se admitir que há arte. Quero dizer, a sua necessidade» (*RS*,120).

⁵⁸² Heidegger quando, em *A origem da obra de arte* nos explica a diferença entre a produção enquanto criação e a produção sob a forma de fabricação, assinala a importância da aplicação das mãos e realça a «alta estima» em que os grandes artistas têm a habilidade manual. O próprio ritual da «imposição das mãos» que Vergílio, de algum modo, invoca em *TF*,196 («E num instante o homem pôs-lhe a mão em cima e houve uma parte do seu calor que passou para algum ser que passava. E esse ser foi belo porque era também humano») traduz esse poder de dar vida nova, esse poder sacramental de marcar de um novo significado algo que assim se transfigura. De resto, as mãos são como que a face visível do que de invisível elas escondem : o espírito. Elas são o utensílio de que o espírito se serve para a tarefa fundante da nossa própria radicação mundana : «Pelas mãos realizamos intensamente o mistério da nossa encarnação» (*IC*,279). Merleau-Ponty não diria melhor. Cf. ainda *EI*₂, 254; e em *EI*₂, 253-254 : «Daí que o índice privilegiado desse corpo sejam as ‘mãos’».

possibilidade que a si mesmo se dá é onde o homem se instala em acrescida divindade⁵⁸³.

1 – Arte e vida

Um dos momentos mais marcantes da sua concepção de arte viveu-o Vergílio naquela sua resposta a uma teoria, a «alienação estética», publicada por Mário Sacramento em *Seara Nova*, nº 1439 (Setembro, 65) versando as relações entre a arte e a vida. Do suposto daquela sua expressão era donde partia Sacramento para a sua argumentação: a arte separa-se da vida. Daí que em toda a arte se implique uma «alienação». À arte carber-lhe-ia, pois, um estatuto de idealidade, a partir do qual ela cumpriria a missão de pôr na ordem a própria realidade, entretanto subvertida e, de algum modo, traficada. À arte, por ser «ideal», toda a amplitude para ao real corrigir e «desalienar». Deste modo, a «alienação estética», ou seja, o facto de estar fora da convulsividade da história concreta dos homens, seria, justamente, o referencial a que esta deveria acomodar-se. Ou, por palavras de Vergílio: «A ‘alienação estética’ é pois um indicativo ideal da desalienação histórica» (*EI*₄,78). Caberia, pois, à «alienação estética», a partir daquela sua distância do quotidianismo opacizante, oferecer algo real que ao irreal da nossa realidade preenchesse e corrigisse. Mesmo que esse algo, sendo real, não fosse necessariamente concreto, haveria sempre de apontar

⁵⁸³ «Deus criou em total possibilidade, o homem tira dos seus limites uma criação rival e que é assim maior» (*AT*,33). E em *EI*₂, 269: «A arte é a forma mais alta da divindade do homem, a segura via de acesso à verdade absoluta.»

para uma atitude de confronto e assunção da própria realidade⁵⁸⁴.

Acontece, porém, que para Vergílio «esta concepção da arte e da vida (...) é perfeitamente absurda» (EI₄,79). Nem a arte se separa da vida, desenvolvendo-se alegadamente na esfera do «ideal», nem o que aí se supõe ser o «ideal» interfere correctivamente no real. A uma concepção assim parece presidir a ideia de que a arte se exprime numa região *eidética* da vida e onde, a partir de uma assepsia ideal, algo de renovador se intromete na realidade fantasmática da própria história, forçando-a à realidade. Não andarás, cremos bem, tal concepção muito distante de uma certa inspiração platónica. É como se, como acontece em *Hípias Maior*⁵⁸⁵, o belo, qual reverso transcendente do real, estivesse eminentemente presente, mas sempre insubmisso e avesso a todas as tentativas dogmatizantes. Vergílio não aceita, como bem sabemos, qualquer concepção objectivista da beleza, vista como algo existente em si e não como algo que nos parece apenas. Como não aceita a autonomia platónica das *Ideias* em que uma arte por elas pautada pudesse, a partir da única

⁵⁸⁴ Vergílio Ferreira, partindo da tese de Sacramento da «alienação estética» com a qual, como veremos, não concorda em absoluto, refere como exemplos de contrapontos ideais dessa alienação, ou seja, como esse *algo* que suportasse a realidade da vida assim «desalienada» os casos de Régio e Pessoa. Eis as suas palavras: «Um Régio, por exemplo, busca o seu contraponto no ‘mito do evangelho em branco’, um Pessoa encontra-o na própria realidade absurda do mundo, ou seja, desiste de o encontrar, pela aceitação pura e simples da negatividade com a qual se diverte» (EI₄,77). Interessante é o contraponto pessoal que para si reivindica Vergílio, em contraste com o do próprio Pessoa, que «admira» mas não «ama». O *algo* que, em contraponto, Vergílio oferece com a sua «alienação estética» é *absolutamente nada*. Pessoa oferece como esse *algo* desalienante o puro comprazimento no circuito-fechado do absurdo do mundo, e assim esse *algo*, não sendo nada, já é *alguma coisa* – que é o ser precisamente esse nada. Vergílio Ferreira, pelo contrário, não dá mesmo nada, porque nem ao nada que se é ele aceita dar-se. E nesse nada dar ele remete tudo para um Futuro com maiúscula, isto é, ele não joga este jogo viciado e *espera* que um outro Homem possa nascer em que não haja «alienação histórica». E aí nada *absolutamente nada* será preciso dar. Mas, mesmo admitindo que venha a haver, ela é «apenas ‘um’ mistério que nem chega, pois, a determinar-se como tal. Quer dizer, o que se passa comigo é a ‘crise de alienação ela própria’, ou seja, instaurou uma alienação, uma correlação com algo, sendo que esse algo não é (ainda) nada.» (Ib.).

⁵⁸⁵ «Também Platão foi artista e não achou um bom lugar para a Arte na sua Utopia (...)» (EI₃,258).

realidade da sua «idealidade», regular a ilusória realidade da vida sensível. E aquela concepção de Sacramento aponta para uma debilidade ôptica da realidade histórica compensada, passo a passo, pelo acerto ontológico que um ideal paradigmático da própria vida vai naquela introduzindo. Não – que toda a realidade está cá em baixo. Não, diz Vergílio, que «a arte não se separa da vida porque lhe não mostra o que devia ser, *mas exactamente o que é*» (EI₄,79).

Não é por parecer diferente (e é de sua natureza sê-lo, já que ela é sempre um artifício) que a obra de arte não é a realidade de que parece diferir. O que ela é, porém, é «o real que se não vê, a realidade essencial». E aqui o nó de toda a estética vergiliana: é no espírito humano que a arte se desenvolve, ou, melhor, ela é o modo como o espírito lê, *com olhos de ver*, o próprio mundo. A arte *pro-voca* a vida e dá vida ao que vida já parecia não ter, que é o que acontece com as coisas «indiferenciadas» pela “voz de pedra que é a voz do nosso quotidianismo» (EI₁,45). A arte acicata a vida e põe-na a falar para nós, mostrando o que dela a nossa vida, na pressa obtusa de vivê-la, tantas vezes nos esconde. Não é a arte que, na versão grosseira de um copismo que justamente Platão considerava degradante, se cola, qual parasita, à vida. Não é de um comensalismo estético que falamos, como se a arte se aguentasse só porque da vida vai colhendo os elementos indispensáveis à sua sobrevivência. Não, porque a vida e a arte não têm entre si uma relação hipostática - «a arte é a inteligência da vida, mais do que seu ‘reflexo’ ou ‘expressão’» (EI₁,180). E a vida não é outra coisa senão a vida que somos. Daí que a arte seja, na sua genuinidade, o modo próprio e único como alguém está vivo

- «eu escrevo para estar vivo»⁵⁸⁶. E aqui, pois, a momentosa questão da autenticidade em arte, que se exprime no facto de ser de vida a razão de se criar, já que não é por mero recreio que se faz arte, mas faz-se, antes, para *re-criar-se* na vida com que se faz – e só nela se faz, bem a coberto da ilusória projecção numa posteridade em glória e que o *non omnis moriar* de Horácio tão flagrantemente retrata (cf. *MO*,96). E no absoluto da adesão estética toda a verdade nisso mesmo. Que o não seja no dizer dos outros? Que seja isso motivo de dúvida para os demais? Que outros se tenham que esforçar para *acreditar*? Eu só sei que não preciso de a essa doutrina ser fiel – eu *sou fiel*. Que não tenho que acreditar porque está-me no sangue a própria razão de acreditar. No *a priori* do sentimento estético por que me reconheço, eu reconheço naturalmente como provindo da minha carne o motivo mesmo por que acredito – aí a minha *fé*, que se não discute mas se vive no reduto inquestionável de mim. O artista medieval, por exemplo, não *acreditava*, que isso era forçoso de mais para a vida que não quer que a forcem – ela é, já de si, a força única de as coisas serem, e aí toda a força. Muito mais que isso, ele estava simplesmente *possuído* pela crença. A relação dele com o mundo e com Deus dava-se sob o registo de uma identificação totalizadora.

De passo, convém uma referência ao primado que Vergílio concede a uma arte afirmativa, uma arte em que o artista se hipoteca na afirmação da sua alma que assim flagrantemente se expõe, sobre a arte que, negando, «é muito mais fácil e brilhante»⁵⁸⁷. Não que não possa

⁵⁸⁶ «Para o artista autêntico, para quem a arte é uma exigência do seu ser, não há um ‘para’ exterior à sua própria vida. Ser artista é ser vivo. Uma razão de arte é uma razão de vida.» (*EI*,90).

⁵⁸⁷ Vergílio Ferreira frisa bem a distância entre o artista que «põe a cabeça no cêpo», ao jogar-se por inteiro na obra em que afirma a fidelidade à vida que lhe aquece o sangue e o artista «económico», «auto-defensivo» que se resguarda na generalidade da negação. Para que verdadeiramente artista se possa considerar ele tem que decidir-se pela afirmação que é o modo único de se ser *sincero* em arte. Afirma o nosso autor : «Negar é ter todas a hipóteses de afirmação. Afirmar é ter só uma. Os artistas de todo o mundo que

começar-se por aí, por negar, mas, se é *sincera* a vontade de modificar o mundo, mesmo dentro de um qualquer sistema doutrinário, essa tática negação tem que tornar-se afirmação, que é a única maneira de se ser *sincero*. Porque não basta que se seja *relativamente sincero*, é preciso sê-lo *absolutamente*. Não forçosamente arregimentado pelos «profissionais do futuro» e do «combate», que isso envolveria a hipoteca da condição absoluta da própria arte – a liberdade –, mas no exercício assumido da expressão autêntica da vida que assim se redescobre por entre o mistério que a tece. Mas que alguém possa ser *absolutamente sincero* até no interior de um sistema doutrinário aceita-o Vergílio porque, nesse caso, não é com as ideias do sistema que a arte de alguém se faz mas com o que de emoção nela investe – e aí as ideias enquanto tais ficaram à porta⁵⁸⁸. Qualquer ideia que nos passe da cabeça para o sangue incorpora-se-nos e cola-se-nos à vida que somos – e aí elas deixam de ser ideias enquanto tais para serem «ideias emotivas», ou seja, expressão do que nelas somos na absoluta verdade de nós (cf. *EI*₁,143).

Dissemo-lo já, mas convém que o não esqueçamos: a tese de Mário Sacramento oferecia-se-nos sob a forma de uma dialéctica entre a «realidade» histórica e o «ideal» da arte em que esta fornecia àquela o acrescento referencial que a haveria de induzir no sentido da «desalienação» ou, se se preferir, da auto-superação. Em qualquer caso, a realidade era independente da arte, já que esta se mantinha sempre no

desejam corrigi-lo começam, naturalmente, por negá-lo. Quando um ou outro se arrisca a escolher *uma* afirmação, põe imediatamente a sua arte em xeque. Põe-na (...) (n) a medida em que ele próprio está metido dentro dessa afirmação» (*MO*,29). É esta passagem, cremos, bem elucidativa do que considera ter sido o seu próprio caso pessoal, tendo em conta o seu *desalinhamento* quer em relação aos partidos políticos, quer em relação às correntes estéticas predominantes em Portugal.

⁵⁸⁸ «Assim, é a arte, e não um sistema de 'ideias', que decide de tal comunicação; e um sistema de 'ideias' se o sangue o reconhece, é na dimensão da arte que ele se nos revela – é naquilo em que uma 'ideia' o já não é como tal.» (*EI*₁,45).

domínio da estrita referencialidade ideal e só como *algo real* é que ela se incorporaria na própria realidade humana.

Mas a tese da «realidade», que não é já o caso de Sacramento, remete-nos para um estatuto subsidiário, exclusivamente «mimético», da arte e em que o primado ontológico se desloca para o lado daquela⁵⁸⁹. Não é, porém, a realidade que nos dita o belo, mas é o belo que nela se instala através dos que a vêm, porque «toda a leitura é estética» (*EI*₁, 43). Sabe-se dizer o que é belo, mas não o que seja o belo; sabe-se apenas que o belo está em *vê-lo*. De resto, a realidade, que tem a beleza rasa de ser (o que, numa linguagem escolástica designaríamos por «bondade ontológica de ser»)⁵⁹⁰ confunde-se-nos na lida obnubilante da nossa quotidianidade, cansados que andamos de olhar e que é, aliás, a forma habitual da nossa cegueira. Desabitua-mo-nos de *ver* o mundo que um dia se revelou à verdade plena de nós e agora, instalados na desatenção desse mundo e da vida, é a obra de arte que nos reinstala no sobressalto de uma realidade que quase esquecêramos,

⁵⁸⁹ Apesar do nosso esforço em evitar a clássica tentação do eruditismo que é o que de mais estranho é à própria obra de Vergílio Ferreira, não podemos deixar de fazer aqui uma referência obrigatória a esse eterno farol da cultura ocidental que é Platão, apesar do pouco entusiasmo que o nosso autor nutria por ele. Assim Platão estabelece, como se sabe, distinção entre uma realidade «verdadeira» e uma realidade mimética, distinção cujas consequências epistemológicas poderemos encontrar logo na *República* 509d-511e. O verdadeiro conhecimento (επιστημη) é dos «originais», enquanto a opinião (δοξα) é o máximo do poder imitativo. Mas mesmo os particulares sensíveis (αισθητου) que, apesar de imitações dos *ειδε*, são, de certo modo, também «originais» quando comparados com outros fenómenos físicos, como sombras ou miragens e que são «brincadeiras» de Deus no mundo (cf. *Soph.*, 234 b, 266 b-c). A questão da actividade mimética do homem é tratada na *Rep.* 595 a 608 b. As artes faz Platão duplo reparo: não só não são verdadeiras como são prejudiciais. Reprova-lhes a vã pretensão de realidade, uma vez que são imitações já em segundo grau (*Rep.* 597 e), mas acusa-as também de um discurso falso. O retrato que os poetas fazem dos deuses é erróneo, pois retratam como mau o que neles é essencialmente bom (*Rep.* D-e). E Vergílio Ferreira em *EP*, 201, escreve curiosamente: «Essa macaquice de falar da arte como de uma coisa a mais. Não há em mim nada a mais».

⁵⁹⁰ Vergílio, bem na linha fenomenológica, admitindo embora que é a partir da bondade de ser que qualquer ser se nos faz belo, ele declara que é só a partir do que de belo nesse ser a consciência humana reconhece que a existência de qualquer ser se anima e se torna significativa. Porquê? «Porque nós admitimos que o belo e o bom se identifiquem, mas a máxima de que só o verdadeiro é belo nós opomos a de que só o belo é verdadeiro. A beleza exprime a harmonia e a harmonia exprime a união com nós mesmos» (*EI*₄, 289). É pois no «equilíbrio íntimo» de nós que radica a instância última de toda a ordenação.

oferecendo-nos ao olhar gasto um ângulo novo e imprevisto dessa realidade cinzenta com que incautamente nos deixáramos confundir. Pela arte instaura-se um modo renovado de dar vida à vida. Tudo na base de uma relação polar entre a própria arte e a realidade. E se a referida propensão realista poderia sugerir que a prioridade focal é da realidade que parte, logo surge Picasso, com a sua arte *deconstructa* a provar que é ao contrário precisamente. Dilo-emos do seguinte modo: é a partir da realidade que a arte se exprime, mas é na expressão artística que a realidade se confirma e na sua múltipla significatividade se revê. A vida na sua polissémica prodigalidade propõe, mas é a arte que determina e mostra o que de significativo ali se nos oferece⁵⁹¹. A arte tem, digamo-lo assim, o condão de reconduzir-nos à fundamentalidade de nós e não, como assinala Vergílio em expresso desacordo com Platão⁵⁹², o de arquetipar-nos uma estrutura de poder fundada numa arquetípica ideal e «utópica». É à «divina» mas realíssima condição de sermo-nos, no desvalimento de o sermos em vertigem e em amargura que uma certa «ascese» pela arte nos reconverte: «A arte reflui-nos ao ser» - afirma Vergílio. Porque a obra de arte constitui, mesmo no eventual *irrealismo* das suas formas e dos seus processos (Vergílio diria que precisamente por isso), como que uma resposta autêntica à voz misteriosa da vida. E nessa sua autenticidade, a voz que a obra de arte se constitui não é uma voz de comando que uma ordem vise impor, mas ela é

⁵⁹¹ «Assim, pois, se a vida propõe à arte mil hipóteses de significação, é a arte que determina as que de facto significam. E é em face dessa significação que a vida a si mesma se reconhece. A vida é o espelho da arte, porque é na vida que a arte se vê; mas a arte é o espelho da vida, porque é na arte que a vida se revê.» (EI₁,45). E em EI₄,53 : «... há entre a arte e a vida um pacto firmado onde uma e outra não sabem.».

⁵⁹² Já vimos que Vergílio Ferreira não aprecia mesmo nada a «verdadeira realidade» platónica que *desrealiza* a única realidade, a da vida. A título de exemplo aqui fica o desabafo de Vergílio em P,239 : « Disseram-me,ouvi – a literatura é uma ‘questão para mulheres’. Ou a poesia, a arte em geral. Platão sabia-o na sua utopia nazi (...)».

tão-só o ingénuo mas sincero vagido da alma que exprime, numa suspiração de augúrio, a «verdade original da vida» (EI₁,21)⁵⁹³. É, pois, a partir do entendimento entre a arte e a vida, que a aparente transmutação da frigidez anónima da realidade quotidiana que aquela promove se não deve ver como ameaça, que, a sê-lo, era porque nos afastáramos da «morada do ser», mas como a mais verdadeira forma de ao homem o sagrar na pura verdade de si mesmo. Porque a arte não é uma invenção à revelia da vida: ela é simplesmente essa vida. E só pela arte nos inventamos no excesso miraculoso de vivermos. A arte entende-se com a vida porque dela vem e a ela regressa... «e a vida é excesso». Mas convém não esquecer que ser é sê-lo na solidão. Aqui a verdadeira morada do artista (cf. P.239). E o elo de um tal entendimento entre a arte e a vida garante-o a emoção. É por ela que a arte nos é um absoluto – ela impõe-se--nos porque justamente nela é o *sentido* acordo de nós que se põe. Não é por me explicarem uma obra de arte que dela gosto, mas «enfim, gosto» apesar de todas as explicações. Porque só quando em algo me *implico* isso se me explica realmente. Porque quando à volta de uma obra de arte se multiplicam as explicações, mesmo que seja para lhe salientar o que se crê ser mesmo o seu mérito artístico, isso deve-se à sua ínvia sujeição a um postigo critério de utilidade, melhor, de utilitarismo. Porque obra de arte que nos atinja no íntimo tem aí garantida toda a sua utilidade. E não esqueçamos que é isso mesmo uma obra de arte: «um todo organizado de valores capazes de nos emocionar». (EI₁,51). A razão de ser dela está na emoção que em nós provoca – e aí se consuma toda a sua utilidade. O destino da arte é falar-nos à emoção e aí está o seu *para quê*, que nada tem a ver com a dimensão racional de um qualquer

⁵⁹³ «A arte tem para a vida qualquer coisa de débil, de infantil. E é por isso mesmo que é preciso grande coragem a um artista para *assumir* a sua arte e enfrentar com ela o público.» (AN,179).

utilitarismo (cf. *MO*,57). É por isso que é só *depois das explicações*, depois de isso tudo no-lo terem dito a partir de um critério estético estabelecido, «é só *aí* que começa verdadeiramente o reino da arte» (*MO*,61). Mesmo que o critério de gostar mo tenham explicado é só quando nesse critério me *assumo* que as razões para gostar são a minha razão de gostar: aquele *critério* é agora o *sentimento* de gostar. Que se questione, como Platão, a utilidade da poesia por nela se ter presumido um factor de degradação da «verdadeira realidade» e subsistirá sempre a pura realidade da força demiúrgica da emoção que nela nos sacode. Ou negar-lhe, de igual modo, utilidade por supostamente ela nos distrair do que imediatamente interessa a uma razão prática, vendo na actividade poética um diletantismo de ociosos, é esquecer duas coisas: que, depreciando assim a poesia, é a própria arte, enquanto tal, que se deprecia (Vergílio vê, com Hegel, a poesia como arquétipo formal de todas as artes) e que sempre foi e será a poesia a alimentar no homem os sonhos de futuro («o sonho comanda a vida» - proclama Gedeão)⁵⁹⁴. Nem o homem é um ser a moldar por um arquétipo ideal, bem pelo contrário, ele é pura criação de si, é um ser que a si mesmo se inventa no impulso alarmado dos seus próprios sonhos (cf. *RS*,23), nem é no imediatismo de uma prática utilitária que ele se realiza verdadeiramente. Porque não é com as palavras, por mais harmonioso que seja o seu alinhamento na própria construção poética, que acontece realmente poesia, que, para que a haja, algo tem que aparecer, algo, enfim tem que ser criado. A força da palavra não é na palavra propriamente que está mas na pura

⁵⁹⁴ «Mas foi sempre a Poesia, o coração alarmado, que inventou os sonhos ao homem; como são normalmente os *robots* que lhas estragam; ou apenas, talvez, a fatalidade da *prática*» (*MO*,61).

emoção de dizê-la⁵⁹⁵. Que na construção geométrica de uma *Ética* tenha investido Espinosa todo o seu sentimento e nisso nos dá ele a prova não apenas de autenticidade, mas a prova de originalidade. Porque pode não ser novo o que se diz mas é com um novo dizer que isso *agora* se diz. E em dizê-lo toda a novidade, mesmo que nada de novo haja em dizer o que já outros disseram, porque o que importa é que nisso que agora se diz nos investamos na verdade inteira de nós, em pura e sincera vibração com o que, do escuro dos tempos, nos faz ser aquilo que somos⁵⁹⁶. Dir-se-á, por isso, que a emoção é não apenas a fonte de toda a criação, que a arte não é tanto a forma de descobrir a verdade como sobretudo o modo único de recriá-la (cf. *P*,628), como ela é também e acima de tudo a instância que em nós *decide* do carácter artístico de qualquer obra, unificando-nos na fruição dela, independentemente de um certo predomínio de um dos nossos sentidos correspondente, decerto, ao modo concreto como cada arte se expressa. E se dizemos que qualquer forma de arte é afinal para todos os sentidos é porque não é o acto de ver, ouvir ou tocar que nos convoca à adesão, mas a emoção que nesse acto nos atesta e presentifica. Não pois uma mera graduação sensualista das artes, como se uma sua hierarquia se fizesse depender da maior ou menor nobreza dos sentidos envolvidos, mas, antes, uma qualificação artística com base no «critério estético» que, do fundo de nós, arranca em incontido

⁵⁹⁵ Eis a fórmula lapidar de Vergílio acerca do primado da emoção em todas as realizações humanas : «Ao princípio não era o Verbo mas a emoção de o dizer. O Verbo é o sinal dessa emoção, o ponto de apoio para ela passar e se manifestar.» (*AT*,29).

⁵⁹⁶ «A originalidade então, não sendo um modo novo de expressão, é um modo autêntico e verdadeiramente único de ser, por ser um modo de se existir, de se viver em origem» (*EI*,162). E, porventura, mais expressivamente ainda em *AT*,30-31 : «E todo o problema da originalidade se funde aí. Ele é um modo de dizer o não dito ou sentido como dito pela primeira vez para que a sua verdade nos atinja e a revelação se nos evidencie. Porque pode não ser 'novo' o que se nos diz, mas é preciso ser nova a dor de alguém que sofre, para essa dor nos comover e ser nova afinal outra vez.»

sentimento de assunção⁵⁹⁷. Não que se não possa distinguir as tipologias das diversas expressões artísticas, mas que, nessa distinção, o que se opera em nós é tão-só uma leitura acentuada do que, pela emoção, em nós se unifica como um todo a que se não pode deixar de aderir⁵⁹⁸.

É por isso que Vergílio, partindo desse critério absoluto da vibração íntima como fim a atingir por toda a arte⁵⁹⁹, se não excusa à relativa acentuação do que, em função da forma específica de expressar-se, cada uma delas em nós faz realmente vibrar. Assim, as formas de arte não discursivas (a música ou a pintura, por exemplo) oferecem-se-nos à adesão emocionada no ponto em que já discurso nenhum tem validade, porque justamente elas, no choque radioso da sua evidência, dizem-nos tudo quanto havia para dizer – daí que a reacção se nos imponha quase sempre sob a forma de um silêncio abismado. Não assim em Literatura que é sempre a partir das palavras, mais exactamente da teia por elas tecida, que a emoção pode aflorar, o que aumenta as dificuldades de esta forma de arte conseguir sê-lo realmente, que é bem mais grosseiro e moroso o veículo por que aí se gera a fonte de toda a arte – precisamente a emoção. E distender e entrelaçar palavras é a forma de as desvitalizar – ter que explicar é sinal de que houve uma separação da essencialidade do que agora se explica. «Por isso os simples monossílabos são normalmente a manifestação mais intensa da palavra, porque confinam com a espiritual realidade da música, ou seja com o que há de indizível no dizível dela» - afirma Vergílio em *IC*,290.

⁵⁹⁷ Porque «o que decide da grandeza de um sentido é menos esse sentido que a possibilidade de sermos espírito através dele, ou mais simplesmente sermos homens.» (*IC*,292).

⁵⁹⁸ «Ver, ouvir, cheirar, saborear, palpar, são formas específicas de um espírito se realizar variadamente e unificadamente.» (*Ib.*).

⁵⁹⁹ «O fim é essa obscuraa vibração de nós em que a realidade se revela no que lhe é essencial e diz a essencialidade da nossa relação com ela.» (*IC*,291).

2 – Arte e moral

Na arte é a adesão do centro de nós que se nos solicita, quer seja através da obra que se nos propõe quer seja através da que propomos aos outros⁶⁰⁰ – a defini-la, como vimos, sempre um todo axiológico que nos emociona. E é no *acordo* íntimo da nossa própria identidade que a emoção se nos gera. Se o qualificativo artístico está nesse acorde vibratológico com a essencialidade das coisas, é porque só há verdadeira arte quando o que se cria se nos cria na radical concordância com o nós que somos, isto é, só há arte enquanto expressão da nossa liberdade: “a arte nasce da liberdade e dirige-se à liberdade» - declara Vergílio, para logo sentenciar em tom definitivo: «Só isto. Mais nada, absolutamente mais nada» (*El*₂,57). Ser artista é exprimir-se em razão do ser que se é, sem mais nada que não seja o livre impulso da simples razão de ser. Sem mais. Bem ao contrário de Proudhon cuja definição de arte aponta para um seu essencial desígnio moralizador («com vista ao aperfeiçoamento físico e moral da nossa espécie»)⁶⁰¹, concebendo-a numa perspectiva prática que é a perspectiva em que a razão sempre se coloca quando fixa num plano de idealidade um conceito que assim se objectiviza e se torna ordenativo e deliberativo da própria conduta humana. Esta é a dimensão doutrinária em que um certo dirigismo totalitário gosta de colocar a arte. E fazer isto é violentar a arte, sujeitando-a a um código de moralidade. Ora a moral é

⁶⁰⁰ A dimensão *cordial* da arte enquanto mensagem de um espírito (emoção) a um outro que a acolhe e nela se revê em emoção expressa-a Vergílio na seguinte passagem de *El*₄,47 : «... toda a arte é a expressão de uma liberdade que se dirige a outra liberdade».

⁶⁰¹ Eis como define P.J. Proudhon a arte em *Du Principe de l'art et de sa destination sociale* : «... é uma representação idealista da natureza e de nós próprios, em vista do aperfeiçoamento físico e moral da nossa espécie».

no domínio do *dever ser* que se situa, enquanto que a arte é do puro domínio de *ser*. Àquela convém o dever que é um constrangimento, a esta convem em absoluto apenas a liberdade. Daí que a arte medieval seja «uma grande arte», em contraste com a «jesuítica» que, segundo Vergílio, o não é. Aquela é a pura e autêntica adesão a uma totalidade de que o ser que se é se alimenta - nela o seu clima natural. Esta é uma arte de propaganda, doutrinal, que visa impor uma verdade de fora, isto é, ao arrepio da absoluta verdade do que se é. Que se seja todo na totalidade em que a vida se nos justifica – e é plenamente convincente uma arte que dessa maciça certeza se faça. Mas que uma arte se nos imponha como instrumento de dominação – e aí a inaceitável violência de um qualquer totalitarismo (cf. *EI*₂,58). Porque toda a vida se ordena em torno de um valor, que o é não porque seja algo que de fora se delibere, mas porque se nos impõe na emocionada evidência de si. Não que no-lo imponham mas que isso se nos impõe na irrecusabilidade da pessoa que somos. E todo o valor da vida aí, nem que isso por que se vive seja o contrário do que socialmente se valoriza – nem que seja «um antivalor». «E é esse valor fundamental que a arte nos revela e revela afinal a si própria» (*EI*₄,53). A arte revela, pois, esse valor fundamental de na vivência emocionada de nós residir o fundamento de toda a valoração que do mundo e das coisas façamos – esse o reduto inexpugnável da nossa liberdade, que é onde toda a arte se legitima. Daí a sua inocência. A qualificação moralizante que se faça de uma obra de arte é sempre a partir de um grave equívoco que se faz: o de à arte se pressupor um critério exterior de qualificação. Não é a partir do que se convencionou como *dever ser* que a arte se justifica, mas a partir do que se é. E na pura verdade de ser-se a radical inocência de ser apenas. Porque é aí que mora a arte, bem longe ainda do mundo estabelecido da doutrinação

– aqui é onde nos espera, de código em riste, o «director de consciência»⁶⁰². E, uma vez mais, o equívoco: condena-se uma obra de arte que se considera infringir a moral acusando-a de algo que não é da sua natureza ter: a imoralidade. Mas a arte, na sua naturalidade genésica, situa-se no campo primeiro da verdade da vida, bem antes de qualquer deliberação. Não é, por isso, nunca imoral uma obra de arte – ela é simplesmente amoral. Sendo a moral um sistema codificado das normas que de fora se estabelece, como violentar a arte, que é, por sua vez, a expressão suspirativa da própria vida, ao ponto de a reger por razões que lhe são póstumas? – esta a objecção central de Vergílio à moralização da arte. E toda a grandeza da arte aí, precisamente: ela só o é na medida em que nela formos o que realmente somos. Uma obra de arte define-se-nos pelo seu poder de em nós suscitar esse irreprimível movimento de adesão - «e só aderimos à arte se fala à nossa verdade, ou seja, àquilo em que *temos de nos reconhecer*» (EI₄, 48). E, neste sentido, recorda o nosso autor a observação de Sartre de que «nenhuma grande obra de arte se funda sobre o crime» e a que junta aquela outra de André Gide, a de que «nenhuma grande obra de arte se funda em bons sentimentos» (Ib.). Aparentando contradizer-se estas duas máximas, elas completam-se “ou dizem afinal o mesmo», porque ambas se ancoram no que os seus autores exigem como condição essencial da própria arte: a de que a obra seja realmente humana. E aí, ao nível do que de humano numa obra de arte reconhecemos, a virtude e o crime podem ser arte sempre e quando em qualquer deles nos reconhecemos, sempre que o que de criminoso ou de virtuoso na arte se nos oferecer o saibamos como possível na profunda verdade de nós – e aí quer um quer outro desses opostos surgem-nos como que investidos de uma inocência

⁶⁰² Ora «a verdade de um [director de consciência] está no ditado de um código; e a verdade de outra [a verdadeira arte] está na autenticidade de si.» (EI₄,54).

primordial. E que a certos artistas tendamos a considerá-los reaccionários, por exemplo, deve-se isso ao facto de lhes conhecermos traços autobiográficos que, de algum modo, contaminam a nossa disponibilidade na adesão. Mas que amanhã esses pormenores outros ignorem, por nada isso lhes dizer já, e o que fora paixão política ter-se-á diluído na indiferença do tempo e, das suas obras de arte o que realmente permanecerá é aquilo que for da pura «paixão do homem»⁶⁰³. E aí a necessária reacção, porque a arte afere-se pelo seu índice de suscitação de estados paradigmáticos de vivencialidade humana e é aí que a sua importância se nos impõe, muito ao contrário de vãs pretensões de à arte impormos a importância que estabelecemos. Aí não a força da verdade, mas apenas a verdade da força.

3 – Arte e Transcendência

Em vários momentos define Vergílio a arte sempre no sentido de uma transcendência que, ainda no plano da sensibilidade, se nos dá em relação ao real que nos envolve. Nós estamos sitiados pelo real, mas por todos os lados nos espreita o invisível dele, daquilo que no seu visível se nos insinua de invisível. E compreende-se: o homem é um ser

⁶⁰³ «Mas porque a obra de arte se resolve não num antimundo (...) mas num mundo que é do real uma leitura significativa, porque, de todo o modo, o que define a arte é a ambígua plenitude que ao contemplá-la nos inunda, nós compreendemos que um Yves Berger nos diga rasamente que todos os escritores são reaccionários, não apenas por acaso, mas 'necessariamente, inevitavelmente'. E, todavia, todos sabemos que, se consideramos reaccionários um Céline, Knut Hamsun, David Lawrence, Ezra Pound, mesmo Valéry, adeptos do nazismo ou do fascismo, ninguém ousa chamar reaccionário a um Brecht ou a um Thomas Mann. Mas que se imagine ignorarmos *tudo* da vida destes autores (como se há-de ignorar ou esquecer daqui a uns séculos) e se considere apenas a obra que realizaram : a mesma qualidade os há-de irmanar no mundo da arte, aí onde o que fala não é uma paixão política, ma o que sobra para a paixão do homem, da sua verdade essencial que a livre sensibilidade conhece do mundo da transfiguração.» (EI₄, 49-50).

de horizontes e «o limite do sonho é o da nossa necessidade» (AT,39). A arte, como se disse já, acentua, numa linha de entrevista e imprevista significatividade, traços que a vida nos oferece na sua fluxiva indiferencialidade. Alienados pela própria opacidade de um viver entre as coisas, a arte revela-nos alusões novas que para lá delas afinal se nos oferecem. É lapidar a definição vergiliana de arte: ela «é a transcendência sensível do real» (AF,213). A arte é, por natureza, o lado limpo das coisas que se nos fixaram já em pedra no mundo objectivo e de lá se erguem em código para nos anexarem a alma.

Este o sentido vergiliano, como vimos, da degradação em religião do que, no virginal chão da pura interrogação, se nos impusera como o «sagrado» da vida. E é neste chão, justamente, que radica a razão de toda a arte. Na emoção genuína de criar o valor da criação, independente em absoluto, de quaisquer valores atribuídos de fora às *coisas* assim criadas. É por isto que um artista, um pintor por exemplo, pode perfeitamente aderir à arte dita religiosa sem que ele próprio o seja, já que é no domínio do «sagrado» e não do «religioso» que a motivação vital da sua inspiração se lhe impõe (cf.P,432). A arte como transcendência: nela o sinal mais visível do mistério que a vida é e nela o próprio homem⁶⁰⁴. A arte marca - -nos o corte com a linearidade ostensiva do imediato das coisas e introduz--nos no espaço do alarme, da fascinação, que é justamente onde começa «o nosso transporte». A arte transporta-nos, sem mais, desse hábito estritamente observacional do mundo rijo da Física para o espanto do que, além dessa pura observação, se pode sentir – é aí o campo da *Metafísica* (cf. AT, 25-26). E nessa dimensão da verdade escondida de nós o feio que à vista se repele ou o hediondo que, no seu desconchavo, nos

⁶⁰⁴ Para além da já referida definição (AF,213), o mesmo conceito de arte como transcendência está presente na que nos oferece, por exemplo, em AT, 25 : «Diremos sumariamente que a arte é a transcendência emocionada de tudo, ou seja a sua metafísica.»

escandaliza torna-se-nos *aceitável* exactamente naquilo que de eminentemente humano aí se encerra. É por isso que o belo *em* arte não é propriamente o belo *de* uma obra de arte, porque «o belo em arte é a sua formalização, a redução ao perceptível do imperceptível dele» (AT,24). O belo que como belo se nos oferece é, muitas vezes, o que como tal se nos quer impingir, por nos terem reduzido ao campo do imediatamente observável e perceptível o que de invisível e imperceptível o determina. E eis-nos no cerne da própria estética vergiliana: ela não é de modo algum sensualista mas *espiritualista*⁶⁰⁵, dentro, está bem de ver, dos limites conceptuais em que uma tal designação em Vergílio se pode aguentar. O que no imediato sensório se me oferece não é só o que aí *parece* oferecer-se-me, mas o que nisso eu *vejo que se me oferece*. Daí que o que de desconcerto um «irrealismo» de formas me pudesse provocar compensa-o o sinal de mais sentido que nessa subversão do óbvio me provoca. Pela arte é todo um secreto entendimento que se nos sela entre o visível que a materializa e o invisível que a espreme de tempo e a imobiliza no sem limites de nós. A arte no próprio facto bruto de ser *isto*, e só por isso a podemos designar e classificar, ela é a misteriosa realidade de nós nisso e, portanto, ela não é aquilo apenas, mas mais e mais...até à vertigem de nós⁶⁰⁶. A arte funciona para Vergílio como a alavanca da própria «hominização» - ela

⁶⁰⁵ Com a prevenção conhecida de que espírito na linguagem vergiliana não remete para qualquer entidade diferente da materialidade viva que o homem é, mesmo assim, é significativo que à pura emoção de ser homem ele veja uma manifestação espiritual no sentido de nela o homem se assumir na sua radical diferença em relação à animalidade que inegavelmente o constitui também. Eis o que sobre a arte como indicativo do espírito nos diz Vergílio em IC,292 : «O que decide da grandeza de um sentido é menos esse sentido que a possibilidade de sermos espírito através dele, ou mais simplesmente sermos homens (...). A arte é a forma mais alta e decisiva de sermos esse espírito e por isso o espírito do homem está hoje enfermo, porque enfermo está o mundo (...) que a Arte tem por missão revelar.»

⁶⁰⁶ «Há o que tem limite e o que é em limite. A arte é a forma mais perfeita da coincidência destes opostos.» (P,225).

qualifica de modo eminente o homem. E ser homem é sê-lo numa dialéctica de recondução incessante ao alarme misterioso do *excesso* que é sê-lo verdadeiramente em oposição à espessa inadvertência de ser apenas em função do que nele é o *menos* de todo o homem. É a arte esse meio oracular de dar-nos através da emoção do que se vê, a misteriosa fimbria do invisível que é a secreta razão de nos emocionarmos. É a experiência de, no encontro com uma obra de arte, se nos abrir um horizonte, por se transcender justamente qualquer perspectiva subjectiva de interpretação ou mera vivência estética num plano estritamente constatativo, guiados pelo formalismo de um qualquer código estético. Aqui a Arte oferece-se-nos como lugar privilegiado onde algo de invisível vem ao visível, por este, no próprio facto de o ser, ser afinal muito mais do que aparenta ser⁶⁰⁷. É da arte mostrar que nela se não mostra a verdade apenas do que mostra e se vê mas que, sendo nela o próprio homem que se quer *ver*, ela é o modo privilegiado de o homem, nessa sua voz obsessiva de intemporalidade, se *re-criar* até ao ilimitado da verdade que o oprime. E nisto uma vez mais o íntimo parentesco da arte com a própria filosofia – ambas são não um meio de descobrir a verdade, mas sim de *criá-la* (cf. P.628). Dissemo-lo já: Vergílio considera bem válida e pertinente a aguda observação de Oscar Wilde «segundo a qual é a vida ou a Natureza que imitam a arte» (EI₄,19), porque a emoção que a promove gera-se-nos na zona do mistério – os deuses não choram, a não ser que os façamos chorar nós. Há pois na emoção um estranho índice transmutativo que em si alude sempre ao

⁶⁰⁷ «O artista expressamente estabelece pelo visível um pacto com o invisível (EI₁,16). Vale a pena, a este propósito, duas referências a dois autores particularmente importantes para Vergílio Ferreira – Merleau-Ponty e M.Heidegger. Diz o primeiro em *L’Oeil et l’Esprit*, Paris, 1961,p.87 : «Eis porque o dilema de figuração e não-figuração está mal colocado : é ao mesmo tempo verdadeiro e não contraditório que nunca nenhum cacho de uvas foi o que é na pintura mais figurativa, e nenhuma pintura, mesmo abstracta, pode iludir o Ser que o cacho de uvas de Caravaggio é o cacho de uvas ele mesmo. Esta precessão do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é, é a própria visão.»

que «de obscuro e indeterminável a determina» (*Ib.*). Compreende-se, por isso, que essa mesma emoção quando expressa na viveza interpelante de uma obra de arte, sendo sempre a mesma, ela seja, porém, uma outra coisa. É, aliás, neste sentido que Vergílio julga justificar-se a famosa expressão pessoana de que «o poeta é um fingidor».

Há, porém, uma vinculação ontológica do que, por ser arte, é, antes do mais, uma criação do artista, com a realidade, mesmo que pelo modo de construir-se essa obra se nos afigure «irreal». E é essa essencial indiciação realista da obra de arte que a torna apta a constituir-se numa espécie de nova realidade da «realidade» a que se sobrepõe. E nesse sobrepôr - -se-lhe é o próprio mundo que se revolve e, de algum modo, se reconstrói aos nossos olhos⁶⁰⁸, que assim vêm o seu horizonte de visibilidade alargar--se imprevistamente⁶⁰⁹. Daí que o mundo da arte seja para Vergílio um *mundo original*, porque é o mundo da «compreensão emotiva» onde a verdade da vida que somos se nos ilumina em todo o seu esplendor – aí, pois, a irrecusabilidade de nós. E aqui impõe-se uma referência à objecção vergiliana à pretensa universalidade kantiana da Beleza⁶¹⁰. Para o nosso autor, a adesão íntima à Beleza que

⁶⁰⁸ Vergílio Ferreira em *EI*,19 faz-se eco da «palavra de Valéry, segundo a qual, quando surge uma obra-prima, há uma revolução no mundo».

⁶⁰⁹ É como se essa obra-prima, na sua perspectivação renovada nos operasse às «cataratas» segundo expressão de Malraux de que Vergílio se socorre (cf. *EI*,19)

⁶¹⁰ Seja-nos permitido reproduzir aqui a oportuna nota que o próprio Vergílio Ferreira fez questão em incluir em *MO*,47, sabendo como são raras as notas nos seus textos : «Opostamente, porém, ao que muitas vezes parece afirmar-se, este conceito de universalidade para Kant julgo bem que é equívoco. Para o autor da *Crítica do Juízo*, tal universalidade é um *como se fosse*. Quando dizemos que uma obra de arte é válida, *subentendemos* que o é para todo o julgador. Mas se outrem, em face da mesma obra, afirmar que não é válida, tal juízo é igualmente tido como universal por *subentender* que os julgadores têm a mesma opinião. A universalidade aqui é uma profunda convicção. Para um De Sanctis, por exemplo, Zola era um génio da dimensão de um Dante... Para o próprio Kant, Frederico «o Grande» era preferível a Goethe e a Schiler (cf. I. Knox, *The Aesthetic theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*, p.176, n.50); e a cor era um elemento inferior na pintura, era apenas *agradabilidade*; e ainda, uma obra literária, para

em nós se exprime através da arte só pode dar-se a partir de uma totalidade emotiva. Mas essa emotividade que nos define define-nos no mundo em que os motivos de nos emocionarmos se nos geram – aqui e agora, neste mundo que nos coube. Que venham de fora, pois, esses motivos, que nem por isso poderá nunca deixar de ser a partir *de dentro* que eles nos motivem realmente. Kant quis garantir a transcendentalidade humana da Beleza, eximindo-a ao sobressalto epocal e ao relativismo temporal. Compreende-lhe Vergílio a intenção, mas dele discorda no que se refere ao plano em que a Beleza se nos constitui. Enquanto que Kant declara a universalidade da Beleza, à parte do condicionamento doutrinário que a formalize, Vergílio declara que, não sendo «pela imposição externa», no sentido único desde fora para dentro que a Beleza se nos imponha, que isso seria negar o primado vergiliano da subjectividade constituinte, «desde que uma doutrina impregne um artista e o seu espectador», torna-se *necessário* que ao próprio conceito subjectivo de beleza o ampare um «elemento doutrinário particular». Dito de um outro modo, não é a beleza que é universal, mas o que sim é universal é que em cada tempo haja um modo específico de ela se nos revelar. Não, pois, um belo transcendental, mas um belo que é já

evitar o envelhecimento dos vocábulos, devia escrever-se numa língua morta, ou seja, numa língua... superenvelhecida. (Kant, *Crítica do Juízo*, 6,7,8,14 e17.)».

À côr atribui Vergílio uma virtualidade significativa que já a palavra não tem, uma vez que se limita no seu dizer: «... porque, ao contrário duma cor que apenas *é*, a palavra *diz* e limita-se nesse dizer, por maior que seja a radiação do que ela diz». Assim : « No quadro está *tudo* por dizer, no poema disse-se já tudo» (EI₃,46). Interessante também as suas referências às «cores da infinitude – o verde e o azul» ou ao contraste entre a cor apolínea que «é fechada e convergente com a *polis* : o homem revê-se nela em suficiência e equilíbrio, em isolamento e quietude» e a cor fáustica que «é aberta e irradiante como a inquietação.» (EI₁, 38-39).

Sobre a pretensão kantiana de recorrer às línguas mortas como forma de subtrair uma obra de arte à erosão do tempo responde Vergílio : «Simplesmente, Kant esqueceu que ou o artista (em hipótese) domina de tal modo essa língua que lhe transfunde a sua emoção, e assim os vocábulos são por si valores emotivos sujeitos de *novo* a um envelhecimento, ou a não domina e então uma fracção enorme de si, da sua emoção, fica inutilizada e a sua obra mutilada (...). Por outras palavras : ou a língua é realmente morta e então o artista não consegue um ajustamento da sua vivência emotiva com os meios de a transmitir, ou domina tal língua e ela então não é morta mas viva.» (MO, 67-68).

uma angulação da Beleza, uma formalização operacional do que, de entre as infinitas possibilidades de sê-lo, como belo *de facto* se nos oferece (cf. *AT*,24). Não, pois, que a arte seja para Vergílio universal e intemporal. Não, que é dos «sinais do tempo» que nos coube viver que a nossa emoção se alimenta e aí nos instaura⁶¹¹. Mas que haja em nós esse obsessivo desejo de uma Beleza para todos e que tempo nenhum possa gastar dá que pensar e «deve ter uma razão de ser» (*AT*, 37). A arte é, de todos os modos, «a reveladora da verdade» (*IC*,329), porque, sendo o modo privilegiado de o homem se transcender, ou seja, de se elevar acima do que imediatamente o realiza num mundo objectivo, ela é, no determinado do seu modo, o modo de ao indeterminável do homem remeter. E nesse poder suscitativo da arte abre-se-nos a visão para a amplitude surpreendente do real. É como se este se desdobrasse em múltiplas pregas de sentido que uma certa distorção amplificadora da arte desvelasse (*αληθεια*)⁶¹². E a obra que a arte esconde só quando nos *sacode*, nos *comove*, ela nos *aparece* realmente (cf. *EI*₁,50). Porque não é pelo que *dela* nos digam que nos emocionamos mas pelo que ela nos diz, pois que, afinal, uma «ideia é o resíduo de uma emoção que se esqueceu» (*AT*,30).

O artista actualiza em si pela emoção artística de que é possuído a voz primordial das origens e, reinvestida de primordialidade, a sua obra assinala, quantas vezes na sua aparente inviabilidade, a essencialidade do humano. Pela obra de arte opera o artista como que uma

⁶¹¹ «Os estilos, as correntes estéticas, não são bem formas complementares de uma visão : são de algum modo formas únicas, irreduzíveis, como é irreduzível a pessoa que nos habita» (*EI*₁, 44). E aqui na redondeza do absoluto da adesão situada a uma obra de arte é onde Vergílio vê, em Kant, a universalidade do critério de gosto (cf. *MO*,40).

⁶¹² «Deste modo entendemos que a obra de arte (...) nos construa um mundo específico que sobrepomos ao mundo real e que *a esse mundo torna visível*» (*EI*₄, 19 – sub.nossos).

paradigmatização, uma universalização se se quiser, dos «sinais da vida», como se a dimensão ôntica, ou seja o domínio do estritamente privado e pessoal, se dissolvesse numa dimensão já ontológica - «o escuro e indeterminado que caracteriza a emoção». Como se o «peso» do meu dizer se *perdesse* numa expressão mais surpreendente e nova do real que assim se diz. É como se, a partir da vida, dela o artista se destacasse para, pela sua obra, uma vida nova se deixar ver – ele descola da vida para melhor a poder ver. E é, como vimos, nesta força indiciadora da plena virtualidade do humano que se integra, segundo Vergílio, a questão da realidade estética do «feio» e do «horível» (cf. *TF*, 158-159). A sua beleza gera-se-nos no que dentro de nós o aceita e reconhece e não em resultado de um qualquer esforço de adequação externa (Aristóteles ou Plutarco). E, falando de Aristóteles, refira-se, a propósito, a importância que o nosso autor atribui ao fenómeno da *catarse*⁶¹³, vendo nele não um modo de fuga, mas uma forma de apaziguamento e de plenitude que se obtém através de um certo prolongamento do que justamente se deseja superar. E falar de plenitude não é para Vergílio o mesmo que falar de «satisfação», que aquela dá-se --nos num estranho reconhecimento de que algo de universal, paradigmático e por isso *nosso* há que subsiste para além da episodicidade do que de real se sentiu. Na sobrevivência do que é em nós a parcela ínvia de um absoluto que nada destrói está, bem vistas as coisas, esse prazer catártico que mui justamente Aristóteles viu nos espectadores do espectáculo trágico. E então como hoje. Que não é outro esse estranho entusiasmo que de nós se apodera em presença de uma tragédia quando, tendo-nos investido dos dramas por que passaram os outros,

⁶¹³ O termo *καθαρσις* aplicou-o Aristóteles na *Política* num contexto de tematização da arte em que se refere ao poder catártico de certas formas de música. Na *Poética* (1449b) refere-se-lhe de novo ao definir a tragédia : «A tragédia é uma imitação da acção (...) que, por meio da comiseração e do temor, provoca a purificação de tais paixões.»

deles nos sentimos *livres*⁶¹⁴. É pois um *salto* vivencial o que a catarse aristotélica proporciona – um salto que não pretende negar o que de doloroso se vive, mas recuperá-lo e assumi-lo «no plano de uma certa necessidade, da evidência da nossa condição, do geral, e assim mesmo dir-se-ia de uma obscura resignação» (EI₁,24). Na sábia sentença popular «quem canta seus males espanta» encontra, por isso, Vergílio a instintiva expressão desta necessidade catártica de redimir em altura e exemplaridade o que, neste «vale de lágrimas», se nos dá em picos de sofrimento e desgraça. A obra de arte tem esse condão de nos envolver, a partir do que nela nos comove e faz eventualmente sofrer, num halo de plenitude. A catarse aristotélica define-se, sem dúvida, por essa transmutação plenificante que, mediante o sofrimento ou a com-paixão com o que de visível a obra de arte nos oferece, em nós se opera, elevando--nos a um plano do paradigma a partir do qual se recorta a verosimilhança do nosso destino até dele nos investirmos, na plena verdade de nós.

É, pois, num plano já universal que as dores episódicas eventualmente provocadas pela obra de arte se nos inscrevem, como se, como atrás dizíamos, o desígnio *pessoal* «perdesse peso» quando transposta a minha dor para o domínio da arte – essa dor aí não é já «bem minha mas do homem, e quanto menos ela é minha mais ela é válida» (EI₁, 28-29). É, pois, um movimento transcendentalizante que gradua e qualifica o teor artístico de uma obra: ela é arte na medida em que aponta para o que a transcende. E nesse movimento é o próprio homem, claro está, que se move. Melhor, ele é esse mesmo movimento. Daí que a arte seja

⁶¹⁴ «Já um dia pude afirmar que a raiz do prazer de um espectáculo trágico nos vem de nos investirmos dos riscos ou desastres de outrem e de nos sentirmos *livres* deles.» (EI₁, 25; 29-20; cf. também MO, 97, 241, 245.

para Vergílio, como por várias vezes anotámos, o correlato humano por excelência: ser artista é estar vivo e sê-lo no absoluto da sua liberdade .

A arte é, pois, ela própria, apelo de Transcendência, uma transcendência que Vergílio inclui, porém, no absoluto da imanência , uma vez que é a sua *aparição*, ou seja, «a revelação de uma transcendência na imanência» (P.568). A arte é meio de apontarmos à plenitude que desejamos e nos escapa. Mas grave é que a esse meio de plenitude o convertamos na própria plenitude, fazendo da arte um valor em si mesma. Ela que, pela sua natureza mediadora, apontava para valores acima dela, é agora, ironicamente, o único valor para que se aponta. E, segundo Vergílio, é tão violentador e trágico *inventar-se-lhe* uma Transcendência (Hegel ou Proudhon, «porque a transcendência não se inventa: *aparece*» - *EI*₁,182), como impor-se-lhe como ordem por que se ordene apenas e só o modo como os seus elementos (a linha, a cor, o som, a palavra) nela se ordenam (cf. *EI*₁, 182-183). Que a arte medieval, por exemplo e como já referimos, se viva em clima de unidade pessoal, de uma Totalidade que se não discute, apenas se vive, e aí temos não a violência de uma submissão, «mas a necessária evidência, como necessário é o ar que respiramos» (*EI*₁,181). Mas que se anexe a arte a um Totalitarismo, «essa ordem de cadáveres», e torna-se «ela própria um cadáver». Porque uma ordem assim imposta é uma ordem *postiça* e, sobretudo sinal de se ter esquecido a fonte de toda a ordem: sermo-nos na presença de nós a nós próprios.

Não, portanto, uma transcendência à força, mas a força da transcendência, que isso é o que a arte é. Inventar para a arte uma transcendência é conotá-la com um primarismo catártico (cf. *EI*₁,22) e fazer dela um puro

expediente de «fuga»⁶¹⁵. Promover a fuga do homem é promover-lhe a «alienação», a instalação festiva no avesso de si, bem nos subúrbios da sua essencialidade – e o homem é não o que *é* mas o que se faz. Daí que no assombro de se ver sendo homem a voz se lhe solte a Vergílio, que calar-se não lho permite a vida, mesmo sabendo que é inútil a palavra que profira (cf. *EI*₄,59). É com a própria vida que o artista contrai a responsabilidade de celebrá-la na vertigem do seu encantamento. Para o artista que pela sua arte responde à voz que da unidade de si se soltou tudo se realiza pela exclusiva razão de ser e nada há que de fora lhe possa ser razão de algo realizar. Porque «ser artista é ser vivo». E porque «uma razão de arte é uma razão de vida» (*EI*₁,90). Daí que mesmo que um valor de fora me venha, só a partir do instante em que eu o *seja*, esse valor se me fará razão para à obra de arte ordenar.

E eis como a estética vergiliana assume aquela já referida tonalidade *espiritualista* no sentido de que a motivação artística se não oferece nunca validamente a partir do que nos instala em superfície e em inconsciência do que em nós é ser homem, mas, pelo contrário, ela vem-nos sempre dessa unidade firme de sermo-nos na emoção da nossa verdade – sermos, enfim, na «profundeza» onde motivo nenhum de fora é razão que nos baste. A não ser que nisso nos sejamos o bastante.

4 – A questão de Deus

⁶¹⁵ «Assim (...) a verdadeira Arte não é uma «fuga». Fuga é a redução de um homem à sua parte transacionável da superfície – esse lado conveniente, disciplinado, onde a voz é só a voz de um ruído exterior de ladrilhos que se agrupam.» (*MO*, 63).

A arte instala-nos em «carne viva» no centro do excesso que nos constitui. Por ela exprime-se o homem no milagre de sê-lo em altura, isto é, de sê-lo sempre no incessante bordejar dos limites em que mais sê-lo não pode já. E nesse *para lá de tudo* é onde se julgou morar a Transcendência divina a que toda a arte dita religiosa se orientou e, nessa sua orientação, todos os seus motivos se justificavam e naturalmente se esclareciam – ali havia uma plenitude emotiva, uma totalidade no sentir, que só uma transcendência que fosse divina poderia justificar. O limite dos limites que é Deus esclarece na arte sacra o que na profana se nos insinua como algo de obscuro e impreciso: a sua dimensão metafísica. Daí a *naturalidade* com que a Transcendência divina naquela arte se assume e se vivencia. E nessa naturalidade, ela perturba e interpela a quem, desde fora, para ela olhe. Porque algo de estranho essa obra de arte religiosa lhe diz que não lhe é fácil explicar. Aquilo que ao profano alarma é absolutamente natural, como o próprio ar que se respira, para o artista religioso, porque o misterioso da sua arte explica-se-lhe logo *ab origine*, nos seus próprios motivos em que aquela se realiza. E que as maiores obras de arte sejam por norma justamente as de carácter religioso deve-se isso à sua prévia orientação para uma transcendência divina – e nada mais eficaz do que uma «ressonância divina» para amplificar «a ressonância da obra» (cf. *IC*,195).

E, assim, ao que na obra de arte religiosa se nos dava em certeza totalizante dá-se-nos agora, na arte profana, em interrogação inquieta sobre o que nela se esconde insinuando-se, isto é, sobre «o seu significado metafísico». Que à arte sacra se lhe supusesse naturalmente a voz da Transcendência a que ela essencialmente se ordenara, nada mais natural, mas como identificar essa voz que persiste na arte profana, esse aceno suspirativo para uma transcendência, quando uma tal transcendência deixou há muito de nos motivar? Como explicar que, não havendo

uma Transcendência que na arte sacra tudo explica, continue a ecoar em nós essa voz que Deus nenhum consegue explicar? Só uma explicação, segundo Vergílio: Deus, a que a totalidade emotiva dos artistas medievais se orientava e em pleno se referia era um adereço, uma hipóstase da necessidade humana de à sua inquietação interrogativa aplacar com uma resposta rotunda e definitiva. Deus era versão objectivada e por isso «idolátrica», era justificação enxertada «do que existia e nos perturbava aquém dele» (*Ib.*). A arte religiosa move-se, segundo Vergílio, no domínio da resposta que é em que a «religião» degrada o que ao homem acorda, naquele seu sobressalto original, em «pura interrogação», que é justamente o domínio do «sagrado» - aí, exactamente, a voz que a arte fala. Porque a arte «fala a voz divina do homem». Essa transcendência não é, pois, o que ao real transcenda, mas o que, de qualquer forma, nele esteja *realmente*. A transcendência vergiliana é só a visibilidade da carne. É «a revelação de uma transcendência, ou seja a sua *aparição*» (*P*,568). Daí que uma transcendência, de algum modo reificada e hipostasiada à própria condição humana, tenha uma dimensão meramente caricatural («é um boneco de pau» -*Ib*), porque o que na aparição de Deus se nos revela não é Deus, que vem já depois, mas a divindade, que é a dimensão natural do homem que, no ápice anunciativo da sua verdade interior, se *vê* ser assim instado por uma força demiúrgica que o esmaga. Porque «que Deus tenha morrido (...) é uma surpresa tão extraordinária, que poucos de nós se deram ainda conta disso» (*CF*,40). Tão habituados estávamos a que um Deus nos dispensasse da responsabilidade de criar, atidos que estávamos a que fosse Ele a fazê - -lo, que, agora que é o homem que a si mesmo se cria na vertigem de uma grandeza vazia e «estúpida»

(AB,118), nos revolvemos no embaraço que a divindade subitamente incarnada nos causa.

Desobjectivizada a divindade, sem o «pau» a que arrimar-se, nessa ínvia transferência do que em excesso nos constitui, Vergílio contrai a compreensão do conceito de divino ao halo misterioso da excedência constitutiva do homem, uma excedência que se incorpora na dimensão concreta de cada um a partir desse momento ontofânico da *aparição*, que é só a partir daí que o excesso que se é se torna o excesso que se *vê que se é*. E então a dimensão rasa de ser adquire uma densidade oculta, como se o que se é aludisse sempre ao milagre que é isso ser. E aqui a divindade que se nos dá sob a forma «do absoluto que nos vive e descobrimos na aparição de nós» (IC,101). Se Deus é a fórmula antropomórfica para um impossível o pormos ao alcance da nossa mão, a necessidade disso está simplesmente aí – em que só do impossível a nossa sede se sustenta, que é de nossa condição não saciá-la, mas inventar-lhe sempre um motivo novo de no-la suscitar (cf. NN,299). De resto, ao homem «o insolúvel é que o fascina» (IC,137). Contraído pois o conceito de divindade, até aqui traficado na reificação aquietante de um Deus, ele é-nos agora apenas o absoluto que nos vive sem que, vivendo-o, se viva seja para o quer que seja, porque o que somos somo-lo nisso só absolutamente – no vivermo-nos.

Há em Vergílio uma destilação da positividade conceptual de Deus até à sua *redução* ao seu verdadeiro momento fundante, aquele em que o ser fantasmático a que habituáramos um olhar viciado e obnubilado pelo que de acrescento lhe apuséramos, nos *aparece* na sua pura e fascinante revelação. E é nessa aparição de nós a nós próprios, nessa inauguração da ponderabilidade de ser homem em todo aquele excesso que é sê-lo, que esse *mais* fugidio que sempre se nos insinua para lá do que do horizonte se nos perfila no passado ou no futuro, é aí que o absoluto de nós se nos faz vida. É aí que o homem se vive

justamente como um «ser de horizontes». E aqui a própria divinização do homem vergiliano, porque é dele estar sempre para lá de si, que «um horizonte de horizontes [seria] um horizonte ainda» (IC,100) e existir aí é ser o absoluto de tudo poder ser, mesmo *sabendo* que o não será, que esse «muro» de nada se interporá no seu sem-sentido de a nada reduzir o que tanto sentido parecia ter. Mesmo assim, é divino o homem, não porque tenha roubado essa condição aos antigos deuses, mas porque existir nesse limite de um horizonte que, depois de todos os horizontes, se nos perfilasse ainda é ser deus, porque Deus que existisse teria que existir para lá já desse limite o que é absurdo, que só como horizonte o homem se pode a si mesmo pensar. E aí o absoluto de ser homem até ao limite em que sê-lo é ser ainda um absoluto de possibilidades. E a quem o homem *aparece* assim plenamente entregue à tarefa única de ser-se no excesso que o faz ser sem nada que, fora dele, o distraia desse radical dever de fidelidade onto-fenomenológica não são razões que a isso determinam, mas a razão, única e simples, da pura evidência de si⁶¹⁶. Ser o excesso que se vê ser na absoluta verdade de sê-lo, bem aquém do que a um tal excesso justificasse, que aí não seria já o próprio a sê-lo mas alguém por ele – e eis como toda a divindade se *reduz* à pura vivência da «positividade sem margens de sermos».

É, aliás, interessante verificar como, partindo do absoluto do primado da vivência, irmana Vergílio na mesma *razão* as razões para crer ou descrever – essa razão está na verdade da expressão do que se é. Não são razões que se tenham descoberto que à crença em Deus nos possam mover, que isso seria fazer depender da razão demonstrativa

⁶¹⁶ «E de súbito a visão. Há uma força dentro de nós ,deve ser a força divina, o homem traz Deus em si, mas há o ruído do mundo, há o lixo que se vai acumulando. A flôr da graça tenta sempre, mas o lixo é muito, a flôr morre antes de nascer.» (SS,150).

o que só da emoção de ser nos pode vir (e «no homem há uma extensão sem limites para lá dos limites da razão» - *IC*,111), como se não é descrente por para isso se terem descoberto também razões, mas antes, por se ser descrente é que razões para tal nos não faltam.

E aqui a realidade do verdadeiro ateu. Aqui, segundo Vergílio, a única razão para o ateísmo contemporâneo: «Deus morreu» e pronto. Não porque Lhe tenham decretado essa morte mas porque, apesar desse decreto, *eu vejo que morreu mesmo*.

Se, apesar da dificuldade em acreditar em Deus⁶¹⁷, há quem n' Ele acredite é porque isso lho determina a única «prova», a prova na unidade de si que é onde mora o princípio existencial e absoluto de toda a razoabilidade. Essa mesma a razão do ateu moderno ou do agnóstico cujo número, segundo Vergílio, não pára de aumentar, apesar do «sobressalto metafísico» e da «proliferação das seitas primárias» (*IC*,240). Não é que se tenham produzido mais provas do quão irracional seja acreditar em Deus, que também para não acreditar se serve a razão do que já razão não é. Todas as razões que, no plano da pura arenga explicativa, se possam aduzir manter-se-ão sempre à margem da verdadeira razão de já não se acreditar, como quando se não gosta já de uma mulher de quem tanto se gostou ou como quando uma anedota deixou de repente de nos fazer rir (cf. *EI*₃,293). Tudo está a mais para essa realidade ateuista (ou a agnóstica) dos nossos tempos explicar - «excepto a razão infantil e categórica do *porque sim*» (*IC*,240; *CF*, 40-41). É essa pura dimensão acontecimental que ao ateísmo contemporâneo o torna um caso sério. Porque a «morte de Deus» se não dá num plano exclusivamente decretacional, que se o fosse não teria o eco nietzschiano chegado tão longe, mas *acontece* na surpresa de o homem moderno nessa morte se reconhecer *vivo*

⁶¹⁷ «Crer em Deus não é mais fácil do que acreditar que Josué mandou parar o sol.» (*IC*, 240).

precisamente⁶¹⁸. E na vivência dessa *viveza*, ele vive-se na positividade absoluta de ser-se o excesso a que a divindade se confina, isto é, uma divindade que se define por não ter nada que o *de-fina*, a não ser essa pura necessidade de ser indefinidamente – o homem, esse «ser de horizontes».

A surpresa do homem vem não tanto da «morte» mas do facto de não haver morto, que ter morrido implica que alguém tenha existido. Ora, de Deus só o arremedo e a sombra que, por medo, o homem inventara e que tanto jeito lhe tem dado e a cuja falta, reconhece Vergílio, não está a ser nada fácil ao homem resignar-se⁶¹⁹. Mas essa aparição surpreendente de um «céu vazio» dá-se correlativamente com o surgimento contrapolar do «eu» que assim se revela em toda a sua determinatividade (cf. *EI*₂,199). E é a partir do absoluto determinativo desse «eu» que toda a divindade de ser homem se vive, sem que aí caiba a possibilidade sequer de uma existência divina, que, sendo *outra*, seria a pura contradição com o que é em absoluto, a pura realidade de ser-se. E isto «Porque ninguém pode ser em vez de nós – nem Deus» (*EP*, 101). E aqui a verdade de se ser ateu, que é sê-lo tão naturalmente que se não tem sequer a preocupação de o ser (cf. *EI*₂,108). Que alguém se empenhe em demonstrar que é disparate admitir a existência de Deus e sempre se lhe poderá opor que se disso estivesse absolutamente convicto se não daria a um esforço

⁶¹⁸ «A morte de Deus não se «demonstra»: apenas se constata, como todas as verdades fundamentais para a vida, que se constatam depois de nos terem *aparecido*» (*EI*₂, 197-198). E em *EP*,84: «Mas que tu me digas que Deus existe ou não existe, que este partido é a justiça ou o crime, que esta mulher é ou não a mais bela mulher do mundo – e todo eu estremecerei até às raízes da vida. Porque a verdade ou o erro disso é radical, indiscutível» (subl.nossos). Cf. ainda *EI*₃, 292-293 e *CF* 40-41. E em *EI*₃,250: «E que Teilhard não ironize com o ‘agnosticismo da moda’... Porque se a ‘moda’ pode recobrir o que é autêntico, só o que é autêntico pode recobrir-se de ‘moda’.»

⁶¹⁹ Esta perplexidade, esta resistência à aceitação da «morte de Deus» encontramos-la em várias passagens. Por exemplo em *CFi*,149: «(...) Que pena Deus ter morrido! Já o não podemos desafiar...»; e em *IC*,208: «Mas Deus levanta-se de novo à nossa obsessão, desde as cinzas em que se converteu» (*IC*,208).

que só faz é aumentar a própria dubitabilidade sobre aquilo que visa demonstrar⁶²⁰. Ser contra Deus é admitir-lhe a dignidade de ser, que só contra algo se pode ser contra⁶²¹. Daí que ser ateu é ater-se aos estritos limites da vida e nelas viver-se em assunção plena, porque «ninguém se encontra com a vida senão na aceitação» (*CFi*,167). E aí é «aguentar» até ao fim, que aí está toda a grandeza, porque a coragem está do lado da vida e não do lado do suicida. E não há, que se saiba, suicidas no «Existencialismo». O que levanta, desde logo, a questão de uma efectiva crença na vida e de uma esperança de que «frente à certeza de que *eu* morro», possa à morte integrar-se «numa Vida sem destino ou num universo fechado» em que o «eu» que sou perca o sentido de ser-se para num «sem-sentido» de um Todo se fundir. E aí a estranha alegria, a «alegria branca» de ser, mesmo dentro de uma certeza de que é sem sentido que se é (cf. *EI*₃,250). Mas é na vivência compacta da ocupação de nós que se não vislumbra nada mais com que nos ocupemos. E aí a pura indiferença vivencial em relação ao que viver nos não faz, por não se nos dar como razão vital, mas apenas como motivo de curiosidade que fica sempre à porta de nós, uma vez que só nos interessa aquilo em que somos nós a razão definitiva de isso nos interessar. E estar ocupado em absoluto no inundante excesso de nós não nos deixa espaço nem distância para nos interessarmos verdadeiramente por quem nos não pode render nunca nesse pesado «fardo de ser». É por isso que à sentença teilhardiana de que «nenhum ateu deixa de facto de ser

⁶²⁰ «Dizer que uma coisa não existe é pressupor a sua existência para depois precisamente a negar» (*JC*,131). Sem dúvida. E «É por isso que é suspeito para um ateu que se pergunte se Deus existe; como seria ofensivo perguntar-se a alguém se a mulher o atraiçoa (...)» (*EP*,266).

⁶²¹ É como se o rasto de Deus nos tivesse deixado, na perspectiva de Vergílio, esse vício mítico de que se não pode viver sem combater os mitos que a obsessão pela Transcendência gerara. Porque esse mesmo mito nos chama à ordem, uma vez que «a anti-religiosidade é uma forma de religiosidade e a maior anti-religiosidade é assim a simples a-religiosidade. Mas a simples a-religiosidade recusa o mito do combate porque a sua resposta é uma resposta de indiferença» (*IDM*,15).

crente», contrapõe Vergílio a de que «no fundo, nenhum crente, de facto, deixa de ser ateu...» (EI₃,250), como dando a entender que na conquista da crença se implica uma certa *desnaturalização* da verdade aparicional de sermos e de nisso nos ocuparmos. Poder-se-ia, quiçá, dizer que à despositivização conceptualista de Deus em que se empenha contrapõe o nosso autor, naquele seu típico registo de radicalização existencial, a egofânica positividade de ser, e, nessa positividade vivencial, é o próprio homem que é deus. Daí que seja ocioso, desinteressante, ocuparmo-nos com a demonstração da existência de Deus. Primeiro porque isso seria supor, como dantes, que a razão fosse «o modo de radical entendimento de tudo», quando ela apenas funciona à superfície de nós, deixando intacto tudo aquilo que em profundidade nos define realmente – e nós definimo-nos na *emoção* de sermo-nos. Segundo, porque, no caso vertente, demonstrar é admitir, ainda que implicitamente, que seja concebível a existência de Deus (cf. IC,218)⁶²², que é exactamente tudo o que o ateu, se o é, não concebe, por não caber isso no ser que é. E de nada vale pensar, que não é pensando que isso se nos resolve, já «que todo o pensar é póstumo ao que se é» (IC,219). E a razão, a única, que nos instala na não-existência de Deus é a de que não cabe tal hipótese no ser que somos. É-nos isso definitivamente assim e por isso é sério e autêntico que haja, segundo Vergílio, cada vez mais ateus.

4.1 – Algumas formulações de Deus

⁶²² «... a Ema dizia que já ninguém sensato tenta hoje «demonstrar» a existência de Deus. É um vício que ficou ainda dos tempos da ‘razão’» (AB,260).

Não que pretendamos qualquer inventário das variadas focagens de Deus ao longo da obra vergiliana, mas tão-só referir algumas explícitas alusões do autor a determinados modos de alguns filósofos, cuja influência nunca enjeitou, conceberem a sua aproximação ao conceito de Deus. E é amplo o leque dessas aproximações – desde o *Deus sive natura* em expressiva fórmula de um monismo ontológico em Espinosa, passando pelo Ser heideggeriano que é Deus mesmo só que de farda nova (cf. *EI*₂, 269), até ao Deus individual e pessoal de Kierkegaard e Gabriel Marcel.

Bem gostaria Vergílio que a «Substância Única» não fosse «essa ingénuo ficção» (*CFi*,217), para que a vida individual se não apagasse com a morte e, por isso, morte não fosse já, recuperando, antes, «uma unidade dentro da nossa unidade», que é de unidade que está «louca» a nossa alma⁶²³. Porque, como vimos, todo o problema da morte se cifra na destruição que implica da consciência individual. Que pudesse essa consciência *sobreviver* e amplificar-se nesse mergulho no magma monista de uma Realidade única em que «a minha realidade se [incluísse] e [tivesse] aí sentido o seu não-sentido como o de tudo o que existe» e aí estaria a possibilidade vergiliana de um Deus à medida do que é no homem esse incrível desejo de sê-lo, porque ao homem nada interessa um Deus que o é num ponto em que *o homem que sou já não há*⁶²⁴. Um Deus que o seja sem que

⁶²³ «Mas *sentir* os outros deveria ser *recuperar uma unidade dentro da nossa unidade*, plasmar uma individualidade a outra, sentir profundamente essa ingénuo ficção de uma Substância única, com que a Filosofia, sob tantas formas, não deixava de iludir e confortar – e só assim a morte não existisse ou só assim talvez se aprendesse a morrer (...)» (*CFi*, 217).

⁶²⁴ Vergílio Ferreira encontra em fórmula de Raul Brandão, esse «homem ‘inculto’ que chega mesmo às margens da filosofia hegeliana» no seu *Húmus* a condensação da questão de Deus: «um Deus-força [...] não me interessa. Um Deus que caminha para um fim que não atinjo é um Deus absurdo». Para logo rematar o próprio Vergílio: «Toda a questão de Deus portanto começa e acaba nesta pequenina questão do sim ou não perder-se a consciência de nós próprios, ou seja, de ser ou não mortal(...)» (*EI*₂,204). Sobre a importância decisiva da consciência humana para a questão da existência ou não - existência de Deus – que seria pensar Deus na era estúpida dos dinossauros? – vejam-se os textos exemplares em *E*,82 e 101.

eu nisso O confirme não é Deus que me baste – diria certamente Vergílio. Mas acontece que «Deus desapareceu para sempre» e tudo não passa de «subterfúgios para o reinventar», como o foi certamente a manobra de Espinosa de apelar Deus do seu clássico pedestal de inacessibilidade e impor-lhe «a morada igualitária da terra». E com esta façanha da imanentização de Deus inaugurou o filósofo holandês de origem portuguesa toda uma história de esforços visando um Deus que fosse humanamente funcional. Assim, aproveitando o arrojo espinosiano, integrou-lhe Hegel a «substância única» ou «Absoluto» de uma consciência humana e, deste modo, a Deus que tão distante de nós colocáramos o comprometeu *essencialmente* com uma dialéctica realizativa do Espírito em que tudo se inclui, passando-se de um Deus que, pairante, esperava pelo homem no fim da História a um Deus ontologicamente imerso nela ao ponto de com ela se confundir ou, melhor, ser essa mesma história humana⁶²⁵. Estes esforços o que visam é, sem dúvida, não tanto Deus mas um Deus em que o homem se não dissolva e apague. A uni-los pois a «atenção que lhes merece o próprio homem» (*El*₂,38). E aqui dois extremos se perfilam : de um lado, aqueles para quem o homem está «irredutivelmente fechado nos seus limites humanos» (*Ib.*), do outro, aqueles para quem o homem se integra numa dimensão transcendente. Naquele extremo, destacam-se, com nitidez, ou Sartre, este mais que todos, para quem Deus está morto e esse facto é nele «reabsorvido num questionar prático, imediato, frígido, racional», como se de um médico legista se tratasse, sem qualquer emoção a incomodar-lhe o trabalho fúnebre, ou Heidegger em que a tarefa exequial se não faz sem uma nítida «inquietação sombria» a perturbá-lo. Neste outro,

⁶²⁵ Cf. Orlando Vitorino, *Filosofia Ciência e Religião*, Arcádia, Lisboa, s/d, p.141.

temos Kierkegaard para quem Deus está vivo e a sua relação «com esse Outro-Absoluto» se caracteriza «pela tensão e angústia» e em que o «desespero» desempenha papel importante no movimento superativo para Deus ou Gabriel Marcel em quem essa relação se dá já numa atmosfera de «uma certa pacificação e confiança cristãs» (EI₂,39). Já a posição de K. Jaspers é mais ambígua, pois que, não se declarando nunca como crente, muitas vezes se insinua com clareza em alguns dos seus escritos o perfil de «um verdadeiro Deus pessoal». Nele o que prevalece, contudo, segundo Vergílio, é «o anúncio de uma transcendência que se não afirma como um existente real mas sim apenas como um pólo-limite», em função do qual todo o questionar humano se mobiliza – e aí o chão misterioso da região vergiliana do «sagrado», a zona do espanto interrogativo, aquém mesmo de palavra que o diga.

Vergílio, que não admirava particularmente o profissionalismo cartesiano de Sartre (cf. EI₂,40), aproxima justamente Jaspers de Heidegger a quem considera «os menos radicais do seu respectivo grupo» e, nessa aproximação, é, cremos bem, ele próprio que invariavelmente deles se aproxima também. Considera Vergílio que o Ser heideggeriano tem muito de análogo com a transcendência polar de Jaspers, porque em ambos é a mesma essa dimensão de uma misteriosa fontalidade do humano e cuja cintilância se começava a fazer sentir num dos seus autores preferidos, Merleau-Ponty, que em *Le Visible et l'Invisible*, obra que a morte prematura não deixou acabar, esboçava já uma nova ontologia que apontava justamente para o ser, expurgado da caricatural contaminação conceptualista⁶²⁶.

⁶²⁶ Isabel Carmelo Rosa Renaud na sua tese intitulada *Communication et Expression Chez Merleau-Ponty*, UNL, Lisboa, 1985, p.12, afirma : «Creusement du sensible dans la transcendance, la chair nous fait passer d'une méditation sur la réversibilité à la mise en relief de la différence ontologique. A la fois proche et différent de Heidegger toutefois, Merleau-Ponty ne voudra pas dire que l'Être est identité et différence, mais manifestation et différence, manifestation différenciée et source de différenciation.» (subl.nossos). Dada a importância de M.Ponty no pensamento vergiliano atentemos no que sobre a evolução da filosofia do filósofo francês nos diz José António Merino, *Humanismo existencial en*

Em Sartre, nada há que penhore ou avalize a realizabilidade humana a não ser o valor mesmo de escolher *de facto* realizar-se. Porque admitir uma razão de realizar-se equivaleria a admitir o inadmissível, ou seja, uma moral preestabelecida e a sua correlativa fonte transcendente. Ora, o primeiro postulado da ética sartriana (que o não chegou a ser, em rigor) concretiza-se precisamente na expressa impossibilidade de que possa sequer existir Deus e, obviamente, uma natureza humana que d'Ele nos viesse. Em vez de Deus que do alto se nos impusesse, a pura horizontalidade de um homem que, no puro exercício da sua liberdade, em absoluto se justifica, sem que, de fora, qualquer qualificabilidade se possa inventar para esse seu absoluto *fazer-se*⁶²⁷.

Em suma, se para Sartre é a simples possibilidade da existência de Deus que não cabe na sua noção de um absoluto humano que se define na radicalidade da sua escolha, já para Heidegger e mesmo para Jaspers, embora Deus esteja morto, é-lhes insuportável a sua falta, já que deixar assim o destino do homem entregue ao absoluto desamparo os leva à concepção de uma transcendência *renovada* e mitigada. Em Heidegger a finitização do ser, que ao tempo e à história se reduz, impede o conhecimento racional de Deus enquanto *Esse subsistens*, dado não haver

Merleau-Ponty, Editorial Cisneros, Madrid, 1980, pp. 228-240. Concretamente, p.233: « Existe *entrelazamiento, solidaridad y quiasma* entre mi ser carnal y el ser bruto o salvaje». E mais adiante, p.237 : «En el primer M.Ponty se destaca el círculo, que forma sistema, yo-mundo-otros; el hombre es el ser vinculante en ese esquema y el centro primordial de referencia y de inquietud (...) En el segundo o posterior M.Ponty no es que se niegue el sistema yo-mundo-otros, sino que va descubriendo nuevas perspectivas y el trasfondo de un *invisible* que sostiene y apoya lo *visible* y la superficie (...) Que nuestro autor iba cambiando y evolucionando en su pensamiento y en su actitud existencial es claro, y un tema tan antropológico como el religioso lo demuestra.»

⁶²⁷ «(...) que se não esqueça nunca o dado fundamental de toda a filosofia sartriana e é que toda a vida mental se opera na consciência e que a consciência se afirma pelo recuo ou distanciação perante aquilo a que es refere, ou seja, que ser-se consciente é ser-se livre» (*EL*₄, 62).

ser sem o ente nem ente sem ser, mas, porque ser se nos dá sempre na diferença, «ele postula a identidade, a identidade do ser que não é ente, mas a fonte de que os entes participam»⁶²⁸. E aí o Ser que, na sua vastidão, Vergílio considera um Deus, só que com uma outra farda. Já Jaspers, naquela sua preocupação central em toda a filosofia, em conciliar o uno com o múltiplo, julga ter encontrado a unificação suprema no Englobante absoluto, mas sem que aí caiba o Deus criador e providencial que pelo mundo se interessasse porque precisamente aquela Transcendência tudo transcende⁶²⁹. E aqui é, no fundo, a impraticabilidade experiencial de Deus que, de tão longínquo, se não dá por Ele. Bem ao contrário do «Deus individual personificado» em Kierkegaard e Marcel, ainda que com diferentes sensibilidades, a luterana e a católica respectivamente. E, por fim, uma referência a Berkeley a quem, aliás, Vergílio dá bastante importância e a quem confirma na sua pertinente pretensão de negar a validade filosófica do ceticismo (cf. *EI*₁, 230 e 233). Se *esse est percipi*, não admira que Berkeley tenha tido que postular um Deus que, na sua onnipresença e onisciência, garantisse a existência das coisas enquanto ideia que delas se tem e só enquanto ideia *no* espírito humano se pode dizer que existem. Fora do espírito nada existe realmente. E a mente divina é onde tudo existe *em acto*, cabendo à mente humana a *actualização* no tempo do que a limitação do seu espírito lhe vai permitindo conhecer. Deus seria, pois, o «suporte», o avalista do desígnio aproximativo do conhecer humano,⁶³⁰ já que a própria Natureza seria como que uma «língua figurada» por que fala Deus aos espíritos, sendo neles a razão e o modo de conhecer. Em Berkeley, pois, a nítida intenção de

⁶²⁸ Celestino Pires, «Heidegger», *Logos, Enciclopedia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, 2º vol. p.1059.

⁶²⁹ Cf. Júlio Fragata, «Jaspers, (Karl)», *op.cit.*, 3º vol, p.35.

⁶³⁰ «O espírito humano não alcança tudo; mas para o que ele não alcança, lá está o *suporte da mente divina*» (*EI*₁,234 – subl.nossos).

encontrar uma explicação *teísta* para o conhecimento humano.

Mas, e aqui o aproveitamento que de Berkeley faz o nosso autor, «morto Deus» e «readmitida a existência independente das coisas reais», fica-nos a questão de conceber que algo possa existir sem o correlato de uma mente que isso conceba. E aí o impensável. Que o mundo existiu antes de nós e continuará existindo depois de nós, sabemos-lo todos. Mas afirmá-lo só é possível porque *estamos vivos*. Depois que *eu morra* que interesse tem que haja algo, se esse algo já não é nada para quem teria o interesse de que o fosse? E assim se recupera, segundo Vergílio que, neste ponto, se junta a Kant, uma dupla verdade: que «só existe um ‘objecto’ em função de um ‘eu’, como só existe um ‘eu’ em função de um ‘objecto’» (*EI₁*, 235)⁶³¹. E é neste *agora* que tudo o que sou e posso ser se me dá na única divindade de sê-lo. É na realização desse absoluto que o *agora* me garante que me posso viver na autenticidade de mim, em vez daquele clima corrosivo de inautenticidade em que vive (?) quem se supõe vivo quando já está morto ou quem se suponha morto enquanto está vivo, jogando-se no absoluto de um escuro que necessariamente sobrevirá (cf. *EI₁*, 236). E eis como na absolutização da realidade pessoal encontra Vergílio quer a eternização da vida, quer a vitalização da morte.

5 – Vergílio Ferreira e o Cristianismo

⁶³¹ « ‘Sujeito’ e ‘objecto’ são pois duas entidades lógica e cronologicamente coetâneas. E falar de um ‘objecto’ em função de um ‘eu’ não é falar em termos de ‘egoísmo’ ou ‘egocentrismo’, já que o ‘altruísmo’ seria ainda um modo de se afirmar uma subjectividade ou um ... ‘egoísmo’.» (*EI₁*, 235).

Não ignora o nosso autor o peso da miraculosa influência de Jesus Cristo na história da humanidade. Não crê, porém, que isso se deva tanto ao conteúdo histórico da própria pessoa de Jesus e da sua mensagem como à miraculosa razão de ter sido necessário ao homem mantê-lo vivo desde há dois mil anos. E que tudo não passe de uma fábula não diminui o espanto pelo milagre que é ter tal fábula sobrevivido até hoje em todo o seu fascínio e mistério⁶³². O que intriga e surpreende, segundo Vergílio, não é que tenha existido Jesus Cristo, mas que exista *ainda* o que d'Ele fez a Igreja. Porque a mensagem cristã, na sua pureza original, corresponde à necessidade vital de o homem se libertar e ao seu desígnio *democrático* de justiça e amor: «Em verdade te digo que a hora de justiça soou» (NN,39)⁶³³. E aí a genuína força da mensagem de Cristo enquanto vivência paradigmática do desejo redentor de todo o ser humano. E nessa sublevação contra a canga que ao homem mantinha de cerviz dobrada, todo o estremecimento augural de novos caminhos de liberdade. Mas a esta radicalidade «heterodoxa» de Cristo haveria de seguir-se mais tarde o radicalismo do «Grande Inquisidor» (cf. EI₃,130). À natural vivência da alegria libertadora haveria de sobrepor-se o autoritarismo dos que a Cristo reinventaram «em crueldade e soberania» (CF,44). À pura vivência haveria de sufocá-la a rígida institucionalidade de uma Igreja que a si própria se arrogara o exclusivo da verdade e o domínio sobre as vontades. E ao mandamento do amor e da tolerância haveria de substituir o infalível

⁶³² «É-me perfeitamente indiferente que Cristo *nunca tivesse existido!* (...) Os Evangelistas não nos dão um retrato de Cristo, porque a sua verdade não está na sua existência. Que importava que Cristo nunca tivesse 'existido'? Que importava que fosse uma fábula ou que sejam fábulas os seus milagres? O milagre é que essa fábula exista. E é só o que importa.» (AB, 191).

⁶³³ «Em verdade te digo que a hora da justiça soou. Que é um rico mais do que um pobre. Tem uma boca igual à dele e olhos iguais e tripas iguais. Mas tem mais lábia e mais ronha e foi isso que nos tramou. Porque eu sou um pobre entre os pobres, mas vim para trazer a verdade, eu vo-la dou. Bem sei que hei-de ser cuspidado e humilhado e amarrado ao madeiro. Mas a verdade está comigo e a verdade não morre. Eu sou a salvação e a vida.» (NN,39).

argumento de autoridade: «(...) Cristo e a igreja e os dogmas e o Evangelho, entremeados à porrada (...)» (SS, 133)⁶³⁴. E é visível a repulsa que a Vergílio lhe causa o enquistamento da estrutura eclesial, naquela sua obsessão por substituir-se ao Cristo cuja única força aí estava, no absoluto desamparo da Cruz – e não no chicote, no porrete ou na fogueira. É insistente em Vergílio esta denúncia da usurpação da mensagem cristã por uma estrutura que cimentou no dogma a indiscutibilidade da sua soberania: «o cristianismo devia voltar à pureza primitiva» (SS,132)⁶³⁵. É, de resto, ao Cristianismo que Vergílio aponta, num registo de rigorosa correlatividade, o «maior crime» e a «maior virtude». A esta, como foi inegavelmente «a descoberta do ‘eu’», correspondeu, para equilibrar o saldo, aquele e que foi nem mais nem menos que «a negação da natureza» (cf. CC₁,45). Mas é notório o apreço que Vergílio tem pelo contributo inestimável que o Cristianismo deu à consolidação da realidade individual não apenas no plano conceptual como sobretudo no plano da vivência. Ele é, convenhamos, bem mais insistente em louvar-lhe a «virtude» do que em condenar-lhe o «crime»⁶³⁶, apesar de ao cristianismo o considerar «moribundo» (EI₃, 102) e à Igreja Católica cujo conceito se não pode dissociar da sua experiência traumática no Seminário do Fundão a considerar ele «insensata e reaccionária», nomeadamente no que se refere às questões relacionadas com a sexualidade.

⁶³⁴ Esta crítica da degradação institucional da mensagem cristã é, como se sabe, a ideia-força de *Manhã Submersa* e em que o espaço do Seminário se perfila como a medonha caricatura de uma vivência jubilosa da mensagem cristã. E no cap. XVIII de *Signo Sinal* aquela patética dicotomia entre o conservadorismo dogmático do velho padre Moita e o pendor «democrático» do «padre novo», o padre Silvino, que às ameaças físicas daquele contrapõe serenamente : « Cristo teve o seu triunfo e depois sofreu a paixão, o sinal de Cristo é a sua Cruz, é a sua verdade final, a igreja ao centro, não. Cristo é pelo povo, o Evangelho é a doutrina dos pobres.» (SS, 132 – subl.nossos).

⁶³⁵ Cf. AB, 191, NN,39, CF,44; EI₅,132.

⁶³⁶ Cf. IDM,30; EI₂,91; EI₃,235 e CC₁,45.

Toda a religião, segundo Vergílio, é apenas um «pretexto», talvez um «método», porque todas elas não são mais que um certo «modo de falarem da vida, do limite que se procura» (AB,196). Daí a despositivização doutrinária que do Cristianismo faz, para o integrar num plano mais vasto da própria realização divina do homem que se alimenta do sonho que o transcende. Daí a processualização humanizante da própria sensualidade que pode ser também um método de realização do absoluto da divindade do próprio corpo⁶³⁷. É neste sentido de uma divinização da própria subjectividade que se deverão entender as referências de Vergílio às experiências místicas, sobretudo de Santa Teresa de Ávila cujo *grito* atribui Vergílio não a Deus a que ela tivesse chegado, mas ao puro *excesso* imaginativo de, na pura vanidade desse sonho, a sua própria divindade realizar⁶³⁸. A essa sensualidade, e, lembremo-lo, é por ela que o homem se distingue do animal, vê-a Vergílio intimamente ligada ao fenómeno místico, colocando o acento não do lado do Todo inundante que enlouquece e inebria, mas do lado da abertura afectiva do sujeito que se *excede* na procura mesma de exceder-se, a ponto de ver na «união» mística não certamente união, que, para que a houvesse, teria que haver, que não há, um Ser a que unir-se, mas *apenas* a unificação totalizante da pessoa inteira que se é e em que o transbordo emotivo e sensual se unifica no acto

⁶³⁷ Como o atestam as seguintes passagens de AB,196 : «Toda a religião é um método e a sensualidade pode sê-lo também. Porque (...) tinha havido cátaros e budistas que faziam da sensualidade uma via de purificação. Há uma legenda de uma santa, a Santa Eponina (...). A mim comove-me até às lágrimas. Por misericórdia, por caridade, como outros dão esmolas de dinheiro, ela dava o seu corpo a mendigos, a leprosos, a vadios. Era a sua maneira de atingir o Limite.»

⁶³⁸ « A certa altura, o êxtase arrebatava-a, todo o corpo se lhe destrói num espasmo e ela atira um grito medonho. É ela quem o diz : *um grito*. Com esse grito ela atinge Deus. Sómente ela ignora que Deus estava só no grito» (AB,160). E em IC, 194 : «... perdeu-se o nome para aquilo a que nos unimos». E em CC₁,92 : «Talvez porque a imaginação – que é especificamente masculina e devia ser desse género – dê a representação suficiente à realidade, que não é. Santa Teresa, que era macho, chegava ao orgasmo através da união ‘mística’. O Cristo que viesse cobrir-lhe a imaginação talvez não cobrisse já nada.»

Em EI₃,236 refere-se também Vergílio ao pouco entusiasmo que alegadamente teria Teilhard de Chardin pelo misticismo de Eckhard ou de S.João da Cruz por considerar que se trata de uma experiência individual, servindo um puro ideal de «evasão».

da pura excedência. De passo, anotemos o conceito vergiliano de santidade e inversamente o fraco conceito em que tem os santos que a Igreja declarou⁶³⁹. Porque a estes moldou-os uma moral imposta por uma religião e em que a voz institucional falou mais alto do que a voz do seu interior. Eles pautaram a sua vida por uma lei de Deus, isto é, por uma moral dentro dos limites de uma religião. Não assim Antero a quem Eça chamou «santo». Mas é, segundo Vergílio, uma «santidade», esta, que se entende melhor porque retrata a perfeição com que alguém se conduziu segundo uma determinada moral puramente laica, sem qualquer enquadramento institucional ou religioso. A fonte, pois, da santidade não está na lei que se nos impõe mas na autenticidade vivencial, na assunção do que se faz. O exemplo aportado por Vergílio, o de Genet, é sintomático. Tendo ele assumido a integração consciente e voluntária em todos os seus defeitos e crimes, assim considerados pela moral oficial, ele como que estabelece *a contrario* uma moral, que o é *apenas* pelo facto de ele se ter assumido consequentemente adentro de uma nova lei que a si mesmo se impôs – e aí, nesse momento instituinte, toda a moral a que alguém deve ater-se⁶⁴⁰. Ser santo no sistema vergiliano corresponde, pois, ao cumprimento do dever de fidelidade ao que como bem se nos oferece na instância fundante de *toda* a ordenabilidade, o nosso «equilíbrio interior». E, a confirmar a regra do pouco entusiasmo de Vergílio pelos santos gerados no terreno codificado da religião, duas

⁶³⁹ Assim em *IC*,14 : «Como os Santos do Cristianismo, irmãos proletários da proletária condição humana, familiares vizinhos do outro lado da rua a quem vamos pedir lume para o nosso que se apagou...» E, por exemplo, em *PS*,52, a propósito de S. Filipe Nery : «É um santo engraçado – porque é que é especialista em vocações para padre?».

⁶⁴⁰ E assim é como define Vergílio Ferreira a Santidade : «A Santidade é assim ainda uma sublimação de nós, adentro agora de uma nova lei que nos imponhamos. Que Deus decida, e só ele, dessa moral do avesso, quedando-nos nós apenas no reconhecimento do acto em si, sem tentarmos decifrar-lhe a significação. Porque nós só podemos rever-nos na santidade que responda ao que se nos evidencia como bem.» (*EL*,166).

excepções: Agostinho e Francisco. O bispo genial de Hipona e o profeta de Assis. A qualquer um deles a admiração do nosso autor não se deve ao conteúdo propriamente religioso da sua santidade mas ao que, para além dele, se nos impõe no plano da pura exigência humana. Em Agostinho enaltece-lhe o facto de ter sido o grande instaurador «do pensar atravessado de emoção» e nesse sentido vê nele, de algum modo, um seu incontornável antepassado, já que o próprio Vergílio se situa claramente nessa linhagem de «filósofos do sentir» (P.468). E a ele se refere ainda com o tom reverente de quem lhe não ignora o génio aquando da abordagem da inconsistência vivencial do tempo (cf. P.543).

A Francisco admira-lhe o seu radical despojamento, aquele «seu aparente desleixo com as coisas do mundo», aquela sua «loucura» com que, profeticamente, se instala no amanhã. E aí toda a lucidez do santo de Assis. Para Vergílio, ele é, naquele seu «jogo de antecipação», um real inspirador de Lutero ou de Kierkegaard. Não é o que de Francisco mais visivelmente ficou, o ser ele um taumaturgo, mas o verdadeiro «milagre que foi a sua vida e o seu exemplo» (EI₄,169). A ânsia de absoluto que o tomou levou-o a alhear-se do sucedâneo caricatural do consumo que mais não faz que acentuar justamente o vazio que de todo não pode preencher. Por isso vê nele Vergílio o patrono da própria fome metafísica que se vem reacendendo. E na radicalidade da resposta franciscana encontra Vergílio sintomaticamente a verdadeira razão para a sua incontida admiração, a ponto de o considerar o «santo dos santos», numa fórmula indicativa do quanto de radicalmente humano informou a sua santidade religiosamente qualificada, numa espécie de realização paradigmática do desígnio sublimante do que de *importante* há na seca verdade de nós⁶⁴¹.

⁶⁴¹ «Santo algum poderia dar-nos o exemplo e a resposta para a nossa inquietação como o bom Francisco – a começar pelos ecologistas, que o deviam eleger para seu patrono...Eis porque nós o julgamos como o santo dos santos.» (EI₄,169).

5.1 – Vergílio Ferreira e o cristianismo teilhardiano

É inegável a admiração que o nosso autor nutre pelo grande jesuíta, cuja concepção de Deus tantos engulhos dogmáticos suscitou. Ambos, aliás, coincidem em que o homem vive, no plano religioso, uma «crise de puberdade», reconduzido que foi ao genuíno confronto consigo próprio. Diferem, porém, não apenas no diagnóstico («ateísmo» para Vergílio, «teísmo insatisfeito para Teilhard), como no percurso pessoal - «Teilhard inflecte para a Religião e nós para o lado oposto» (EI₃,251).

Não é nosso objetivo, excessivo para esta abordagem fotográfica do pensamento vergiliano, espremer do sistema de T.Chardin todas as notas que pela sua originalidade e sobretudo pelo que têm de imanentização da própria realidade divina são claramente susceptíveis de interessar a quem se não entenda com uma Trancendência divina, filigranada por uma teologia demasiado disjuntiva entre um Deus *in excelsis* e o homem degredado neste «lacrymarum valle». Limitar-nos-emos a algumas apenas. Poder-se-ia, com efeito, confinar o extraordinário esforço teilhardiano àquilo que considerou ser a necessidade do seu tempo de compatibilizar a Trancendência de Deus com a participação das criaturas na própria essencialidade divina e incluí-las num proceso sublimante de realização divina. Daí que, para Teilhard, a unidade do universo esteja fundada na sua própria essência divina, resultando a visível variedade ôntica das manifestações múltiplas e multiformes dessa essência divina. É, dir-se-ia, a harmonização entre a

dimensão *noumenal* do universo e as suas expressões *fenoménicas* que o tornam uno na sua diversidade e fazem de Deus simultaneamente transcendente e imanente – Ele é toda a realidade mas a realidade toda não é Deus. Uma presença que se realiza na Energia expressiva de tudo o que, assim possuído, se orienta necessariamente para a fonte de toda a energia. E Cristo que, pela sua encarnação, actualizou a Presença cósmica de Deus e que se constituiu em ponto *alfa* da humanidade, há-de um dia em Si unificar todo o Universo – o ponto *ómega*. E aqui a nota que no essencial define a postura filosófica de Teilhard, segundo o próprio Vergílio: «Deus é um Deus cósmico e, incarnado, confere uma necessidade e sublimação a todo o Universo criado» (*EI*₃,240). E aqui uma outra implicação se desprende deste desígnio central – a de que à Totalização ontológica corresponda uma Religião que totalize todas as expressões particulares da aproximação a Deus. Segundo T. Chardin, está para vir a Religião que até agora não passou de «confissões» ou «crenças» (*EI*₃,240). Todo a evoluir – Deus na unificação do que O expressa diversamente e o modo como se vive esse mesmo processo unificador e totalizador, que há-de caminhar para uma síntese. Porque a «Evolução é fenómeno global que abrange o universo e quanto nele se inclui» (*EI*₃,241). E nesta marcha evolutiva para a actualização do divino que nas coisas há, o mal e o erro, o sofrimento e a própria morte têm apenas o negligenciável papel de pura instrumentalidade nesse proceso da plenificação totalizante. O que adquire efectiva relevância dialéctica é a Moral que, situando-se no plano da essencialidade do humano, se torna imperativo sério aquém de qualquer particularismo confessional⁶⁴². Por outro lado, vê Teilhard no amor a força unificadora por excelência, ao

⁶⁴² Eis o que significativamente escreve Vergílio a este propósito : «Decerto a ‘positividade’ de uma moral existia já para o homem; mas Teilhard, abrindo-lhe a vastidão do Universo e situando o homem na flecha do seu evoluir, obrigou-o a ter isso em conta, a responder por uma massa enorme de acções que o mesmo homem ignorava ser do seu dever praticar. A Energia é assim uma lei que se estende do Cosmos às consciências (...)» (*EI*₃,244).

ponto de no amor dual entre o homem e a mulher ele ver apenas «o indicativo elementar do amor universal» (EI₃,245). Porque esse amor se não dá na relação intermonádica, mas dá --se porque na célula humana está já o *homem e a mulher*, devendo, por isso, entender-se como um valor assente na sua radical complementaridade e não no valor de cada um deles separadamente. E aqui uma nota mais, realmente interessante, em Teilhard: “O primeiro elemento humano portanto não é a mónada – é a díada» (Ib.)⁶⁴³. A que uma outra, não menos importante, se junta: a desvalorização da realidade individual, já que é em função de um Todo que tudo se processa. E aqui tudo adquire um insuspeitado sentido, desde a resignação pelo que de episódico e circunstancial nos atinja até à desvivenciação do drama da morte pessoal – tudo se explica naquele desígnio unificante. Daí que, segundo Vergílio, Teilhard não nutra grande admiração pelo misticismo de um Eckhard ou de S.João da Cruz, porque se erguem «depressa da totalidade que os envolve, da terra que os alimenta, e põem em causa praticamente apenas uma relação individual, um ideal de ‘evasão’» (EI₃,236). Importa anotar, de passo, porventura a maior perplexidade que a doutrina teilhardiana suscita no espírito de Vergílio Ferreira, claramente obsecado pelo destino de dissolução nadificante da individualidade. Este, decerto, o problema central de toda

⁶⁴³ Esta espiritualização da matéria que Teilhard de Chardin tão seriamente tematiza («a santa matéria») tem tido muitos ecos, como se sabe. A título de exemplo permita-se-nos a referência a um livro de Emanuel Sáskya, *Espiritualismo – Deus, o Universo e o Homem*, vol.1, Editorial Estampa, Lisboa, 1995, p.140 em que é notória a semelhança de pontos de vista : « O grande ciclo de evolução de cada um de nós é o percurso de aprendizagem energética efectuado pela mónada que cada um de nós é. A mónada, sendo a nossa essência, constitui aquilo que mais recentemente se vem designando por o nosso *Eu sou*. É a presença de Deus em nós, ou antes, é a presença de Deus que nós somos.

Uma vez que os átomos monádicos são formados por dois átomos divinos interligados, concluiu-se que Deus cria as mónadas humanas como se fossem pares de si mesmo : Deus está inteiramente manifesto em cada átomo divino, tal como, numa holografia, em qualquer parte está presente o todo.».

a inquietação vergiliana. O ponto que mais dúvidas suscita no espírito do nosso autor é aquele em que Teilhard potencia a diversidade na unidade. Para Teilhard «o ponto máximo de convergência, de unificação, corresponde a um máximo de diversidade: ‘a união diferencia’» (EI₃,237). E aqui todo o drama de Vergílio, que, na absolutização constituinte do «eu», inviabilizou qualquer solução transcendente em que a particularidade ôntica do indivíduo se pudesse fortalecer e revigorar no seio de uma unidade que, por sua vez, na própria diversidade se revelasse. Em Teilhard há uma desvalorização das coisas do âmbito individual, mas uma nobilitação ontológica da «pessoa» humana, dado que a sua repristinação fontal pela acção mediadora de Cristo a coloca na calha evolutiva para a totalidade e, por esse aprofundamento, essa pessoa que somos poderá «imersar no seio divino». E aqui a objecção vergiliana de que o Todo sorverá a personalidade e que, no recentramento da «Humanidade», é a própria marginalização do teor pessoal que se dá, ao mesmo tempo que “a personalidade ou personalização, aglomerada no Centro dos centros, se abeira irresistivelmente da impessoalidade» (EI₃,243).

Vergílio Ferreira insiste em considerar o padre jesuíta «cristão e panteísta». Sem dúvida que tem razão, partindo ele como parte do equívoco tradicional de misturar e confundir o *númeno* com o *fenómeno*. Ora nem esta distinção a clarificou conseqüentemente o próprio Teilhard de Chardin, nem a tal distinção esteve alguma vez sensível Vergílio Ferreira para quem toda a realidade *se nos dá* num domínio estritamente fenomenológico. E aqui o metódico desencontro com o desígnio crístico de Chardin, apesar do muito que no seu sistema o interessou. Vergílio e a insanável dicotomia entre o «eu» e o Todo.

6 – Ateísmo de Vergílio Ferreira

Na insistência obsessiva de Vergílio num seu radical ateísmo não falta quem veja exactamente o contrário daquilo que ele se esforça por aparentar – que seja absolutamente *natural* nele a não-existência de Deus⁶⁴⁴. Não as contámos, que o mais natural seria perder-lhe o conto, as vezes que surge o termo «Deus» ao longo de toda a obra. E se a expressão «Meu Deus» considera-a Vergílio como «um puro facto linguístico»⁶⁴⁵, é preciso não esquecer que é, segundo ele próprio, na língua, e só rigorosamente adentro dos seus limites, que somos tudo o que somos. Não é possível desintencionalizar a palavra que se diz ou que se escreve – não há escrita em que se não inscreva a alma de quem escreve. E se no que se escreve se não deve ler *exactamente* o escrito é porque no que se escreveu é *outra coisa de nós* que está. Assim, e em acordo absoluto com a observação de Vergílio, que alguém nos diga «*adeus*» ou exclame, surpreso, «*Santo Deus!*» não o vamos supor, *só por isso*, membro da Ordem Terceira de S.Francisco. Sem dúvida. Porque o que naquelas expressões há é apenas a intenção de despedida ou o sentimento de estupefacção. E aí o tal «facto linguístico» que é, nessa exacta medida, um facto humano também. Mas não é de um mero expediente

⁶⁴⁴ Cf., por exemplo, Maria Joaquina Nobre Júlio «‘Meu Deus’: Linguagem performativa ou simples *flatus vocis?*», *Actas*, 311-323. Nós próprios o anotámos já no nosso trabalho sobre «Vergílio Ferreira», *op.cit.* Ed. Caminho, p.454.

⁶⁴⁵ Em CC₃,195 no termo de uma áspera resposta a Oscar Lopes que num colóquio no Porto fizera uma comunicação sobre *Nítido Nulo*, escreve Vergílio: «Uma outra coisa que irrita o nosso Óscar é eu declarar-me agnóstico e estar sempre a dizer ‘Meu Deus’. Devo dizer que me estou bem nas tintas para que me digam crente ou descrente, por nem uma coisa nem outra ter para mim o mínimo sinal positivo ou negativo. Em todo o caso, há a ‘verdade dos factos’. Ora, é evidente que se ele disser ‘*a-deus*, que tenho de ir ainda ler hoje mais uns livros’, a gente não vai concluir que ele use opa nas procissões e que pratique a missa; e se ele disser ‘*oxalá* eu seja de hoje em diante ainda mais sério’, nós não vamos concluir que ele é muçulmano e usa albornoz.». Cf., a este propósito, também, *P*, 577.

linguístico, que a própria semântica legítima, que aqui falamos. Nem valeria sequer a pena fazê-lo, tão óbvio é o que nisso se implica. Mesmo admitindo que o recurso meramente estilístico à invocação de Deus que é, como se sabe, muito frequente na obra ficcional do nosso autor, possa algo ter que ver com escuros motivos de uma vivência infeliz⁶⁴⁶ e de que tão paradigmático retrato nos deixou em *Manhã Submersa*, não é dessa intenção escondida que nos cabe falar, que é isso mais do foro de uma abordagem psicanalítica que está ainda por empreender. É, antes, a sistemática alusão a Deus, quer em clima romanesco quer em clima ensaístico, que aqui nos interessa salientar. E que se não queira ver nessa alusão pura instrumentalidade conceptual no interior do processo discursivo – são, parecidos, vezes a mais para tão secundário estatuto. E não faltam exemplos de um acinte particularmente dirigido a Deus (cf. *TF*,84), bem pouco condizente com a radical indiferença que diz Vergílio caracterizar o seu ateísmo (*CC3*,195; *P* 577). Sem prejuízo de um melhor esclarecimento desta obsessão de Vergílio⁶⁴⁷ por não deixar parecer nele obsessiva a questão de Deus e de que nos ocuparemos na terceira parte deste nosso estudo, baste-nos agora referir, de passo, aquilo que se nos afigura ser o tom sibilino de um certo *a--teísmo* vergiliano. Morreu-lhe Deus no coração e nada pode fazer Vergílio para a esse Deus que morreu trazer de novo à vida. Mas morre-se também de saudade de quem

⁶⁴⁶ No colóquio em que, no Porto, se celebraram os cinquenta anos de vida literária de Vergílio Ferreira, Oscar Lopes na sua comunicação «A Vergílio Ferreira» ao referir-se a um certo paralelismo nas respectivas experiências lembra a dado passo : «... ambos tivemos episódios de um amor feliz e infeliz com os nossos contemporâneos neo-realistas, e – anteriormente – de amor infeliz com a Igreja Católica.» (*Actas*, p.26).

⁶⁴⁷ «Quem se reduza toda a ‘profundidade’ ou ‘interioridade’ a um nível de linguagem, a uma simples enunciação discursiva, apenas se determinou um ‘processo’ ou um ponto de vista filosófico – não se trouxe para a luz do sol o que estava na obscuridade do ‘espírito’; apenas, afinal, se teve medo de que Deus voltasse a instalar-se-nos na vida. Donde ainda a pergunta de Blanchot já referida sobre se o ‘ateísmo’ será possível. Mas que pode significar o não poder falar-se em ‘cordas’ em casa de enforcado? E o difícil do ‘ateísmo’ não virá da obsessão de o não ser? De evitar todo o resquício ‘teológico’? Sintomática obsessão. Já o tenho anotado : ninguém hoje se obstina a dizer que não há ‘bruxas’(...)» (*EL*₂, 107-108).

nos morreu (cf. *EI*₂,93). E é desse lento morrer que muitas vezes a vida se nos faz. É claro que Vergílio se refugia no teor axiomático do que na instância identificativa do *porque sim* (argumento em que a argumentabilidade mesma se lhe resolve) se lhe determina, apresentando como facto consumado a íntima vivência da «morte de Deus»⁶⁴⁸, e, nesse sentido, o que ele nos diz, e, cremos bem, com total sinceridade, é afinal, isto: Não morreu Deus porque Lhe tenham decretado a morte, mas porque essa morte *se me decretou*. E contra isto, nada. A não ser procurar saber que Deus foi esse que lhe «descaiu», que Deus no íntimo de si morreu, que é só no íntimo de nós que a morte de alguém se nos confirma. No fundo, trata-se de averiguar a que Deus é referido o seu ateísmo⁶⁴⁹. E bem se esforça Vergílio por acreditar, ele próprio, que é em relação a Deus absolutamente nenhum que se pode declarar genuinamente ateu. Mas aqui a dúvida: se era nele isto tão naturalmente assim, porquê tanto insistir em assinalá-lo? – não decerto para que os outros o soubessem, que se estava «bem nas tintas para que [o dissessem] crente ou descrente» (*CC*₃,195). Se era para a si próprio se convencer, algo no seu professado ateísmo havia que dissesse o não convencimento plenamente? Haveremos de retomar esta nossa perplexidade na terceira parte. Anotemos, contudo, o que se nos afigura notório: a intrínseca ambiguidade do termo «ateísmo», já que denota a negação de Deus que, de algum modo, é

⁶⁴⁸ «E indubitavelmente não há razão alguma que tenha decidido de um Deus vivo ou de um Deus morto – excepto a razão incontornável do nosso *equilíbrio interior*.» (*EI*₃, 292-293).

⁶⁴⁹ E continuando Oscar Lopes na citada comunicação (vide *supra* nota nº 74) : «(...) declarando-nos ambos materialistas de certas, peculiares e diversas maneiras (...) acontece que ele [Vergílio] é ateísta e eu não; deixei de sentir 'Deus' como nome próprio, pelo que não sou sensível, como Vergílio Ferreira, ao decreto nietzschiano, ou outro, da morte de Deus; a meu ver o predicado 'ateu', ou 'ateísta', pelo seu carácter meramente negativo ou privativo, ligado ao prefixo grego *a*, só permite a enunciação de juízos *indefinidos* (...). Quando nos dizemos ateus, de que *deus* se trata? (Stº Atanásio declarou-se *ateu* relativamente aos deuses pagãos; quem o não é em relação ao deus nomeado logo no início de *Mein Kampf*, de Hitler?)» (*Actas*, 26).

preciso pressupor existente para que *a seguir* se possa negar. E é justamente para evitar essa contrariedade (usamos este termo para a esta situação a distinguirmos da pura contradição lógica) que Oscar Lopes diz de Vergílio: “ele é ateísta e eu não» Porquê? «Porque deixei de sentir ‘Deus’ como nome próprio, pelo que não sou sensível (...) ao decreto (...) da morte de Deus»⁶⁵⁰. Ora, se Deus lhe morreu a Vergílio, não será legítimo adivinhar-lhe um período de ‘nojo’, não será de crer nele o vazio da perda de um Deus que tão *palpavelmente* interviera na sua vida de menino e adolescente? Mesmo que aquele Deus da sua infância seja, segundo ele, um Deus *de* infância, ou seja, um Deus que infantiliza o homem, perpetuando-o na sua condição de menoridade (cf. *EI*₂,271). Repetimos aqui a nossa prevenção: não é psicanalítico o desígnio que nos move, mas é impossível ignorar o perfil tremendista do Deus que lhe estruturou as vivências em importante período formativo da sua vida⁶⁵¹. E daí, quem sabe, a obsessão desnominalizante de Deus que se evidencia em toda a sua questionação. É, quiçá, por se lhe ter imposto um Deus com rosto e com nome, que ele procura o seu deus fora de qualquer qualificação que Àquele traga de volta, um deus que seja exactamente o *avesso* do Deus que em tempos

⁶⁵⁰ *Actas*, p.26.

⁶⁵¹ Há-de reconhecer-se que uma certa concepção «terrorista» de Deus e que a sua vivência juvenil certamente dramatizou tem um inegável valor motivacional na problematização vergiliana de tão importante questão. Anote-se como em *IC*,222-223 relaciona Vergílio o poder intimidante de Deus ao pavor que a morte gera no coração do homem : «Ao nível mais baixo, portanto, Deus redime-nos apenas do terror, é um Deus criado à escala animal. O terrorismo das religiões primitivas é a transferência do terror da morte para a divindade, ou seja para quem tem império sobre ela. Os deuses são terríveis porque a morte é terrível e é necessário que a cólera deles se cumpra, para que se mereça a passagem para o lado de lá. O terror da morte atenua-se, pagando-se o preço exigido pelo terrorismo». E em *MS*, 133 : « Mas pela manhã, ao primeiro clarão da consciência, correu-me logo todo um movimento brusco que me despertou completamente. E, deslumbrado de surpresa, reparei, ó Deus, que estava ainda vivo. Cometera um pecado, adormecera sobre ele e não morrera. Estava ali bem vivo, mexia as pernas, os braços, e via bem com estes meus olhos a camarata adormecida, as sombras dos corredores. Uma alegria nova empolgou-me : eu tinha vencido a morte e o Inferno». A referência a «um Deus intratável cheio de fígados coléricos.» (*PS*,31) podemos encontrá-la também, ainda que envolta em diversas citações bíblicas, em *SS*, 121-126.

lhe pregaram. E vai tão a eito e rente esta sua fúria desubstancializante de Deus que a um Deus que nas coisas se dissolvesse e por isso se lhe aproximasse, mesmo a esse Deus ele repudia – que a isso charmar-se-ia «panteísmo» e aí um nome ainda haveria a exorcizar (cf. *AB*, 209). Prefere, por isso, Vergílio aquilo que, segundo o seu princípio, se lhe decreta como um óbvio princípio de rasoira: porque haveria de explicar por mais o que por menos se pode explicar? «Mas nesse caso eu economizo tempo e fico-me logo pelo universo. E digo: o universo existe por si» (*AB*, 247)⁶⁵² – sentença o nosso autor naquela sua fóbica alergia a todo e qualquer resquício teológico.

Dir-se-ia, pois, que o seu autoproclamado ateísmo, em que haveria a pura indiferença a definir-lhe a vivência, se tingem em Vergílio, ainda que inviamente, de um certo *ateísmo*, como se na preocupação estréua de a Deus escapar se lhe avolumasse cada vez mais o fantasma, mesmo que a este fantasma, no limite da sua coerência desfulanzante e desnominalizante, lhe tenha chamado o nome que é exactamente a pura ausência de nome: «um nada presentificado». Anotemos-lhe a dolorosa subtileza, contudo: é nada Deus, mas é-lhe presente, ainda assim, nisso de nada ser⁶⁵³. E aí, segundo Vergílio, nessa vacuidade do Ser toda a estranha razão de ser do «puro espanto» - aí não o Deus positivado das religiões mas o chão misterioso e augural do «sagrado». É só aí que se dá a natural justificação do não haver Deus – que já o somos nós o bastante. E nesta divinização do homem não cabe um Deus

⁶⁵² Nota-se em Vergílio uma oscilação entre o repúdio conceptual do panteísmo (cf. *IC*, 218) e uma certa divindade do próprio universo que tão sugestivamente nos surge na seguinte passagem: « E reconhecidos enfim na nossa verdade da terra, *tão perezível e eterna*, vem, disseste-me. E devagar, *ó Deus, ó Deus*. Eu sentia, era um *ritmo cósmico*, os astros balanceavam no nosso balancear, e havia uma luz a uma distância infinita da nossa procura.» (*CS*, 102 subl. nossos).

⁶⁵³ «Deus é o inominável do além de si, a instância última ilocalizável, o terrível fascínio e vertigem de um nada presentificado.» (*EL*, 216).

que aquela divindade ao homem dispute ou usurpe. Esta desnominalização de Deus leva-a Vergílio até ao ponto de à Sua pretensa essência a implodir, ao reduzi-la ao puro absoluto da Sua própria virtualidade⁶⁵⁴. Ser Deus é só, e absolutamente só, a necessidade de que, para sê-lo, teria mesmo que o ser. E Deus é, assim, ser tudo no nada que é: «o terrível fascínio e vertigem de um nada presentificado» (*EI*₅, 216). Não nos espanta, por tudo isto, que ao vazio ontológico de Deus o tenha querido *preencher* Vergílio com aquela sua radical experiência do «Apenas sou. É tremendo ser-se» (*NN*,147), próxima, quiçá, daquela outra, a da «paz nirvânica» (cf. *CC*₁,308). De resto, sinais de uma inconfessa simpatia pela cultura budista não faltam na obra do nosso autor⁶⁵⁵, simpatia que aqui se anota como mera hipótese, mas que um futuro estudo poderá, decerto, confirmar.

⁶⁵⁴ «Simplesmente nós sabemos que só um Deus que já não responde poderia responder à nossa última pergunta. Assim o absoluto reinventado é um *como se*.» (*EI*₂, 263).

⁶⁵⁵ Alguns desses sinais encontrá-los-emos, por exemplo, em *AB*, 196, *AT*,33, *CC*₁,308) e em *E*, 232.

CAPÍTULO VII

Conhecimento e Linguagem

Não há praticamente tema nenhum a que Vergílio Ferreira se furte nas suas reflexões. Importa por isso que apuremos um critério fundamental a partir do qual se possa determinar índices de *verdade* não só dessas suas reflexões como da actividade racional do homem que àquelas tenham motivado.

E quando referimos «índices de verdade» implicamos nessa expressão o próprio conceito vergiliano de verdade a que se agregue necessariamente o estatuto do próprio sujeito. E aqui a condição *sine qua non* para que algum critério de verdade haja a que o homem possa sinceramente ater-se - a de que o «sujeito» não tenha desaparecido ou não tenha sido expulso, como quer o estruturalismo⁶⁵⁶. E dois modos sobretudo há de ao sujeito (e antes dele ao próprio «eu») fazer desaparecer: ou arrancando-o lá da «nossa profundidade» e dissolvendo-o na «exterioridade» dos puros «jogos da linguagem», ou esbatendo a «individualização humana» numa totalidade que a todas as

⁶⁵⁶ «(...)no pensamento moderno oscila-se entre o reduzir o 'sujeito' à sua 'função', negando-se-lhe a 'identidade', e o simplesmente suprimi-lo como estrita 'ilusão'» (EI,92).

De resto, Vergílio Ferreira em *Pensar*, 462 descreve de forma particularmente sugestiva e jocosa a atribulada história do sujeito desde Sócrates com o «conhece-te a ti mesmo» que prontamente redundou em esquecimento do sujeito a conhecer em favor dos objectos que, fora, nos foram distraíndo, passando necessariamente por Descartes cuja *descoberta* haveria de ser posta em causa por David Hume, por F. Nietzsche e depois por «outros folgazões, muito divertidos a desarrumarem tudo».

individualidades absorva. No primeiro caso, porém, segundo Vergílio, o sujeito é radicalmente irreduzível ao que lhe é invencivelmente exterior, pois que ele «é o máximo da nossa profundidade e em função do qual se estabelece tudo o que a nós se refere» (*EI*₁,95)⁶⁵⁷. Já no segundo caso, dá-se aquilo a que chama «o equívoco da totalização» e que resulta da impossibilidade de que algo se nos integre sem que isso passe inevitavelmente a ser o «eu» que nisso somos. O «eu» é o absoluto fundante e nada fora dele existe se não for *por* ele a existir⁶⁵⁸.

A incontornabilidade do sujeito é pois elemento estruturante da fiabilidade gnosiológica do próprio homem que, a partir dessa «rocha», pode garantir a condição essencial da verdade – a sua autenticidade. Não é do torvelinho exterior da discursividade que há-de vir-nos o critério por que se afira a verdade do que dizemos. Mas é, antes, do facto de sermos o que somos, muito aquém de o dizermos, que o que dizemos nos é verdade. Nunca um critério que more fora de nós, seja nos arredores, que é onde circula a linguagem, seja nos confins do universo onde um qualquer Absoluto nos pudesse aguardar ao cabo da viagem. Não é uma sinalização exterior que nos indica o caminho, mas é o próprio caminhar que é em nós o próprio sinal do caminho. Não portanto uma «verdade absoluta» por que

⁶⁵⁷ «E eis pois que a linguagem, que é o máximo da exterioridade de nós, se confronta com o sujeito, que é o máximo da nossa profundidade e em função do qual se estabelece tudo o que a nós se refere.» (*EI*₁,95).

⁶⁵⁸ «O equívoco da totalização vem de se esquecer que elemento algum exterior passa ao sangue de cada um de nós sem que imediatamente ele seja nós, ou seja precisamente um 'eu'. Integrado ou não num 'grupo', o 'eu' é de facto o começo e fim de tudo quanto lhe importa.» (*EI*₃,234). Este absoluto fundacional do «eu» está bem consignado na seguinte máxima vergiliana: «Morre conosco o Universo quando os olhos se nos fecharem; mas agora, *enquanto estamos vivos*, nós sabemos que não morre» (*EI*₃,264).

E querendo Vergílio Ferreira, em sintonia com Sartre, definir o Existencialismo, declara que «é uma corrente de pensamento que reabsorve no próprio 'eu' de cada um toda e qualquer problemática e a revê através do seu raciocinar pessoal ou preferentemente da sua profunda vivência» (*EI*₂,47).

E em *EI*₃,262 declara o nosso autor: « Que o próprio Deus exista na sua Infinitude, é necessário que *eu* exista na minha pequenez para que ele me exista – ou seja, simplesmente, *para que ele exista (...)*».

devéssemos alinhar os nossos juízos, mas, no extremo fundante de tudo isso, uma «verdade de sangue», que nos seja na contemporaneidade irmã do nosso próprio «equilíbrio interno», uma verdade, em suma, que brote da inexpugnável e radical «evidência de nós».

1 – *Aparição e verdade*

Intencionalmente associamos *aparição e verdade* porque é como melhor nos podemos instalar no clima primordial onde todo o conhecimento se pode gerar. É só a partir da *emoção* única de sermo-nos que podemos realmente conhecer, pois só assim o que se conhece é por em nós isso se ter re-conhecido. Toda a articulação discursiva visando uma objectivação recebe o seu impulso informante lá do fundo da subjectividade constitutiva, ou seja, todo o pensar, que é um meio de identificar e objectivar a realidade de nós, se nos gera na dimensão primigénia do sentir, que é o modo de *realmente* sermos o que somos. É, pois, no aconchego crucial de uma existência sentida que se nos levanta a própria razão de interrogar ou, por outras palavras, é daquele primordial clima de afectividade que se nos faz razão toda a razão de conhecer⁶⁵⁹.

Com isto o que Vergílio faz é consagrar o método fenomenológico como forma de se instituir um critério humanamente seguro de verdade, isto é, em que a verdade o não seja de um conteúdo racional (sempre exterior e do domínio já da objectivação), mas que seja a verdade de *se*

⁶⁵⁹ «Assim pois, radicalmente, é numa dimensão do sentir que tudo na vida me acontece. Assim pois, é numa dimensão original da afectividade que posso enfrentar-me com o mundo.» (IC,108).

ser. Não, pois, um critério logístico e convencional de verdade, mas um critério existencial, o critério «do sangue», como ele tanto gosta de referir⁶⁶⁰.

E, como se sabe, é exigente este método de Vergílio, porque não se trata de nos reconduzirmos a uma espécie de grau neutro do ser, num registo meramente incoativo do que de homem aí pudesse insinuar-se, deixando-nos vogar ao sabor de uma imediatez sensista. A recondução vergiliana à dimensão original do sentir implica aí tudo, mas rigorosamente tudo, o que significa ser homem, que começa, como ele tantas vezes refere, justamente onde o animal acaba. E essa consciência de se ser dá-se-nos na privilegiada *aparição* de nós a nós próprios, que é, segundo ele, aí, nessa presença de nós a nós próprios, que começa a «hominização» (cf. *EI*₃, 262). A recondução que Vergílio nos exige é até ao centro irradiativo de nós, sem apeadeiro nos subúrbios que é onde vagueia quem não chega nunca a ter notícia de que o homem que é é muito mais que aquilo que se julga ser. É por isso que o critério do «equilíbrio interior» onde se nos funda a indiscutibilidade vivencial das nossas evidências está longe de corresponder a um individualismo gnosiológico, ou algo parecido com o que pudesse considerar-se uma espécie de *empiricização da verdade*. No fundo, não é a verdade de cada um mas a verdade do homem que aqui se considera. Não se esqueça que Vergílio distingue, com clareza e veemência, o domínio fundamental do «homem» do domínio segundo e psicologista do «indivíduo». E aqui um equívoco importa desde já prevenir. Não que haja um arquétipo de verdade, como não há um arquétipo de homem, mas porque cada ser humano na vivência fundante da sua singularidade humana inclui nesse absoluto existencial a réplica vivencial do *outro* enquanto *alter ego*, estabelecendo-se, deste modo, um

⁶⁶⁰ «Um problema de verdade-e-erro só é nosso quando o sangue o reconhece» (*CF*,40). Ou ainda em *EI*₅,188 : «A verdade é amor e como ele indeterminável, na sua sedução, e como ele precívél sem razões para o ser.».

fundo transcendental não de uma «natureza humana», mas sim de uma «humana condição». Não é a verdade *do homem* mas tão-só a verdade *de ser homem*, que é a partir donde todas as verdades o são não pela sua feição adequada ao convénio social mas por se terem gerado no coração autenticamente comovido de um homem. Este sim, um critério vergiliano de verdade – o da sinceridade. E a sinceridade é nem mais nem menos que «a voz do sangue». Puro subjectivismo? Sê-lo-ia se fosse o «indivíduo» e não o «homem» a sede dessa verdade. Mas a quem teve a dádiva de ver-se sendo, que é como alguém se pode *sentir* homem, o próprio índice de exigência nesse «equilíbrio interno», mede-se-lhe não pela pulsão obnubilante, ditada pelos genes, mas pela *visão* emocionada e indeclinável da sua própria condição de homem. E sê-lo implica a unidade quiasmática com o mundo concreto em que a sua própria subjectividade se constitui e, por isso, ele é aí todo constituído. Não admira, pois, que a verdade do mundo possa ser a minha verdade sempre que lá, na evidência de mim, como tal a reconheça⁶⁶¹. E aqui sim, uma característica essencial do conceito vergiliano de verdade – a sua íntima historicidade. A radicação situada do homem implica uma estrutura dialogal com o mundo, como transfundo mediador da sua própria interrogatividade constitutiva. Daí que haja sempre um índice histórico nas verdades e, por se nos fazerem no diálogo dinâmico com o mundo, elas se nos apresentam sempre revestidas de um sinal epocal. Daí que a própria cultura a tenha definido Vergílio como «a capacidade de interrogar o nosso tempo» (*EI*₁, 210). Não significa isto, porém, de modo algum, que seja do mundo que nos venha o critério, que aí todas as verdades são «indiferentes» (*MO*,66). Uma verdade de fora só é verdade

⁶⁶¹ «Frente à categoria de objectividade, surge agora a intimidade subjectiva. A via do conhecimento imediato é o sentimento e a emoção» (J.L. Gavilanes Laso, *op.cit.*, p.82).

- verdade quando o sangue no-la reconhece. É por isso que «a afectividade é a dimensão original de todo o conhecer», porque é da emoção do encontro conosco, lá no fundo de nós onde tudo se funda, que nasce a própria tonalidade com que qualificamos o mundo e as coisas. Não se depreenda contudo daqui uma mera função constatativa, nem mesmo *heurística* do homem em relação a uma verdade que *ai* estivesse pronta para ser descoberta. É dentro que a verdade se lhe faz ou se lhe cria, lá no coração alvoroçado, tocado do puro espanto da interrogação – aí justamente no campo primicial da filosofia e da arte⁶⁶². E é exactamente nesse ápice aparicional em que alguém se reconhece (e assume) no fulgurante e insondável acto de ser o que é que um absoluto criterial se lhe impõe – o da fidelidade ao ser que é. E neste acordo onto-fenomenológico, nesta vibração síntona com aquele ser que se lhe apresenta como sendo ele próprio é onde Vergílio considera morar o critério absoluto de verdade⁶⁶³. Todos os conteúdos objectivos de verdade e a própria ideia de uma verdade absoluta transcendente são, através da *epoché* fenomenológica, sujeitos à análise eidética da consciência pura, até tudo se reduzir ao absoluto da verdade de ser-se – o absoluto normativo para tudo o que ao homem na vida aconteça. E é nesse equilíbrio no ser que se é, nessa familiaridade com o *feitio* que se tem, que nos nasce a natural estranheza perante aquilo que *sentimos* como «erros» do passado ou até de outras culturas actuais, embora racionalmente saibamos ser injusta uma tal censura (cf. *EI*₁,50). É nesse reduto identificativo da pessoa que me vejo ser que qualquer verdade «objectiva» se me há-de confirmar. E esse reduto identificativo é onde se nos gera a verdade que não é outra senão a verdade de nós, ou seja, a que resulta da «harmonização de nós com a vida e com o

⁶⁶² «A filosofia não é um meio de descobrir a verdade. Mas é, como a arte, um processo de a *criar*.» (*P*,628).

⁶⁶³ «A verdade absoluta é a verdade do que se é, e aquilo que se é leis algumas o estatuem.» (*EI*₄, 103 subl.nossos).

mundo» (*EL*₂,109). Daí que verdade e erro não os veja Vergílio «em função de si mesmos mas da vida que têm ou não têm» (*Ib.*). E como é justamente nessa harmonização, que implica um esforço estrénuo na conquista de uma harmonia que nos não foi dada na coincidência de nós com a nossa estrutura genética, como é justamente por isso que se é homem, significa que à verdade de sermos, que é, como vimos, o critério absoluto da verdade, inere uma evidente eticidade – a que resulta de algo só ser verdade se nela formos o homem que temos que ser. E que homem se tem que ser? O que se é. E é tudo. E eis como Vergílio absolutiza e investe de um carácter fundante o momento *visível*, de desvelamento emotivo, de algo que em nós *invisivelmente* nos possui e percorre. Não que não haja um desconhecido processo em que a própria veracidade se nos imponha, mas que só no instante em que ela se nos ilumina nos instituímos naquilo que como verdadeiro ou falso se nos integra. É, pois, o *terminus* do processo do desvelamento, que é exactamente quando aí um «eu» se reconhece no ser, que é o *princípio absoluto* de algo condizer ou não com o ser que se é. Não é, pois, uma harmonia invisível que se considera mas o que em nós se harmonizou na vivência concreta da vinculação mundana. Há uma dialéctica *invisível/visível*, mas o que nos constitui nesse «indefinível equilíbrio interior» é justamente esse *isso* que em nós se tornou visível na íntima adequação com o que sentimos ser a «presença de nós a nós próprios». É pois, natural, que perante a radical inobjectividade dessa indiscutibilidade imprecisa do clássico «algo me diz», Vergílio Ferreira não tenha encontrado expressão mais elucidativa do que o aparentemente infantil «porque sim». Não que não haja *razão* para ser assim, mas porque essa razão não cabe na razão por que me vejo. Vejo *já* assim sem *saber* a razão por que vejo. Mas é nesse acto de ver-me

assim, nesse acerto irreflectido comigo mesmo, que me não posso negar naquilo em que me reconheço. Razões para isso? Todas e nenhuma, a não ser a de que é assim e pronto. Irrracionalidade⁶⁶⁴? Não se esqueça que a emoção da vivência é o que constitui a *força* que dá razão às nossas razões (cf. *EI*₄,179) e que todo o conhecimento se gera sempre num clima primordial de afectividade. Decididamente, o sentir não se improvisa nem se decreta – é o modo de sermo-nos, que é a partir donde tudo podemos dizer e conhecer. Daí que para Vergílio o tal «indefinível equilíbrio interior» seja a instância apodíctica da determinação do falso ou verdadeiro. Um tal equilíbrio, porém, deve estar aferido, num plano principial, pela assunta condição de homem, o que acontece, de forma privilegiada, na *aparição*, como vimos. Donde se pode concluir que, sendo *aparição* em Vergílio a instância verdadeiramente «hominizante», 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.

1.1 – Evidência, crença e objectividade

Tudo reside nesse clique misterioso que nos assinala não tanto a aceitabilidade de algo como verdadeiro mas, mais lá no fundo de nós, a própria aceitação disso. Porque nessa «passagem para a aceitação da verdade» é aquilo que autenticamente somos que se implica. Aí o acerto vibratológico com a «ideia emotiva», bem aquém da «ideia mental» (cf. *EI*₅,100), essa vibração íntima que torna o artista um «possesso» da evidência que o tomou e em torno

⁶⁶⁴ «Opor o ‘racional’ ao ‘irracional’ (digamos ainda : ao ‘a-racional’) é decerto insensatez. Porque o valor da razão não é racional (como a sem-razão, para se proclamar um valor, não dispensa a demonstração ...）」 (*EI*₁,141-142).

da qual, como em Vergílio, a sua vida se cumpre. Não se trata da processualidade dialéctica de um conteúdo noético na qual uma síntese se nos concretizasse na superação da contradição e na correspondente evidência. Trata-se de um «salto», de uma misteriosa e súbita «irrupção de algo que somos e se afirma na força e indistinção de se estar sendo» (EI₄,304). E afirmar-se na força de se estar sendo é, na terminologia vergiliana, impor-se de forma absolutamente indiscutível, por aí se implicar a pura emoção de ser. É, como víamos acima, a crença como adesão que se gera no centro de nós – não sei, mas «algo me diz». Daí que embora Vergílio refira a semelhança entre o «salto» kierkegaardiano e a sua «aparicação», tenha o cuidado de rejeitar uma pura equivalência entre ambos os conceitos. É que enquanto que, no conceito de «salto», Kierkegaard «distende» a contradição, dando à crença uma tonalidade «problemática, angustiada, tormentosa», no conceito vergiliano de salto irruptivo e *aparicional*, essa crença *fecha-se* sobre o seu próprio conteúdo emotivo, iluminando-se aí a razão de uma adesão íntima, sem que a essa pureza vivencial a perturbe qualquer conteúdo marcadamente noético. Porque importa, segundo Vergílio, distinguir ideias sugeridas de fora para dentro, aquilo a que se poderia considerar ideias sistémicas e a que ele chama «ideias mentais», de «ideias emotivas» que são as que se geram no indistinto alarme de estarmos sendo, que se geram, enfim, no princípio fontal de sermos o que somos. Aquelas é a experiência exterior, a relação discursiva e protocolar com um mundo de coisas e de objectos que no-las sugere (é um mundo dóxico esse mundo das «ideias mentais»), enquanto que estas brotam e irrompem da nossa experiência interior, do acerto intencional entre o que somos e o que nisso reconhecemos de nós.

Há, pois, um teor assistemático, quase errático, próprio da «ideia emotiva», que se exprime no alvoroço do nosso miraculoso surto consciencial, sem a perversão logística do desígnio adequacional – ela é no desconforto da sua solidão, sem a certeza prévia de uma verdade a que arrimar-se. Bem diferente é o contorno de rigor e sistematicidade das «ideias mentais», como são as que exige a estrutura conceptual dos sistemas filosóficos⁶⁶⁵. Porque uma coisa é a ideia que brota do problema que eu sou e outra, bem diferente, é a ideia que resulta da reflexão segunda acerca do problema já como tal objectivizado. E aqui um aspecto particularmente importante na gnosiologia vergiliana: a irreversibilidade da passagem da evidência imediata, ou seja, «a aparição da verdade», ao seu *reconhecimento*. Aquela pureza virginal do desvelamento implica-me todo nisso; na pura extasição da vivência apariciona eu empenho-me até ao limite de mim. Naquele clarão da aurora anunciativa, a verdade que aí me *aparece* é, antes do mais, a verdade de sê--lo, ela é verdade de mim, mais que tudo. Quando a reconheço como *esta* verdade ela objectiva-se-me e alinha-se-me no mostruário do mundo das coisas⁶⁶⁶. Então o que objectiviza as nossas verdades é um olhar *segundo* que é mais que olhar pela segunda vez a verdade que nos apareceu. É a partir desse nosso reconhecimento objectivante que o «sistema» se nos agrega. Tendo esquecido o que se nos dera em pura e genuína vibração, depressa nos acomodamos a um mundo dóxico e ficcional de sombras e simulacros, que é o mundo que Heidegger denominou do «esquecimento do ser». Aquilo que transpõe o limiar primigénio da evidência prontamente se fixa numa objectividade endurecida e nela se nos insinua

⁶⁶⁵ «(...) uma coisa é a dilucidação do pensar e a reflexão radicalizada e exterior do problema e outra o que se nos revela numa experiência interior» (EI₄,304). E aí, como nos diz o autor em PS, 202, «uma ideia muito intensa não dá mais que para vivê-la.»

⁶⁶⁶ «Há uma distância infinita entre a aparição da verdade, a imediata evidência de seja o que for, e até mesmo o seu *reconhecimento*; quando olhamos a evidência pela segunda vez, já ela está alinhada, classificada, endurecida entre as coisas que nos cercam.» (CF,24).

como arremedo ilusório de verdade, numa construção fictícia de um mundo sólido, regular, convencional e seguro. É neste campo, alegadamente objectivo, que uma certa «segurança epistemológica»⁶⁶⁷ parece deixar-nos viver «em paz» numa complexa rede de relações automáticas. Afinal, «toda a ideia emotiva pode arrefecer e servir apenas para o jogo frio do pensar» (AT,23), que é exactamente o terreno alagadiço da falácia da objectividade – se algo é *objecto* é porque eu *aí* o considere, mais, é porque *para aí* eu o lancei. A objectividade entendida como *coisa em si* a coberto da intencionalidade da consciência é um logro – a coisa «objectiva» só o é por ter sido objectivada exactamente pela consciência. Algo que está lá só lá está porque lá o reconheço, ou seja, na medida em que eu faço minha a sua objectividade⁶⁶⁸. Nada podemos observar, escolher, classificar ou analisar sem ser a partir do reduto absoluto de nós, ou seja, «daquele que em nós escolhemos lá onde a escolha se não reconheceu como tal» (IC,116). E este condicionamento gnosiológico implica um radical compromisso axiológico em todo o pensar do mundo que nos cerca. Não há mundo sem ser a partir do «eu» que me escolhi, o que significa não que os conteúdos da mundanidade se *possam* reduzir *metodologicamente* à instância apodíctica da vivência imediata, mas, muito mais simplesmente, que tudo a ela se reduz, porque é no absoluto da escolha do ser que sou que a realidade do mundo se me viabiliza. Dito de um outro modo: se, entrando no «jogo frio do pensar» e servindo-nos do rigor convencional das «ideias mentais», quisermos *explicar* a estrutura vergiliana do conhecer, reconheceremos aí a redução fenomenológica

⁶⁶⁷ A objectividade é uma ficção que dá segurança ao julgamento, como no caso do narciso : «a ficção de objectividade dá-lhe a ficção de uma segurança no julgamento.» (IC, 277).

⁶⁶⁸ «Uma pedra só é «objectiva» se a objectivei, ou seja, se a considere *ali*, fora de mim, ou seja, se eu subjectivei a sua objectividade.» (EI₄, 183).

como método, mas se deixarmos o terreno segundo da explicação e nos situarmos no terreno primordial da *aparição*, então não é tanto de *redução* que se deve falar, mas de *fundação*. Àquele conceito subjaz uma presunção de real objectividade daquilo que se reduz, que não se reduziria se nada houvesse a reduzir, enquanto que a este se associa, com inteira propriedade, um começo absoluto a partir do qual a própria tarefa tardia e quase «narcísica»⁶⁶⁹ da redução se pode efectuar. A viabilidade de um conhecimento objectivo codificado segundo uma Gramática Universal, como pretendeu Husserl, está absolutamente condicionada por um facto incontornável e que Vergílio, a justo título, denunciou: essa gramática para lá de todas as línguas ter-se-ia que constituir «a partir de *uma* língua» que é afinal a de quem essa metalíngua quisesse instituir. Daí que, como assinala Vergílio, a própria pretensão de «uma objectividade dialéctica» seja tão ingenuamente paradoxal como «pretender agarrar os dedos de uma mão com essa própria mão» (IC,116).

2 – O estatuto da ciência

Ao referir-se à filosofia, Vergílio distinguiu o que nela são as «causas do filosofar» que vêm *antes* de qualquer explicitação filosófica e as ideias em que a própria filosofia se resolve, oferecendo-se-nos, assim, já num plano prático e utilitário. Distingue a dimensão originariamente interrogativa da «ideia emotiva», uma ideia impelida pela genuína afectividade do sobressalto, da dimensão, já objectivada, «endurecida», das «ideias mentais» que se

⁶⁶⁹ Vide *supra* nº12. E em *EI*₁,152 estabelece Vergílio a distância entre o carácter segundo e digressivo da conceptualização e das razões objectivantes em contraponto com a razão do que se é :«(...) e as razões para isso demonstrar não faltarão, já que as razões são o que sobra do que se é, são o protocolo ou a agressividade de afirmarmos por fora o que somos por dentro.»

dispõem sistematicamente a fim de serem operativas no âmbito da já tardia actividade mental. Distingue, portanto, Vergílio filosofia enquanto atitude interrogativa, tributária da estrutural (e estruturante) problematicidade humana, da filosofia enquanto sistema. E, ao fazê-lo, como na devida altura referimos, Vergílio não fez mais que justificar o seu próprio estatuto de artista-filósofo, ao geminar, de algum modo, a filosofia e a arte como «um eterno recomeço» (cf. *EI*₄,43), deixando a filosofia sistemática como algo mais próprio de uma certa profissionalização intelectual. E este filósofo, o tal que domina, ao contrário de Vergílio, a terminologia filosófica (cf. *EI*₄,185), considera-o Vergílio Ferreira bem distante do artista, já que uma «ideia emotiva», que é um «valor estético» (cf. *EI*₁,219) e que «não dá mais que para vivê-la» (*PS*,202), quando chega ao seu termo e nos atinge o cérebro só já dá para a filosofia ou ciência» (*AT*,23 e *EI*₅,100).

De notar a clara secundarização que Vergílio faz da ciência e da filosofia, pressupondo-as a ambas dependentes do critério epistemológico do rigor⁶⁷⁰, bem expressa na expressão «só já dá para a ciência ou filosofia *na sua forma habitual*» (subl. nossos).

Este carácter segundo da ciência resulta não apenas da estrutura categorial que articula o seu discurso, como sobretudo do próprio horizonte heurístico em que a actividade científica se desenvolve. Filosofia e Ciência, ambas questionam, mas diferem entre si na finalidade desse seu questionar. Enquanto que o filósofo, e aqui é do filósofo na sua acepção clássica que falamos, tem essa finalidade em si mesmo que é onde a coerência racional se institui, o

⁶⁷⁰ Esse critério do rigor sempre estranho e póstumo ao que de essencial no homem resiste a toda a conceptualização como sugestivamente afirma o autor em *EI*₃,30 : «(...) a ciência do rigor tomará conta da parte mínima do homem, e o mais importante dele continuará noutro lado.»

cientista é no real que estabelece o limite da sua busca. E aqui dupla secundarização a do cientista: em relação ao artista e em relação ao filósofo. Se em relação a este é na resposta do real, que não já no próprio homem, que o cientista se realiza, em relação àquele não é no chão virginal e primigénio da pura interrogação (ou da «ideia emotiva») que ele se realiza, mas *só* no regresso confirmativo à resposta que do real obtém. O real e a resposta a obter dele – eis o critério determinativo do objecto formal da ciência. A montante desse real, que é já uma «realidade segunda», há o irreal de nós que é a nossa verdadeira realidade, a realidade primeira em que todas as demais se legitimam – e essa é a realidade em que se move o artista e onde moram, a montante ainda da filosofia «na sua forma habitual», as verdadeiras «causas do filosofar».

Lá fora, mesmo que originariamente tocado do espanto interrogativo (próprio do artista e do «filósofo»), o cientista orienta-se por aquilo que julga ser o eco de uma resposta verificável, conceptualizável e objectivável. Uma resposta que procurou no desconhecido mas que ele não vê nunca como misterioso, mas como *não conhecido ainda*⁶⁷¹. Dizer que a ciência se move no campo de uma realidade segunda é reconhecer-lhe um carácter meramente explicativo, que, no próprio labor de explicar, não vai além de ex-plicar-se e por isso ela não explica realmente mas apenas *constata*. E atribuir um desígnio meramente constatativo à ciência significa, antes do mais, duas coisas: que o que lá está *só está* porque aí o constituiu o olhar fundante da minha consciência e que nessa constatação se situa justamente o limite ingénuo de um *possível*, circunscrito à conjecturabilidade mental de que a *hipótese* é a expressão metodológica.

Bem antes, porém, desse elenco de possibilidades que a própria actividade mental e discursiva produz há,

⁶⁷¹ «Toda a questão que o cientista formula dirige-se ao desconhecido – não ao misterioso» (EI₄, 41).

segundo Vergílio, a pura realidade – a «única» - do mistério insondável que possibilita que algo me seja possível. E é quando algo se nos afigura possível que a sua realidade mental, ou seja, objectivada já nessa imagem mental que é o conceito se nos confirmará *a posteriori*. É justamente nesse percurso degenerativo entre a realidade primicial de *ver* e a conversão em fórmula da «coisa» vista que se realiza o conceito de uma ciência na sua estrita dimensão operatória. Mas uma ciência que se caracterizasse por um puro e absoluto operacionalismo implicaria uma crescente reificação do próprio homem, cada vez mais um objecto entre outros, uma «coisa» entre tantas outras (cf. *EI*₃,30), além de que uma fixação no «real» (“o mundo «real» é um monturo” – *IDM*,151) afastaria o homem do centro de si e o aproximaria cada vez mais «do mundo do animal» (*Ib*). Porque aquilo que consideramos a realidade é apenas o resultado de uma decomposição intelectualista da «realidade única do mundo e da vida» que é justamente «o seu inexplicável e o seu mistério» (*EI*₅,50)⁶⁷².

À ciência e à filosofia reconhece-lhes Vergílio uma contemporaneidade lógica, dado que ambas se situam na esfera das determinações do «jogo do pensar», ambas se validam no terreno segundo de uma objectivação conceptual. Mas diferencia-as a nobreza do respectivo estatuto epistemológico – o cientista que se realiza como tal no estabelecimento de uma grelha hipotética a partir da qual a realidade lhe resulte legível tem que *calar-se* se a esta

⁶⁷² «É bom descobrir-se a lei da gravidade na queda de uma maçã de uma macieira. Mas é de uma petulância infinita o contentamento tranquilo com esse finito saber. Porque há o porquê disso que já não entra no desenvolvimento de tal saber. A realidade única do mundo e da vida é o seu inexplicável ou o seu mistério. Não se explica quanto se explica e apenas se *constata*. Mas esse constatar é o limite do possível, não do impossível que está para lá. Vivemos numa realidade segunda e aí esgotamos o nosso saber. É a solidez do que se condensou para a nossa quotidianidade. É isso particularmente sensível no domínio científico.» (*EI*₅,50).

De notar a semelhança com o mundo ‘três’ de Karl Popper.

«actuação segunda e aleatória» quiser agregar uma reflexão filosófica. A questionação científica é determinada (exactamente determinada, porque se dirige a algo de determinado mesmo que desconhecido) pela motivação, já quase psicologicamente qualificada, da «curiosidade» em face de uma resposta que imediatamente aguarda do real. Mas se à «livre questionação», já fora da estrita operacionalidade performativa, quiser entregar-se também (e há cada vez mais razões para que o faça), terá que mudar de ponto de aplicação do seu pensar – em vez de pensar as coisas do homem é o próprio homem que nesse seu pensar se implicará (cf. *EI₄,40*). O horizonte ontológico dentro do qual a actividade científica se autonomiza é sempre o real, não no sentido vergiliano da verdadeira realidade (o real-real é no mistério e no inexplicável que mora), mas no sentido muito mais prosaico e equívoco de «objectivo». A pergunta suscita-a o real e é ao real que a resposta, a haver, terá que regressar. Dir-se-á que o estatuto epistemológico da ciência se normaliza neste vaivém ambíguo entre uma subjectividade que como tal se não reconhece mas que é fenomenologicamente constitutiva do que como objectivo *se considera* ('uma visão estritamente «objectiva» seria ainda «sentida» como tal...' – *EI₁,40*) e uma realidade que, exageradamente, se faz coincidir com o que dela se nos objectiviza. A ciência move-se dentro de um critério que se poderia caracterizar de positivismo operatório e o cientista que se não queira, de algum modo, coisificar no vórtice da pura lógica do resultado e queira a tudo isso enquadrar no âmbito da «originária interrogação» terá que mudar de uniforme que é o que se faz quando se muda de actividade. Considerações de ordem moral que a ciência actual envolve não são considerações que em rigor o cientista tenha que ter, mas que se a essa operacionalidade a quiser estender naturalmente ao domínio humano não poderá deixar de tê-las. Mas aí terá passado da esfera estrita da ciência para o âmbito da filosofia da ciência (cf. *EI₄,41*).

Porque, como vimos, a ciência tem o seu domínio naquilo que se nos vai fixando numa solidez da nossa quotidianidade, sempre numa perspectiva imediatamente manipulativa da realidade. E para o cientista esta realidade é toda a que, a partir da que vemos, imaginamos se nos possa *aí* esconder. Mas é sempre a partir de uma matriz imediatista e objectivista que o real se considera. E aí, segundo Vergílio, «a racionalista ingenuidade de se considerar o mundo objectivo como o sistema total do ser» (EI₄,311)⁶⁷³. Uma tal projecção absolutizante da realidade exterior e a correspondente sacralização da linguagem de rigor nascem de um desejo de segurança que se materializa, de algum modo, numa espécie de ínvia alteração do próprio «eu» que, na violência inundante da sua excedência misteriosa, perturba e inquieta. Porque o «eu», na sua imprevista *aparição*, é demasiado interpelante para que aí, na sua pura contemplação, nos aguentemos – esse «eu» é tão de mais para mim que me sacode de estranheza como se de um «outro» se tratasse (cf. EI₂,201). E é como, amedrontados com o peso da estranheza do «eu», nos projectamos no outro, essa zona «do imediato, do

⁶⁷³ É interessante verificar a propósito da absolutização objectivista do real a significativa resposta dada por sua Santidade Dalai Lama a uma pergunta de Joseph J. Schildkrant, professor de psiquiatria em Harvard e contida no livro *Mind Science – An East-West Dialogue*, Wisdom Publications, 1991, p.50 : «A vacuidade é a natureza última da realidade, no sentido em que é mera ausência da natureza inerente, ou projecção reificada, que imputamos a essa realidade. O espírito é também desprovido de uma tal existência reificada e esta sua faceta é conhecida como a vacuidade do espírito. A vacuidade desempenha um papel crucial nas discussões budistas e ocupa um lugar importante na literatura budista. Isto deve-se ao facto de o Budismo afirmar que os nossos muitos problemas psicológicos e emocionais resultam de um equívoco fundamental acerca da realidade. Nós temos uma crença inata na existência das coisas tal como elas se nos apresentam, e ignoramos a discrepância entre a sua aparência e a sua verdadeira forma de existência. Devido a esta crença inata na validade das aparências, encaramos automaticamente as coisas como entidades duradouras, detentoras de características definidoras por si mesmas e de uma natureza intrínseca, e isto gera toda a nossa confusão, as nossas perturbações psicológicas, e assim por diante. O Budismo afirma que a única maneira de superarmos toda esta confusão psicológica e emocional é compreendermos a verdadeira natureza da realidade, o que se consegue apreendendo esta ausência de existência intrínseca, esta vacuidade das coisas.»

concreto, do visível» cuja solidez nos tranquilize e aquiete. E a ciência é o meio privilegiado de nos encostarmos a um mundo sólido e rígido, que compense a radical insegurança do «eu» alvoroçado, com a tábua nomotética da previsibilidade de um mundo capaz de nos oferecer referências seguras ao nível da nossa quotidianidade protocolar. É nesta mistura do ditame subjectivo do próprio critério científico (não só que seja *este* mas, mais radicalmente, que se tenha decidido que deva algo pautar-se por um critério científico), ou seja, de um critério axiologicamente determinado pela subjectividade da escolha com o desígnio tranquilizador que nos move a tê-lo que Vergílio Ferreira situa o que considera ser a inevitável contaminação ideológica da ciência. A actividade científica e a tecnologia surgem como expressão de um desejo de pacificação e tranquilização íntimas⁶⁷⁴ mediante o desígnio racionalista de domínio das forças da Natureza. E nesse domínio um equívoco dramático - que, expulso Deus, se pudesse domesticar o mistério todo do real e aí se nos garantisse uma «confiança tranquila». Mas esta ilusão de óptica que a presunção positivista motivara foi-o por se ter tomado a parte pelo todo, a partida pela chegada: o que até aí se realizara foi tomado como o tudo «ainda a realizar». Com esta abusiva e violentadora *desacralização* da Natureza, julgando submetê-la à tranquilizadora bitola do cálculo e da medida, não foi a *laicização* do mistério que efectivamente se conseguiu, mas a surpresa de a um mistério, supostamente desvendado, um outro inelutavelmente se lhe seguir. A ideologização da ciência deve-se também à presunção de definitividade epistemológica que o homem associou automaticamente à destutelação divina da própria ciência. Mas não se lhe deu

⁶⁷⁴ «Braque disse um dia que a arte ‘perturba’ e que a ciência ‘tranquiliza’. Mas é evidente que ele pensava sobretudo no século XIX.» (EI₄,39).

em tranquilidade o que se lhe dera em alívio por se ter desvencilhado daquela tutela⁶⁷⁵.

Aquela segurança concretizada numa rede estável de sinais e referências provindos do «que chamamos ‘mundo real’» (PS,195) supre - -nos, de algum modo, a «falta de pé», própria do clima radicalmente indefinido e indefinível do surto egofânico que nos suspende entre o misterioso excesso que nos inunda e o vórtice aniquilante do nosso mortal destino. Ao ar rarefeito do nosso insondável mistério, no plano de uma consideração metafísica, gostosamente opomos o ar, bem oxigenado, de uma previsibilidade e de uma determinabilidade que a consideração científica do mundo físico nos proporciona. Ou julgávamos proporcionar. Porque a concepção, tipicamente iluminista, de uma verdade da Natureza a desvendar completamente pelo poder perscrutador da razão humana, numa radical dicotomização da polaridade noética «sujeito-objecto», está definitivamente enterrada. E curioso é o facto de que tenham sido os próprios cientistas a desempenharem o papel de coveiros, com Einstein à cabeça (cf. EI₄,40). Em vez da polaridade irreduzível entre o sujeito que observa e o objecto que é observado, a implicação holística daquele neste e vice-versa, como ficou consagrado na proposta da «indeterminação objectiva» de Heisenberg (cf. IC, 210).

E esta indeterminabilidade do objecto da investigação científica sugere dois tipos de consideração, ambos presentes na reflexão epistemológica de Vergílio Ferreira⁶⁷⁶.

⁶⁷⁵ «A Ciência tranquilizava sobretudo enquanto durava o orgulho do desmentido que infligiu a Deus. A confiança e a pacificação nasciam mais daquilo que se realizara do que do ainda a realizar. Mas quando Deus enfim se retirou dos domínios que lhe tomámos, quando o orgulho se deu enfim por satisfeito, nós reparámos que esses domínios eram as margens de outros por explorar (...). Porque paradoxalmente, à medida que a Ciência ia decifrando um mistério, outro mais denso encontrava. Descobria que um raio não era arremessado por Júpiter, mas ficou com o problema de saber o que ele era; descobria que Jeová não criara Adão nem os astros, mas ficou com o mistério da vida e do universo.» (IC,209).

E em EI₂,157 : «Porque nós queremos é ter sempre razão para a eternidade.».

A primeira, de ordem ontológica, refere-se ao que parece ser, de facto, a essencial indeterminabilidade do real. Cada vez se vai diluindo mais aquilo que se considerava ser a nitidez das fronteiras entre as várias camadas do real, associado que era este a um conceito grosseiro de materialismo, ou seja, de uma matéria que, na sua dureza objectual e exacta, nos determinava o critério prioritário de dilucidação do «realmente real». A espessura objectiva do «mundo real» que para tantos era o barómetro criterial absoluto das suas pretensões científicas perdeu decisivamente aquele seu injustificado prestígio em favor de uma concepção dinâmica do próprio conceito de «matéria». A matéria passou a ser vista como energia e a própria «matéria condensada» considerou-a Einstein como simples *frozen energy* (energia congelada). De resto, a «United Field Theory» não visa outra coisa que não seja superar o carácter até aí considerado *discreto* do real, acabando com a separação entre matéria e energia enquanto entidades distintas e considerando antes as três energias clássicas – magnetismo, electricidade e gravitação – como manifestações graduadas da mesma energia. A insistência num realismo ingénuo é, ainda e em última análise, a verdadeira responsável pela perplexidade que uma certa ciência oficial ainda manifesta perante, por exemplo, a duplicidade onda/crepúsculo dos *quanta*. E tudo por se não ter em conta outros planos de percepção⁶⁷⁷ e de existência da «substância – energia universal». E aqui também a lucidez de Vergílio que não hesita na consideração de uma

⁶⁷⁶ Sobre a reflexão acerca do estatuto da ciência e a falácia do «critério científico» cf. *EL*₂, 143-144; sobre o carácter ideológico da teoria científica cf. *EL*₂, 138-139 e *P*, 436; a questão da objectividade, abordada em muitos passos da sua obra, aborda-a Vergílio com atenção especial em *EL*₄, 184-185.

⁶⁷⁷ «Pois como conceber, por exemplo, que a nossa escala cromática está toda numa variação minúscula de três centésimas milésimas de centímetro do seu comprimento de onda? Que de uma centésima milésima de centímetros para mais ou para menos, a uma breve descida do vermelho ou subida do violeta, nós somos já cegos? (...) Quais serão as cores do invisível? Como seria a beleza para um homem que apenas fosse sensível aos raios X?» (*IC*, 210-211).

plurigradualidade do real. Quando Vergílio especula, com toda a naturalidade, sobre a «possível sobreposição de camadas humanas no planeta que habitamos» (IC,331) ele não está longe da «linguagem vibratória» de Etienne Guillé,⁶⁷⁸ acolhendo assim o carácter *multidimensional* do real. Há múltiplas chaves vibratórias ou dimensionais do real e a respectiva percepção ontogénica por parte de uma consciência (condição vergiliana da sua real constituibilidade) dependeria do aparato sensório-perceptivo de que dispusesse: “(...) que realidade se revelaria aos sentidos que tivéssemos?» E é como o homem, segundo Vergílio, se resolve nos limites acanhados e mínimos de uma realidade, infinitamente desdobrável para lá *deste* homem, mas que a ciência tem absolutizado, atida ao exclusivo das possibilidades configurativas da razão humana⁶⁷⁹.

E aqui a segunda consideração, esta de ordem ontognosiológica e na qual a anterior se reverte. Não há um real a captar ou mais propriamente a capturar, mas, antes, o que é verdadeiramente real é o que nesse suposto real se nos esconde por mais que se procure e o real a procurar modifica - -se-nos em função de *quem* e *como* procura, facto que aponta para a unidade do fenómeno ontognosiológico do real. E não havendo esse real, distinto na bruteza da sua exactidão, o real é a irrealidade que, a partir do leque configurativo das nossas possibilidades, nele não logramos discernir⁶⁸⁰. Daí uma tonalidade misteriosa do real, tantas vezes salientada por Vergílio, ecoando a própria voz atónita de Einstein:”a mais bela e profunda emoção que

⁶⁷⁸ Cf. Etienne Guillé, «*Le Langage vibratoire de la vie – L’alchimie de la vie*, Ed. du Rocher, Paris, 1990.

⁶⁷⁹ «O mundo do possível estende-se infinitamente e o homem aparece num sector mínimo dele.» (IC, 211).

⁶⁸⁰ «O que fica é o real e toda a sua exactidão, mas não o *irreal desse real que é o único real.*» (IC, 49 – subl. nossos).

poderíamos experimentar é a emoção mística» (*EI*₄, 40; *IC*,210). E eis como a insistência quase purista em manter como garantia justamente de cientificidade a ciência barricada na trincheira de um chão *segundo*, num registo de circuito fechado, de perguntas e respostas àquilo que previamente se reconheceu como o real, embora aí se situe a matriz epistemológica da investigação científica na sua operacionalidade, pode conduzir, e conduz de facto, ao círculo vicioso da cientificidade deste e não de outro critério que se considera científico sem que, a montante, uma razão irrefutável no-lo justifique como tal (cf. *EI*₂, 143-144). Daí a inevitável inquinação ideológica de toda a prática científica . Mas é exactamente o perigo da pura lógica da prática que importa contrariar, porque, a fazer só o que se faz, raramente ou nunca se faz o que se deve – nos estritos limites de um operacionalismo positivista encontram-se coisas mas o mais certo é que aí se perca o homem. E é lá, no chão *primeiro* da interrogação, que um critério seguro de humanidade se nos dá e ao qual o cientista, *acabada* a tarefa de determinar os contornos realistas da sua observação, pode e, hoje mais que nunca, deve regressar para aí se situar, no domínio totalizante do interrogar, que nisso apenas nos qualifica e não em qualquer resposta que é de si não esperar. Daí que ao cientista e ao filósofo Vergílio Ferreira situe, como vimos, a ambos num registo de *contemporaneidade lógica*, já que ambos actuam na jurisdição do conceito e do discurso logicamente articulado. Mas diferencia-os claramente por ao cientista o cingir ao horizonte imediato do real ou do possível que esse real permite entrever como realizável e ao filósofo (no seu sentido clássico, recorde-se) o referir à decisiva problemática do homem. Dito de um outro modo, ao cientista e ao filósofo junta-os no plano lógico, mas distingue-os a partir de um critério ontológico mediante o qual hierarquiza a relativa nobreza do respectivo objecto formal. Mas, perante o cansaço do real e face à mobilidade

intrínseca do mistério sempre que daquele se tenta uma abordagem (cf. *EI*₄, 40 e *IC*,210), o que se verifica é uma continuidade ontológica do real em que o registo pobre de uma linguagem exclusivamente observacional cede passo a um crescente estado emotivo de êxtase e deslumbramento em que aquela discursividade capaz apenas de captar expressões grosseiras e provisionais do real, se dissolve na comoção mística do tipo da que sacudiu Pascal ou, mais recentemente, Albert Einstein ou Max Planck (cf. *IC*,210). É *realmente* cada vez mais indefinida a fronteira entre a física e a metafísica (cf. *EI*₄,40), porque muito do que ontem era do domínio esotérico é hoje algo perfeitamente exotérico e naturalmente encarado, como acontece com Vergílio, como simples modulações intensificativas do real ou como um seu mais subtil refinamento vibratológico a que haveriam de corresponder outras capacidades perceptivas do ser humano. Neste sentido, nada o escandaliza o facto, no seu entender, perfeitamente possível de «uma comunicação imediata e complexa» a outrem de *Os Lusíadas* ou da *Fenomenologia do Espírito*, não através da palavra, «meio lento e rudimentar de comunicação» (*IC*,212), mas através de «instantâneas e complexas evidências», desde que para tal se desse o correspondente «acerto de órgãos». Monismo material? «Sou materialista», responde Vergílio (*IC*,285; *EI*₄, 193). E di-lo não para negar o espírito mas para negar que exista espírito fora do mundo que construo e em que me constituo: «isolado do mundo, nem sequer o espírito existe» (*IC*, 285).

Há muitas dimensões do real, exactamente o mais real da irrealidade dele (daí a «emoção mística» como assentimento silencioso do mistério), mas é com esta e nesta dimensão, constituída pela minha condição perceptiva, que sou o que sou. E não sou senão na radicalidade fundante de tudo *isto* que sou, «porque o

espírito é o corpo em que é – ou que é» (*Ib.*). Não que não proclame Vergílio a superioridade do que *em nós* é espírito, que é precisamente esse dever categórico de sermos homens acima de tudo, isto é, acima do que em nós é a matéria grosseira em que a nossa animalidade se compraz que ele não se cansa de proclamar. Porquê, porém, se tudo é matéria? Porque Vergílio, sendo confessadamente materialista, é um materialismo *sui generis* o seu: não que tudo seja matéria apenas, que se assim fosse não haveria que exigir tanto do pobre homem, mas que tudo, mesmo o que à simples matéria parece superar, se dá, na formulação apodíctica da evidência pessoal, nos estritos limites de um mundo «uno e fechado sobre si». Não, pois, uma totalidade material animada de uma processualidade exterior e objectiva, à maneira da substância espinosiana, mas, já mais em sintonia com Hegel, que introduziu «no espinosismo a pequena-enorme inovação de que o Absoluto (ou a Substância) é *sujeito*» (*El₃,223*). Inclina-se Vergílio para Hegel justamente por este considerar o carácter imanente do próprio Absoluto final, uma vez que se dá na decisiva *assunção* pelo Homem e só então se consuma. Que há um absoluto material? Só enquanto nele me sou absolutamente. E nesse ser o «eu» que sou é como a totalidade do real que se me ilumina. Não, pois, um critério objectivista do real, mas o conceito do mundo uno e fechado em que se dá toda a realidade – a de ser-me. É toda a realidade que o «eu» funda e não um Todo em que esse «eu» se fundisse.

É por ser o «eu» instalado no alarme *aparicional* de ter que ser homem, que, no sê-lo, se implica algo que, sob pena de negá-lo, se não confina ao âmbito da simples corporalidade. A instância instituinte da humanidade é, antes, a corporeidade que justamente nos instala no tenso desassossego do ilimitado, que, segundo Vergílio, é essa a medida do homem – o sem medida. Assim, dir-se-á, que o que é *natural* no homem é não ser *só* a matéria que parece,

que ser só aí é negarmo-nos no ser que somos, mas ser «espírito». Porque o conceito de «matéria» talvez esteja irremediavelmente desvalorizado, carregando o peso da sua abjeção, e talvez devesse, segundo Vergílio, ser substituído pelo de «espírito»: «Tudo é espírito, virtualmente ou *efectivamente*» (IC, 285 –subl.nosso). Mas é secundário que ao que, à medida do homem, se encerra no círculo estrito do que o constitui se chame matéria ou espírito, porque o que está definitivamente em causa é a mundanidade fundada na experiência constituinte de um *eu* que consubstancia o começo e o fim de tudo⁶⁸¹. Deste modo, a Substância Única de Espinosa não a vê Vergílio entregue ao absoluto transcendente da sua auto-determinação mas, como cremos ter já ficado claro, como uma «múltipla subjectividade» que se não perde no indeterminado da sua variação, mas que se justifica e legitima na «radicalidade de cada uma delas». Não há um real fora de mim, mas *tão-só* essa realidade «escandalosa» de «que a vida sou eu» (IC, 286). Deste modo, o real não se determina na objectualidade do que se vê, mas, mais *englobantemente* (K.Jaspers), na totalidade que se é e, como vimos, é na sublimação do que somos em matéria (a corporalidade) que somos realmente, que só aí, na incoincidência superativa de nós, somos homens de verdade⁶⁸². É material o timbre da nossa voz mediante a vibração modulada das cordas vocais, mas há, aquém do som da voz, um seu *tom* que lhe vem do absoluto de nós que a qualifica e singulariza. E aí é onde a voz material se me sublima no silêncio denso de tudo a

⁶⁸¹ «Mas se o mundo é uno, que tudo seja espírito ou matéria» (IC,285). E é irrelevante a designação porque o que é decisivo é que aí se não implica uma transcendência, mas, nesse todo, é apenas o homem todo que se assume. Por isso diz Vergílio que, matéria ou espírito, «Deus ficará igualmente com todas as portas fechadas. E Hegel terá razão.» (Ib.).

⁶⁸² «O espírito, ou seja a sublimação do corpo, é o que define ultimamente o que somos.» (IC,287).

dizer – aí o espírito que sou que é, afinal, «a voz absoluta de mim» (IC,285). E eis-nos no coração daquilo que Vergílio considera a constituinte subjectivização do mundo, porque «do universo a mim, uma trama única se entretece» (IC,287), a tal unidade quiasmática constituída pelo mundo e pelo modo como o «eu» o experiencia e entende.

Monismo material? – perguntávamos antes. Responder afirmativamente, coisa que Vergílio não faz, pressuporia uma concepção objectivista do real, incluindo uma consciência cósmica no interior de uma dialéctica sublimatória da matéria, da qual a consciência individual seria episódica fulguração. Mas Vergílio não permite a indiferenciação fusionista da consciência individual, antes a institui como momento absoluto de toda a determinação do real. É no ápice «hominizante» da auto-consciência que se dá, como vimos, a medida qualificativa do real. E se o que distingue o homem é o que nele suplanta o próprio corpo – o espírito – então é preferentemente espiritual a matriz de toda a realidade, que não há realidade nenhuma se não fôr um absoluto consciencial a fundá-la. Falar em monismo espiritual seria manter o mesmo vício onto - lógico que anotámos para o alegado monismo material: seria supor o Absoluto hegeliano sem o *sujeito*, ou seja, sem «a autoconstrução em progressiva consciência» (EI₃, 223). É, antes, um humanismo existencial em que, no próprio vínculo fundante que o caracteriza, absolutiza o círculo fechado do mundo real. E aí, em vez da visibilidade constatável da corporalidade objectual, uma espécie de espiritualidade da carne (a corporeidade) em que no visível de nós se nos insinua o incognoscível, a tal irrealidade que é, afinal, o «único real»⁶⁸³. É como se na já referida dialéctica *visível/invisível* se desse a própria espiritualização da matéria na senda de um desígnio luminoso e numinoso

⁶⁸³ «Espírito carnal (...). E era ali que tu me eras mais compreensível. Incognoscível visível. *Transcendente corpórea*. Simples e enorme verdade de seres.» (NT,56).

(«Etérea luz da claridade de mim projectada e sentida no olhar aberto ao sol» - *IC*,287). Mas não a caminho do Céu, que isso implicaria que o Absoluto não fosse o *eu* que sou e o fosse no absoluto de um *em-si*. Todo o milagre de luz no puro acto de ser, sem que seja de luz o destino para que se é, mas toda a luz no fulgurante e miraculoso instante de ser.

3 – Razão e fé

A primeira nota que, desde logo, se pode avançar é que em Vergílio Ferreira é *razoável* que se considere a razão, mas pondo em questão o que pareceria defini-la – a sua validade racional. Não que a razão não valha racionalmente, que isso equivaleria a negá-la, mas que se não pode nisso ver todo o seu valor.

Uma constitutiva referencialidade ontológica da razão significaria que, *per speculum veritatis* (isto é, por força de uma verdade absoluta que a fundasse), ela se constituiria na base de alguns princípios evidentes *em si* mesmos. Aceita isto Vergílio? Sim, mas não porque seja transcendente a verdade por que tem valor racional a razão, mas porque a apodicticidade de alguns princípios *condiz* com o «equilíbrio interior» em que o «eu» se reconhece indubitavelmente no ser que é.

Não se trata, pois, de uma relação ontológica de uma verdade absoluta com uma razão que àquela constitutivamente se referisse, mas, antes de uma constituição radicalmente afectiva da razão, referida a um critério prioritariamente emotivo de verdade. Que é a verdade para o nosso autor? Dissemo-lo já: um «valor que nos atinge» (*EI*₁, 143). Daí que para Vergílio não é tanto que haja na razão princípios evidentes *em si*, mas, antes, o princípio de que algo seja evidente *em mim*. E é nesse

momento *aparicional* de nisso me reconhecer que à *razão* que pudesse ter a confirma em mim uma *força* que é sempre a razão indiscutível por que alguém tem razão⁶⁸⁴. Uma coisa é ter razão, que é a aferição social (sempre «póstuma» e «tardia», cf. CS134) pela via demonstrativa e outra, bem mais decisiva e indestrutível, é ter razão em tê-la⁶⁸⁵. A unilateralização absolutizante do «valor racional» da razão é o que de mais irracional há. Porque, a ser realmente racional a sua pura logicidade, não haveria ninguém que pensasse de modo diferente e todos seríamos racionalistas⁶⁸⁶. À racionalidade envolve-a um paradoxo que resulta do facto de não ter condições de demonstrar a eficácia que apregoa, mas de a ela se ter sempre que recorrer para uma tal falência se demonstrar⁶⁸⁷. E aí os limites de todo o racionalismo que se nos tornam claros «na sua impossibilidade de reduzir à inteligibilidade todo o domínio do sensível» (EI₄, 179). Daí o conceito vergiliano de racional, de nítida influência bergosiana. É racional não que à luz da lógica se discuta, mas que me seja isso indiscutível à luz do que sou. Deste modo, a dimensão prática da razão que se exprime no elenco protocolar das proposições necessita de uma dimensão sentimental que é justamente onde a verdade objectiva que ali se pressuponha se nos fará «verdade-verdade» no íntimo da instância sancionante, a do «equilíbrio interior», lá «no infinito de nós». Daí que a fé seja expressão humana dessa racionalidade emotiva, que é a única maneira de se não excluir tragicamente a dimensão essencial do sentir: eu sou

⁶⁸⁴ «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 não escapasse todos teríamos o mesmo pensar (...)» (EI₄, 179). Dir-se-á que o *ter razão*, na sua dimensão protocolar e social, se liga com a objectividade da razão, ou seja, a razoabilidade proposicional que no interior de um sistema linguístico, e só aí, se nos oferece. Assim : «-Ninguém pode sair das fronteiras da língua, a objectividade da razão está na rede que uma língua teceu.» (PS,197).

⁶⁸⁵ «E há mesmo tanta forma de a razão não ter razão. E ela vem tão tarde para demonstrar o que já foi decidido no infinito de nós.» (CS,134).

⁶⁸⁶ Cf. EI₄, 179-180; 194-195; EI₅,120).

⁶⁸⁷ Cf. EI₅, 254 e P, 640.

quem sou não porque o tenha concluído *racionalmente* mas porque me *sinto* sê-lo. A fé dá-se na dimensão pré-discursiva, na zona inefável do maravilhamento de nós, na esfera irreduzível da sinceridade – lá onde a lógica não impôs ainda a sua lei. O «credo quia absurdum»⁶⁸⁸ é, nesta perspectiva, perfeitamente racional, que se fosse perfeitamente lógico aquilo em que se crê todos acreditariam. É, pois, não pelo que aí há de lógico que se acredita mas porque isso é em nós de acreditar. A razão de acreditar não é na razão que está, mas na *força* que lhe escapa e que é a razão de razão se ter: «Quando se está convencido, tem-se sempre razão, mesmo que se não tenha» (AF,27). E essa força resulta da radicalidade emotiva de todo o pensar. Daí também que a fé, companheira genuína do espanto de ser, lá na aurora do sagrado, que é onde cada um se reconhece no ser que é e que, por isso, tem que ser, nada tenha a ver, no conceito de Vergílio, com a fé que «se deteriora na teologia que a consciencializa» (EI₁,183)⁶⁸⁹. Aqui são já razões, necessariamente póstumas à razão de acreditar. Porque «ninguém raciocina primeiro para acreditar depois» (C, «Redenção», 145). É na «intimidade de nós», nesse indizível em que misteriosamente nos reconhecemos, que a razão de acreditar se nos impõe, como «voz do sangue» e que nada nem ninguém pode contradizer. A fé não está, pois, para lá da racionalidade, mas é constitutiva da racionalidade integral, tal como Vergílio a entende⁶⁹⁰, que o que é racional é nada excluir do

⁶⁸⁸ Esta expressão é normalmente atribuída a Tertuliano e equivocadamente também a Santo Agostinho. Reproduzimos à continuação o texto de Tertuliano, *Carn. Christ.*, 2, 5 ed. Migne, P.L., t, p.806, B : «Natus est Dei Filius; non pudet quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est quia ineptum est : et sepultus, resurrexit; *certum est quia impossibile*» (subl.nosso). Ora é justamente esta última expressão que dá origem àquela outra «credo quia absurdum» que resulta notoriamente mais impressiva.

⁶⁸⁹ Cf. também SS, 225-226.

⁶⁹⁰ «(...) e é que por 'razão' se não entenda apenas uma certa orientação mental que exclui *in limine* como válida qualquer outra ordenação a associar àquela. Dir-se-á que eu pretendo

que ao homem instaura na sua totalidade. Dir-se-á que, a fé, ou a crença, é inerente à dimensão afectiva da adesão que no equilíbrio da presença de nós a nós próprios se origina, e, por isso, ela é, paradoxalmente, o critério indefectível e infalível de razoabilidade – não há verdade nenhuma que não seja, antes do mais, a crença disso em mim⁶⁹¹. Porque há a razão das razões que é sempre a minha razão, a crença de isso ser assim na instância sancionante do reduto identificativo de mim, e há a razão que, na sua actividade, satisfaz o que aí reconheço como necessário – a demonstração logico-discursiva. Mas esta razão, que no acto de sê-lo é já tarde de mais que o é, uma vez que o próprio acto de raciocinar implica um certo desdobramento *desnaturalizante* de mim próprio⁶⁹², pode, contudo, integrar o que não parece sê-lo (o sem-razão), desde que isso se me faça razoável no equilíbrio de mim, ou seja, que o ilógico protocolar se me integre naturalmente na pura lógica de mim. Aquém, portanto, da coerência convencional e cuja validade e pertinência se confirmam no absoluto fundante da subjectividade, há um absoluto lógico que é o de que algo tenha que ser o que em mim sinto que é. Reconhecendo a indispensabilidade do labor racional da demonstração como forma de equilibrar e normalizar a nossa relação com o mundo, nega-lhe contudo Vergílio a pretensão de apodicticidade, ao menos como pretensão essencial – ou seja, é, quando muito, apodíctica no domínio estritamente operatório, mas é incapaz de integrar aí *todos* os elementos que garantam a apodicticidade da sua própria

ser racionalista com ... o irracionalismo, e que, portanto, o meu pedido, se pedido havia, é indeferido. Muito bem : nesse caso desisto.» (EI₄, 195).

⁶⁹¹ Por isso, no conto *Adeus* põe Vergílio Ferreira na boca do personagem-narrador as seguintes palavras: «As razões são tanto o que somos, que só nascendo outra vez as poderemos renegar.» (C,12).

E em CS, 121 : «E eu perguntei-lhe como assim? Mudaste tanto *no fundamental da vida que é crer ou não crer?*» (subl.nossos).

⁶⁹² O raciocínio é, segundo Vergílio Ferreira, «Um jogo mecânico de palavras, harmonia fútil de arame, coordenação orgânica de sons.» (PS,197).

eficácia. E isto por não ser do seu domínio o muito que lhe escapa e, de algum modo, se lhe impõe. É por isso que, como vimos, Vergílio Ferreira, considerando-se a si próprio como racionalista, propõe um conceito abrangente de racionalidade, que, em vez de ser a expressão do que se pensa e se diz (e a palavra que ao pensamento diz di-lo já num registo pobre e rudimentar), seja, mais radicalmente, a expressão do que se é. E, nesse ser-se, toda a fundamentalidade transcendental da logicidade do pensamento racional, que é na instância fundante da subjectividade que Vergílio faz radicar a aptidão da razão a «dar certa forma lógica ao conhecimento»⁶⁹³. É no acto fundante do reconhecimento subjectivo que a verdade objectiva se legitima. Não, pois, a diferença kantiana entre o carácter *transcendente* do uso objectivo dos «conceitos puros da razão» (a que chama também «ideias transcendententes») e o dos «conceitos puros do entendimento» que é sempre *imane*nte, por confinar-se à experiência possível. É, antes, na imanência radical da experiência egofânica que a *totalidade* (ou *universitas*) das condições se dá. Não que não tenha condições a razão, mas tem-nas no constitutivo assentimento de mim. Não se trata de fazer explodir o universo transcendental de Kant, nomeadamente o seu conceito transcendental de razão, mas, mais apropriadamente talvez, fazê-lo implodir, sem o estilhaçar, mantendo-o no círculo imane

⁶⁹³ I.Kant, *Kritik der Reiner Vernunft*, A 330.

vez mais se repete, verdade que não seja a verdade constituinte de sermo-nos no centro radical da nossa unidade identificativa e é aí que a crença ganha prioridade sobre o próprio conteúdo noemático da verdade – é verdade porque acredito e não que acredite por ser verdade⁶⁹⁴.

Esta desabsolutização do valor racional da razão humana implicando, como implica sem dúvida, a desmontagem da razão como sede mitificada do pensar⁶⁹⁵, ela não envolve, contudo, qualquer declaração de cepticismo. Porque o cepticismo é o resultado de uma ilusão de óptica, de um erro sistemático de avaliação por parte dos que se escandalizam com o facto de uma parte (a razão) não compreender o todo – o que é absolutamente natural, se à razão, na invencível insuficiência da sua função demonstrativa, (e aqui a razão da clássica desconfiança)⁶⁹⁶, lhe agregarmos o sentimento que a própria demonstração dispensa e ao pensamento imprime o tom categórico, próprio da «voz do sangue»⁶⁹⁷. Aí teremos a radical negação da atitude céptica (atitude mental e não do

⁶⁹⁴ «É preciso clamar até aos astros que a verdade somos nós. E que a sua razão última, contra todas as perturbações e oposições no dizer e pensar, é o *porque sim*, que é a última razão indiscutível já sabida desde a infância» (P, 552).

⁶⁹⁵ «Todos os mitos se nos revelaram mitológicos e o seu lugar é hoje a história das mitologias – não o sangue do próprio homem. E é por isso que se tenta reinventá-los para se justificarem as guerras que vão perdurando. Mas são esses uns mitos de contrafacção, para parecerem o absoluto que não têm. A própria razão sabemos hoje que tem já o seu lugar também na mitologia.» (EI₅, 120).

⁶⁹⁶ Sobre esta questão do cepticismo aconselha-se a astuciosa e incisiva desmontagem que de treze teses cépticas faz José Porfírio Miranda em *Racionalidad y Democracia*, Ediciones Singueme – Salamanca, 1996, pp 79-87. Como argumento denunciante do paradoxo que envolve a desconfiança na razão afirma este autor na pag.88 : «Pero no es de extrañar que el escepticismo resulte contradictorio en cualquiera de sus formulaciones : el escepticismo consiste en desconfiar de la razón, pero quienes deciden adoptar esa posición lo hacen porque su razón les dice que es mejor adoptarla; de suerte que desconfían de la razón y se fían de ella al mismo tiempo.»

E o próprio Vergílio Ferreira que, como dissemos, se declara racionalista no sentido em que não dispensa a sua função demonstrativa (« (como a sem-razão, para se proclamar um valor, não dispensa a demonstração...)» – EI₁, 142), arrasa literalmente a pretensão céptica naquele seu estilo contundente e irónico característica do *Pensar* com a seguinte fórmula : « É tão absurdo ser céptico, porque as filosofias se contradizem, como dizer que não há amor porque uns gostam das louras e outros das morenas.» (P, 552).

⁶⁹⁷ «Voz do sangue» ou a que o autor chama também, como vimos, «a voz absoluta de mim» (IC, 285).

coração) – aí a força da razão, a convicção com que alguém se afirma no que afirma. É como se à *razão geométrica* ele, um pouco à maneira de Pascal, antepusesse uma *razão do coração*, que é só no coração que o que se conhece se reconhece como razoável⁶⁹⁸.

4 – Solidão, palavra e silêncio

Se há nota que impressivamente se nos imponha no contexto da gnosiologia vergiliana é justamente a da radical incomunicabilidade do «eu» e da correspondente inapreensibilidade do «tu» que é, afinal, o «eu» que o outro é (cf. *EI*₄, 304-305). E isto, convém recordá-lo, porque é no sentir que a subjectividade se institui e aí portanto o absoluto criterial em que todo o conhecer se legitima: conhece-se o que se sente e não ao contrário. Ora se é necessário que a todo o conhecer o *preceda* um sentir, que é a instância instauradora de toda a cognoscibilidade, ‘um «eu» é incomunicável’ (*EI*₃, 234), já que não é possível que alguém sinta o «eu» que eu sou senão eu próprio no acto mesmo de ser-me. E se o pensar é póstumo ao ser que se é (*IC*, 219), ou se a reflexão suspende o ser (cf. *IC*, 306), a entidade que alguém julga identificar na aproximação a um «tu» não é nunca um «eu» que, como tal, só é pensável por quem o vive. Uma entidade assim pensada é já um conceito objectivado no mundo «endurecido» das coisas. A pretensão de inteligibilidade de um «eu» dá-se, por isso, num registo tardio e positivo de uma perspicácia

⁶⁹⁸ Anote-se que Hans Walter Wolff na já citada obra *Antropologie des Alten Testaments*, p.73, apresenta o coração como «a razão que aprende». Na sua exegese veterotestamentária afirma textualmente : «No coração realiza-se o *conhecimento*.».

incorregivelmente psicologista que tem, quando muito, a ver com as *notas individuantes* de *alguém*, mas não com a condição radical de homem. (cf. *EI*₁, 76). Ora, se «o ‘eu’ é de facto o começo e fim de tudo» (*EI*₃, 234), a expressão gregária e grupal que a vivência pessoal assuma (e assume de facto) não se determina numa ontogénica dinâmica inter-pessoal, por via de uma efectiva comunicação intersubjectiva que ao grupo conferisse uma natureza transpessoal. Se ao pensar o situarmos, como faz Vergílio, num plano de pura radicalidade, a «intersubjectividade é...contraditória e... impossível» (*Ib.*)Porquê? Porque, a esse nível, do homem instalado «na radicalidade de si, o pensar é ser» (*EI*₄,39), que o mesmo é dizer que só se pensa o que se é. E, neste sentido, é uma invencível impensabilidade um «eu» que, enquanto princípio absoluto de um sentir, dimensão em que originariamente se dá todo o conhecer (cf. *EI*₃, 237), se define em absoluto na sua condição única e solitária. Anote-se, porém, que o que é dessa condição não é ser único simplesmente, mas sê-lo na radical presunção do «que de único os outros podem em si sentir» (*EI*₁,77)⁶⁹⁹. É como se a solidão ontológica do «eu» se fizesse, por via fenomenológica, da *companhia* da radical solidão dos outros: no só que me vejo ser sinto a condição de solitário do outro⁷⁰⁰. É justamente nessa experiência única de ser na inteireza absolutamente fundacional do «eu» que se constitui a unicidade própria de cada um dos outros homens. Não é, pois, uma igualdade ontológica que se considera mas, antes, uma igual condição na radical diferença de cada qual – e aí é-se único e só. Não que na «voz absoluta de mim» lá estejam os outros, mas que *só* lá

⁶⁹⁹ «Porque o que em nós há de verdadeiramente único revela-se-nos precisamente nos limites da nossa condição, ou seja, no que nos une aos outros homens, no que é do nosso destino comum. Sinto-me sendo único; mas o que há em mim de único é precisamente o que de único os outros podem em si sentir.» (*EI*₁,77).

⁷⁰⁰ «Viver só, estar só pelo estigma da diferença que te condenou, mesmo quando há *comunidade no estar em companhia.*» (*P* 547 – subl.nossos).

está a solidão em que todos os outros são também. E é nesta comunhão de destino, nesta como que transcendentalização da solitária condição de ser homem, que Vergílio Ferreira encontra a única e decisiva razão para a consideração solidária do outro. Não que com o outro eu possa partilhar a responsabilidade no ser, mas que nos una o facto chocante de entre nós nada poder ser partilhado a não ser a grandeza hirta de se ser tudo na solidão do todo de si⁷⁰¹. E eis como contorna Vergílio a ameaça de solipsismo. Não que o «outro» nos seja acessível no ser que é, que isso implicaria uma identidade entre o «eu» e o «outro» e, nesse caso, não haveria já um «eu» e um «outro» mas tão só um ‘«eu» multiplicado’. E o facto de «ser-se *para dentro*» é absolutamente incomunicável, já que o que se manifesta do ser que se é não coincide com o sê-lo, ou seja, como escreve Vergílio Ferreira, «o ser-se no centro da irradiação do que se é para a sua manifestação exterior, isso é inatingível e furta-se a toda a experiência alheia» (EI₄,307). Não é, pois, pelo processo fenomenológico que o solipsismo verdadeiramente se poderá negar, uma vez que o «outro» é nesse plano, um limite, «uma barreira intransponível». É sempre no círculo fundante da subjectividade pessoal que se paradigmatisa um mundo comum de realizabilidade por parte de todos os «eus» e aí é onde as possibilidades vivenciais dos outros se irmanam ao «eu» em que se presentificam. É no íntimo da minha tarefa de ser que se me faz prova de que os outros o sejam também, através do que se poderia considerar a

⁷⁰¹ «Só contigo te salvas ou condenas. Os teus amigos, mesmo os mais chegados, não estão contigo na hora grave de seres (...). Ninguém pode ser por ti. O que és com os outros é o lado de fora de seres.» (P.190). Vergílio Ferreira distingue na teorização do «eu» aquilo que chamou «três zonas de emergência: a das imediatas relações sociais, ou seja, de uma actuação prática; a das características que nos tornam «únicos» (...) e com as quais se faz a famosa «psicologia»; e, finalmente, a das profundezas, do puro impulso do ser-se, da nossa auto-revelação como «pessoas», ou seja, a do «eu» metafísico» (cf. EI₂, 15-16).

«analogização» da própria experiência do «eu»⁷⁰². Não que veja o «outro», que só o «eu» que nele mora o poderá *ver*, mas que, a partir da experiência única de mim, eu imagino quão únicos são todos os outros que se pensam na unidade de si. Dir-se-á que a primigénia experiência de ser-me, já objectivada num pensamento dela, se corporiza em mim como arquétipo do que a um «eu» é dado viver. E na vivência disso, a imaginação do que fundamentalmente há-de viver o «outro» é o que no seu comportamento constantemente se me confirma. No plano segundo e exterior da relação formal, pode-se cortar relações com os homens, através dum processo de isolamento, que é ainda e apenas uma forma de alguém conseguir estar sozinho; não assim, contudo, com a solidão que, por muito que se queira e apesar de um eventual corte protocolar, «*não corta com o homem*» (EI₁,77). Pode-se isolar a realidade psicológica de um indivíduo que assim decide separar-se e evitar o desconforto do confronto com outras vontades. Mas, ironicamente, esse corte exterior é um modo ínvio de reconhecimento da presença activa do outro, que só por isso alguém se lhe opõe. Mas, lá na «profundeza», no plano metafísico do «homem», há a radical solidão da pura nudez do ser pessoal que se não oferece ao tráfico psicológico de uma espúria e ilusória comunicação. Mas é justamente essa realidade insular de um «eu», incomunicável na bruteza incandescente do ser-se, que permite a ponte ontofenomenológica com os outros homens, pois é na experiência solitária do irrepetível de mim que eu posso ver

⁷⁰² «Que nos baste a certeza de que o mundo comum proposto à realização e afirmação de todos os ‘eus’ é a prova de que o ‘outro’ existe na comunidade comigo, num destino comum, num horizonte comum. Todos os argumentos de que esse ‘outro’ nos é conhecido através do que o manifesta, do que está presente a mim como eu a ele, e que tudo quanto imagino de fundamental para esse ‘outro’ o confirmo no seu comportamento, todos os argumentos são plausíveis para a negação de um solipsismo, mas quedam-se diante do facto irredutível de que o ser-se *para dentro*, o ser-se no centro da irradiação do que se é para a sua manifestação exterior, isso é inatingível e furta-se a toda a experiência alheia.» (EI₄,307).

e sentir o irrepetível dos outros. E isto porque o ser-me em radical solidão é a matriz experiencial que eu universalizo no modo único como me sinto ser. E o que é universalizável é só a radicalidade surpreendente de ser homem, bem aquém das particularidades individuais, ou seja, o que se pode universalizar é a condição de homem, porque é aí só que cabe a união com os outros⁷⁰³. Nota Vergílio Ferreira que o constante apelo que hoje em dia se faz ouvir à comunicabilidade e à fraternidade se dá sobretudo ao nível ruidoso da superfície, das «relações externas, imediatas, provisórias, que nos não satisfaz inteiramente» (EI₁,75), porque, como vimos, o «eu» que ele considera «metafísico», é na «profundeza» que mora – e aí é onde se é só. Porque só aí se é na redonda unicidade de ser-se. Mas que dessa solidão radical brote a palavra – eis a questão. Porque à inenarrável *aparição* do homem a si próprio não é bem a palavra que convém, que a palavra que se diga vem já dizer o que lá estava por dizer e para ser dito. A palavra que se diz é também a palavra dita e nesse dizer são já coisas que se dizem. Mesmo o indizível que se experimenta no abalo de nós só entra na economia do humano através da palavra que o diga naquela sua fugidia tangencialidade. A arte é o que realiza, na indizibilidade emotiva da plenitude da vida, o momento jubiloso de ser. Só depois chega a linguagem, cujo carácter derivado Vergílio sublinha. É tardia a palavra em relação à misteriosa comoção de sermos, mas vem *a tempo* de nela se realizar o tudo de nós. E aí a dilacerante dialéctica da incompletude que tão bem caracteriza o pensamento vergiliano: o indizível que nos abala só existe na palavra que o diz, sendo certo que neste seu dizer «não atinge o indizível, que como tal se lhe

⁷⁰³ «Com efeito, o ‘homem’ não é o ‘indivíduo’, porque é só do indivíduo aquela parte que pode universalizar-se.» (EI₁,75).

furta» (*EI₃*,19). Sempre e uma vez mais a presença da dialéctica *visível/invisível*, em que o visível se nos dá naquilo que em nós é dizível, sobrando sempre uma dobra de sentido que se não logra atingir e se nos furta irremediavelmente. É, pois, de ver aqui a expressão cruenta de uma dialéctica que abre teimosamente para o mistério, para a transcendência, mas em que o momento lógico que conviria à presença inegável desse *mais* que remete para a inefabilidade é simplesmente negado. Como? Adstringindo a realidade toda à dizibilidade efectiva na qual o sujeito instaura em absoluto toda a significatividade. Não que não haja o «mundo real», mas é como se não houvesse, porque a única realidade é a que se tece pela rede aérea das palavras que àquela se sobrepõe. Não, pois, uma concepção realista da linguagem, que «discurso algum ‘representa’ a realidade» (*EI₃*,110)⁷⁰⁴, mas, antes, uma concepção formalista segundo a qual a evanescência invencivelmente tangencial da palavra potencia toda a significatividade da radicação mundana de um «eu». E consegue um tal desígnio porque «a rede da palavra aprisiona no seu nada o tudo que é nada sem ela» (*EI₃*,23). Há, pois, segundo Vergílio, e na esteira do realismo nominalista⁷⁰⁵, aquilo que poderíamos designar por uma onticidade funcional da linguagem, que não é outra coisa confinar todo o real ao círculo fechado da pura enunciação verbal. E aqui a própria aporia ontológica da palavra – é real só o mundo da e na palavra que o diz, mas não haveria como dizê-lo se não existisse já o mundo para ser dito. É, sem dúvida, alucinante e misterioso este «circuito fechado» (cf. *EI₃*,25), este dédalo

⁷⁰⁴ Anote-se o que, a propósito da impossibilidade da pura representação da realidade, afirma o nosso autor em *EI₃*, 75-76 : «Decerto, nenhum romance, por exemplo, ‘reproduz’ a realidade – que simplesmente *não existe* (...) pela razão de que, em regressão até ao infinito, toda a realidade é já uma ‘leitura’ dela, por mais elementar que seja, é já a afirmação de uma sua interpretação, a afirmação de uma ‘subjectiva’ escolha adentro das propostas que se condensaram em ‘objectividade’ na leitura dos que nos precederam.» Aqui se implica, como é óbvio, a já referida questão da «objectividade».

⁷⁰⁵ «Eis porque –digo eu – o ‘realismo’ conceptual se reagrupa ao ‘nominalismo’ da filosofia linguística.» (*EI₂*,134).

em que a problemática da palavra se enclausura, sem o «fio de Ariadne» que nos aponte uma saída.

O sujeito instala-se linguisticamente, que não há forma de olhar o mundo sem ser através das palavras. Há, por isso, uma implicação onto - fenomenológica da linguagem na própria constituição identitária do sujeito. Mas afirmar isto não é sujeitar essa instância fundamental do sujeito à condição de subsidiário do «circuito fechado» dos significantes. Aí Vergílio Ferreira é intransigente, acusando, por exemplo, Lacan de confinar o sujeito à pura «transitividade de significante a significante» (*EI₂*,96). Afirmar a constituibilidade do sujeito mediante a linguagem não é afirmar um sujeito que disso seja puro efeito («efeito estrutural do significante»), mas impõe-se o reconhecimento de uma anterioridade, que Vergílio confina ao domínio lógico (cf. *EI₂*, 96-97), de algo que implica uma predeterminabilidade do próprio sujeito que pela linguagem irrompe e se manifesta⁷⁰⁶. A aptidão constituinte que à linguagem se reconhece, dando-se no ciclo íntimo do seu próprio exercício, não é só aí que essa força constitutiva se dá. Que, se assim fosse, a linguagem que não moldou o ser humano no menino-lobo, tê-lo-ia moldado ao lobo, o que, por mais instalado no mundo linguístico que estivesse, jamais poderia acontecer (cf. *EI₂*,97).

E, aqui, a posição particular de Vergílio Ferreira: tudo o que somos o somos na língua em que nos dizemos,

⁷⁰⁶ Vale a pena recordar a este propósito o que diz W.Von Humboldt, *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, § 2 : «o homem é homem somente mediante a linguagem; ora para inventar a linguagem, ele deveria já ser homem». Aqui a anterioridade ontológica do humano a que convém a linguagem. Em Vergílio esse algo que antecede ao *facto linguístico* queda-se, como vimos, num plano apenas lógico.

Recorde-se a tese de Herder segundo a qual a linguagem terá nascido pela formação de sons onomatopeicos. F. Bruni, estudioso de Herder afirma em *L'origine del linguaggio*, Studium, Roma, 1958, pp.6-7 : «a tese da origem natural da linguagem, mediante a onomatopeia é a única cientificamente sustentável».

mas somos mais do que no puro dizer dizemos. A linguagem não representa a realidade mas inventa o mundo que se lhe sobrepõe constituindo a nossa «única realidade»⁷⁰⁷; é, contudo, «aberração fundar na língua a nossa última instância de seres humanos» (*EI*₂,97). Esta uma concepção formalista da linguagem, que é afinal a de Vergílio, mas em que nessa «rede aérea de sons» se não dissolva o último e decisivo suporte ontológico da linguagem – ela molda a inteligência e faz despertar o «eu», mas só o faz porque há esse «eu» para ser despertado. E aqui, uma vez mais o anotamos, a posição peculiar de Vergílio Ferreira que, opondo-se a qualquer concepção substancialista do sujeito, (cf. *EI*₂,92; *EI*₄,304), se opõe, se possível com maior veemência ainda, às correntes estruturalistas em geral e neofreudistas em particular, que ousam cingir o absoluto da constitutividade do humano ao círculo fechado da língua, fazendo desta «a nossa última instância»⁷⁰⁸.

Vergílio Ferreira é, sem dúvida, um «fanático» do sujeito. A ele se agarra «com unhas e dentes» por nele ver a instância não apenas unificadora das variáveis discursivas que, sendo embora o máximo, são-no contudo ainda no exterior de nós (cf. *EI*₂, 95), como a sede a partir da qual a significatividade enunciável se instaura. É, por isso, aberrante, acusa Vergílio, deslocar a constitutividade do ser humano para a esfera, apesar de tudo tardia e derivada, da

⁷⁰⁷ É notória a simpatia de Vergílio Ferreira pela posição radical de Derrida que fundamenta a «radical diferenciação (*différence*) com que se autoconstitui a «palavra». E a essa radicalidade autoconstituente da palavra nada escapa, porque, como vimos, o próprio indizível a que corresponde o Ser heideggeriano ou o Invisível pontyano, só existe como dizível. Deste modo, só o dizível que a palavra diz é algo real. E assim a «única realidade», mesmo que estranhamente o não seja toda, é a que se nos dá «não bem *pelas* palavras mas por *entre* elas» (*EI*₅, 81 e 139). Deste conceito de Derrida diz Vergílio que «é um inexistente elo de ligação entre as várias «diferenças» e sobretudo o próprio efectuar-se da «diferença». A concreta realização de uma «diferença» implica a «diferenciação» como presença/ausência do que está, como negação, no próprio diferenciar. Ela é assim uma realidade irreal» (*EI*₂, 83).

⁷⁰⁸ «Assim, pois, a língua não é a nossa última instância, porque antes dela nos dizer a nós tivemos nós de a dizer a ela» (*EI*₂, 97).

linguagem. Como se à positividade de dizer houvesse de corresponder em absoluto a razão do que se diz, que é sempre a de que algo que se diz se diz porque não basta dizer. A esse dizer é essencial que um «eu» o diga. E esse «eu» é o núcleo da identidade pessoal. Identidade que existe, «mesmo que nada em nós seja ‘nosso’» (*EL*₂,101), como, de algum modo, pretendeu Freud com o seu determinismo psíquico, por força do «inconsciente» ou Darwin e as teorias evolucionistas em geral que tanto têm enfatizado a importância da herança biológica. Porque essa identidade «radica ultimamente na consciência que tenho de mim como sendo *de mim* que a tenho» (*Ib.*). Mesmo que ao sujeito o façamos vogar à superfície, ao sabor de uma pura «funcionalização», ou que o que dele sobre seja para muitos não mais que uma pura «ilusão», não se vê como evitar que a isso mesmo se possa chegar sem ser através de um sujeito que a si mesmo aceite conceber ou como «função» ou como «ilusão»⁷⁰⁹. Este radical núcleo identitário da pessoa que se é exprime-se naquele misterioso lastro das «profundezas», a partir donde se determina aquilo que, pelo discurso, é coerente (cf. *EL*₂, 103). Dito de um outro modo, «a irrecusável ‘identidade’ conosco» constitui em Vergílio, conforme anotámos já, o *a priori* fiducial da própria enunciação discursiva e é só como a partir donde se pode mentir ou dizer a verdade.

Daí que tudo se nos invente na função genésica da articulação discursiva, mas sem que aí se nos formalize a razão de tudo se formalizar – o «eu» que é real suporte da formalização. E aqui, proventura, a mais dramática aporia vergiliana: tudo se nos dá na palavra e pela palavra (cf.

⁷⁰⁹ «Mesmo concebendo o sujeito como emergência ilusória do próprio discurso, subsiste a necessidade da auto-identidade : «Em todo o caso, sem a identidade comigo, sem a autoconsciência com que me enfrento – como ser imaginável a ‘função’ do sujeito como suporte e coerência da linguagem?» (*EL*₂, 103).

*EI*₅,123), mas que nessa torrente se não dissipe o sujeito, que é onde mora a primeira e a última palavra (cf. *EP*,123 e *PS*,198). Mas que palavra poderá ser essa se o tudo que somos se nos dá pelo nada que a palavra é? Tudo na palavra, menos aquele *algo* que dá sentido ao sentido que do enunciado brota, e que, no entanto, só existe enquanto acessível à palavra que o diga. Porque dizer o homem na desnudez miraculosa do seu ser só uma palavra inicial e iniciática o pode dizer⁷¹⁰ – uma palavra «total» (*PS*,213), uma palavra «fundamental» (*PS*,198), uma palavra «primordial» (*AB*,278), enfim, uma palavra «essencial» (*PS*,25) que as demais palavras dispensasse. Afinal estas, enquanto palavras que se dizem e por isso são sempre também palavras ditas, são, em rigor, póstumias à «Primeira Palavra» («in principio erat Verbum») que se diz no inefável do mistério íntimo de nós. É como se, no recôndito misterioso de nós, lá onde ecoa uma memória surda de um infinito que se nos furta, tudo se nos reconduzisse à dimensão de um pasmo silencioso em que a sobreveniência do discurso articulado magoasse até ao cansaço, que é o modo como deixamos de nos dizer nas palavras que vamos dizendo, como se elas se desprendessem do dínamo da significatividade que, no reduto íntimo de nós, nos dá o tom da nossa própria relação com o mundo e com os outros; é

⁷¹⁰ Neste esbracejar à cata da plenitude do sentido que acontece no círculo da formalidade enunciativa do discurso articulado como que palpita o desejo apelativo de uma «palavra fundamental» que, de algum modo, haveria de corresponder a um fundamento ontológico do humano, a uma arquetípa essencial do homem, o que implica, paradoxalmente, situarmo-nos num plano ontológico e transcendente que Vergílio Ferreira rejeita em absoluto. Que há essa suspiração por uma palavra que nos dissesse plenamente no implícito de nós, sem dúvida. Mas tudo isso à conta do que em nós, sendo de mais, só nos é na estrita medida em que o pudermos dizer, que é o mesmo que forçar e comprimir o *excesso* que nos constitui ao tamanho, pequeno mas absoluto, do *eu* pessoal.

Anotemos, a propósito, o seguinte desabafo, aliás bem significativo, do clima aporético da vivência vergiliana : «Assim nós nos perguntamos no ruído deste linguajar frenético, nesta infernal feira das palavras, assim nós nos interrogamos se é possível existir uma *palavra fundamental, a que inarticulada exprima o homem primeiro*, o que subsiste por sob o montão de vocábulos e ideias e problemas, *se acaso é concebível que ele exista antes disso.*» (*PS*, 198 – subl.nossos).

E em *Pensar*, 275 afirma Vergílio : «Há no fundo da linguagem um silêncio primordial. Os mudos sabem-no. A arte também.».

um certo processo de degenerescência e desvitalização das palavras provocado, quiçá, pela erosão do muito uso. É aquilo a que o nosso autor chama em *Aparição* (p.74) o «mastigar as palavras»⁷¹¹. À primícia consciencial do ser só uma «primeira palavra» haveria de bastar – aí tudo dito no tudo por dizer. «Palavra essencial» que dissesse todo o homem que me sinto ser e não apenas as palavras presas à sua estrutura, feita de relação e de vazio, como acontece em Saussure. Daqui o tal teor radicalmente aporético da própria ontologia da palavra – não há como sair dela (*PS*,197), mas dela brota toda a realidade em que me sou, sentindo-me ser, contudo, muito mais do que aquilo que as palavras conseguem dizer. Não aquela outra «palavra primordial» que nos sossegasse na coincidência intelectual com o ser que somos e aí todo o sentido do que somos. Essa palavra diria o absoluto de nós e colocar-nos-ia na posse do nosso próprio destino. Porque a palavra é posse⁷¹², a ponto de nela se insinuar uma certa magicidade dos primórdios («palavra primordial» - *AB*,278). Não admira, por isso, que essa «palavra total» (*PS*,213), aquém de toda a articulação positiva da linguagem, se entreveja como o espaço da plena significação, a sede de toda a ontofania⁷¹³. Essa seria a

⁷¹¹ «Também fiz outra experiência, senhor doutor.

- Que experiência ?
- Bem... Não sei como explicar. É assim : *mastigar as palavras*.
- Mastigar as palavras ?
- Bem... É assim : a gente diz, por exemplo, *pedra, madeira, estrela* ou qualquer coisa assim. E repete : *pedra, pedra, pedra*. Muitas vezes. E depois, *pedra* já não quer dizer nada.» (*AP*,74).

⁷¹² O desígnio ontologizante da palavra põe-no Vergílio bem em evidência quando refere o efeito de domínio que o ser humano, de algum modo, exerce através da nomeação : «(...)nomear é reduzir ao nosso poder aquilo que se nomeia» (*AT*,22).

⁷¹³ Essa palavra essencial como que condensa tudo a dizer dissolvendo o discurso que é o modo grosseiro de o dizer. Aliás outra coisa não é a união mística que visa a própria plenitude do verbo, dispensando a verbosidade que desagrega e desune. É como se na referência de Vergílio à «palavra primordial» se lhe intromettesse um ínvio lamento saudoso desse espaço pleno de significação em que se lhe fizesse evidente o sentido absoluto da própria vida. É, uma vez mais, esse latejar vagamente esperançoso entre a visibilidade do que se diz, e nisso a «positividade sem margens» do sermo-nos, e a

palavra que conviria ao fundo pelágico donde, misterioso, irrompe o «eu». Mas aí é o silêncio inacessível, insondável, que é só a partir do «eu» que sou já que tudo me começa a ser. E aqui são já só palavras em torvelinho, carregadas de presença e de dureza, que me tecem toda a verdade de mim. Aqui é onde tudo arranca e aí, portanto, a nossa radical instância onde se diz o dizível e, por se dizer o que se diz, nada mais pode haver para dizer, que só o é enquanto dizível.

E é, como vimos já, aí nessa «instância última», na «profundeza» de nós, que se dá o misterioso acordo entre o que se diz e o que as palavras ditas disseram nesse seu dizer. É um misterioso e secreto lastro a que Vergílio nega qualquer consistência ontológica, já que a comoção que disso nos vem *realiza-se-nos* exclusivamente na palavra, ou melhor *entre* as palavras que a possam minimamente exprimir, que é sempre insuficiente o dizer que pelas palavras se diz. Não há fugas, hemorragia de sentido para fora do círculo hermético da pura subjectividade em que toda a realidade se nos dá, de pouco valendo aquela espécie de suspiração saudosa que em Vergílio, de algum modo, provoca esse *mais* que não há palavra que alcance dizer. Muito embora, consciente da implicação de uma transcendência que o misterioso «desdobramento da palavra naquilo que é como som e naquilo que é como ideia» envolve, logo se apresse a prevenir--nos para um tal «vício

invisibilidade que se insinua mas se furta irremediavelmente. Vale, porventura, a pena transcrever a seguinte passagem que consideramos deveras significativa : «De nós à obra, e desta, na vertiginosa intensidade do instante, a uma indizível realidade transcendente, ao fulgor obscuro que está para lá da obra perceptível, e de que ela é o indício presente, e de que ela é o extremo limite cognoscível (...), o labirinto em que os ecos se respondem da irrealidade que o percorre e está nele sem estar, de nós à obra, e ao que ela diz, *uma plenitude instala-se unificadora e transbordante num momento compacto até à saturação. A união mística é isso, mas agora perdeu-se o nome para aquilo a que nos unimos*». (IC,194 –sub.nossos).

É como se no absoluto começo do homem, nesse fulgurante momento aparicional, uma palavra absoluta o anunciasse desde o «silêncio das eras», ou seja, uma palavra não sujeita ao desgaste da própria temporalidade. Uma palavra que, dizendo tudo, dispensasse o sobressalto radical da pura interrogatividade.

ou veneno que a tudo marcou» (EI₂, 91). Porque, afinal, se é certo que há unidade fenomenológica entre a consciência instauracional e a necessidade de isso dizer, ou seja, entre a consciência e a dizibilidade, é invencível o hiato ontológico entre o surto auto-presentificante do «eu» e as palavras que *de facto* o dizem, porque é já no seu exterior, numa rede fechada de uma significatividade que, não sendo apendicular, que não é, é, contudo invencivelmente *segunda* no que respeita à aptidão para nela tudo se nos iluminar, uma vez que há sempre uma realidade que sobra das palavras.

Mas confinar toda a significatividade do humano ao puro exercício do dizer é deixar de dizer tudo o que para lá das palavras se diz, que é delas dizerem mais para além daquilo que são. Seria o mesmo que tentar aprisionar o que do indivíduo se situa no mais profundo no círculo formal da linguagem de rigor, mas «a ciência do rigor tomará conta da parte mínima do homem, e o mais importante dele continuará noutro lado» (EI₃,30). Ou seja, para Vergílio Ferreira, é do dizer a função de dizer tudo o que se é, que mais se não pode ser do que aquilo que acede ao nosso dizer. Mas nem tudo se diz nesse dizer – e aí o irreal da nossa realidade. E aqui o mistério do carácter esdrúxulo e conotativo das palavras⁷¹⁴.

⁷¹⁴ «A arte literária não está nas palavras que a dizem, mas no que passa por *entre* elas.» (AT,21).

4.1 – Linguagem natural e linguagem científica

E eis como se nos impõe uma vez mais a já clássica questão da relação entre literatura e filosofia⁷¹⁵, bem como a correlata questão das linguagens natural e científica.

Quando, mais acima, se referia o processo de desvitalização da palavra pressupunha-se-lhe a esta duas coisas: poder e enfraquecimento desse poder. Que sejam «poderosas» as palavras⁷¹⁶ no-lo prova o facto de só por elas, ou seja, através da nomeação, as coisas se vivificarem e se erguerem diferenciadas do limbo magmático da indeterminação, determinando-nos a nós também no próprio modo de determiar o mundo que assim criámos⁷¹⁷. Significa que as palavras têm o poder de iluminar mas têm-no porque *há lá isso* que se ilumina; mas esse *isso* só nos é real no acto mesmo de iluminar-se-nos, mediante o poder genésico da palavra através de cuja enunciação articulada a realidade do mundo se nos dá. E essa iluminação vivificadora do mundo através da palavra, não sendo o «real» que nenhuma língua pode dar (cf. *EI₂*,99), é o real que *nos existe* «pela leitura que dele escolhemos fazer»

⁷¹⁵ «Há que afirmá-lo sem hesitações : a filosofia é literatura, tomando esta como a manifestação mais conseguida da linguagem, por valorização dos recursos dela. Se a literatura otimiza as potencialidades da linguagem, o mesmo é dizer, de manifestar o sentido do real, na constituição do mundo, muito melhor o pode fazer a expressão filosófica dela, pois é sua tarefa levar ás últimas instâncias a trajectória do sentido» (Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Fazer Filosofia – Como e Onde ?*, Faculdade de Filosofia/ Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995², p.29).

⁷¹⁶ Já nos referimos ao significativo título da obra de Northrop Frye, *Words with Power* e que Claudio Lopez de Lamadrid traduziu em 1996 para castelhano (Muchnik Editores), sob o título *Poderosas Palavras*.

⁷¹⁷ «Nós pensamos justamente que a palavra de Adão é que criou esses seres vivos, erguendo-os do caos da sua indeterminação e mesmo da nossa neles – e é por isso que as coisas não existem para o animal, que precisamente as não nomeia.» (*EI₂*,99).

E Wittgenstein afirma a este propósito : «Suponha que uma ferramenta usada por um pedreiro para construir possua um certo sinal, uma etiqueta. Quando o pedreiro mostra ao servente o sinal (a etiqueta), o servente lhe traz a ferramenta que tem aquele sinal. É aproximadamente desse modo que um nome significa e é vinculado a uma coisa. Revelar-se-á muito útil em filosofia repetir-se de quando em quando que denominar é uma operação semelhante a afivelar uma etiqueta a uma coisa.» (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Mac Millan, New York, 1957,p.15).

(*Ib.*). Porque o acto de nomear «cria», ordenando e determinando, mas necessário é em absoluto haver quem nomeie. E essa radical aptidão para nomear, uma vez mais se recorda, como constantemente fazia o próprio Vergílio, corresponde à existência de um «eu», que é precisamente o que não há num papagaio por mais nomes que, na sua textura material, pareça imitar (cf. *EI*₃,103). Aqui sim a real desvitalização da linguagem operada pelo estruturalismo e contra a qual tão veementemente o nosso autor se insurge. Mas, falando do poder das palavras, Vergílio, apesar de considerá-las «sons ocios» (*PS*,197), atribui-lho todo, pois, segundo ele, elas «vivem por si», embora nada sejam senão na sua articulação enunciativa, ou seja, é enquanto aquilo que são por força do que é para lá delas (*P*,468), que elas têm «um valor ontológico» (*EI*₃,110). E se tem valor ontológico a linguagem (cf. *EI*₃,110) é porque não «representa» o real que anima e ilumina mas, antes, «inventa» um real que ao «real» sobrepõe, instituindo assim a única realidade que é o mundo que, como dissemos, *nos existe* e que, mais radicalmente, é o modo como nos somos. Porque sendo infinito o horizonte para onde aponta o mais que ao homem constitui, isto é, o seu espírito, «as palavras são apenas os pontos de referência para o seu trânsito» (*IC*,310), isto é, a linguagem autonomiza-se naquela sua função formal, sem um vínculo ontológico com a existência pessoal, que assim se instaura como sede absoluta de toda a realidade, uma vez que é aí que todo o dizível se diz. A precedência ontológica do «mundo que já estava aí...» não o é no sentido estrito de uma vinculação entre o «real», que *é*, que se não fosse não haveria nada para dizer e não haveria por isso palavras que o dissessem, e a palavra que o diz, «inventando-o», porque «a palavra cria o mundo que a criou a ela» (*IC*,311), mas, antes e apenas, como um modo relativo e relacional de dizer. O

referente é descontado, como o é, de algum modo, o próprio *significado*, se este for entendido «fora da estrita dimensão do significante, ou seja, da estrita palavra em si» (IC,308). Dir - -se-á que, considerando a clássica polaridade *sujeito – objecto*, Vergílio inclina-se flagrantemente para o primeiro, privilegiando a constitutividade primicial das palavras que traduzem o sobressalto do sangue. Quando as palavras se gastam é porque fomos nós que nelas nos gastámos – e assim se nos resolvem os problemas: pelo «cansaço» e pelo «desgaste». Mas às palavras que genuinamente dizemos porque nos saem do íntimo da nossa comoção auguramos a força e a duração correspondentes à importância daquilo que, do fundo de nós, nelas persistir. E foi para, de algum modo, suster este processo de erosão das palavras provocado pela superficialização daquilo que de nós nelas se investira que se pretendeu escorar as palavras para evitar o seu deslizamento sémico envolvendo-as num critério convencionalizado de rigor. Pois é. Mas o mistério move-se e, como diz o próprio Vergílio, “a ciência do rigor tomará conta da parte mínima do homem, e o mais importante dele continuará noutro lado» (EI₃,30). Deste modo, a linguagem de rigor, ou científica, aparece, ironicamente, com o intuito de superar o pendor oscilante da palavra que resulta da sua essencial ambiguidade, fixando-lhe uma significação. Mas aí mesmo é onde mora o paradoxo: quanto mais se aprisiona a palavra a um sentido menos sentido tem para a vida de cada um de nós a palavra que assim fica petrificada naquilo que disse. E bem sabemos que é do *por dizer* que a palavra se alimenta e nós do que através dela formos sendo capazes de dizer. É da linguagem natural, ou seja, daquela que a articulação explícita de palavras que vêm ainda quentes como réplica do abalo da «palavra infinita como o Verbo divino» (PS,213). Elas são as «ideias emotivas» feitas palavras que, no dizê-las, são-nos tudo na emoção que as diz, como a linguagem científica são já palavras coisificadas e são-no nas «ideias mentais» que se

objectivizaram no mundo exterior. Porque, como faz questão Vergílio de realçar, a palavra «não é o invólucro do pensamento», como se de um lado tivéssemos a ideia e, do outro, a palavra para àquela se embrulhar «como se faz na mercearia» (EI₄,182). É portanto das «ideias emotivas» que estruturam a espontaneidade do dizer, como o sugere eloquentemente o mundo das crianças, que nos vem este modo único de dizer o mundo que não é outra coisa senão o modo como nos vivemos. Pela linguagem natural falamos a emoção de sermo-nos no indistinto de nós e na força única de tudo aí nos ser.

E aqui não resistimos a explicitar uma importante diferença de Vergílio Ferreira em relação a Sartre que, por sua vez, vem na pegada de Husserl, no que respeita à caracterização do «eu». E enquanto que estes vêm no «eu» não mais que «um elemento relacional do pensar com o pensado», sempre no intuito de afastar quaisquer ressaibos de substancialismo que pudesse favorecer a sua contaminação teológica, Vergílio Ferreira, torneando com igual precaução o obstáculo substancialista, prefere a realidade de um «eu» que se exprime «na força e indistinção de se estar sendo» (EI₄, 304). Enquanto que, no caso de Sartre, se identifica o «eu» com o que dele pensamos desde fora, Vergílio adverte de que «um ‘eu’ excede a sua discriminação» (EI₃,31), porque «uma coisa é a dilucidação do pensar e a reflexão radicalizada e exterior do problema e outra o que se nos revela numa experiência interior» (EI₄,304). Se em Sartre o «eu» é o *nada*, por se nadificar na voragem intencional da própria consciência que não existe senão pelo objecto em que intencionalmente se manifesta, ou o *Ego* opaco e residual, para Vergílio, a esse «eu» corresponde a misteriosa «irrupção de algo que somos» (*Ib.*). Talvez por isso Vergílio censure a Sartre o ter-se ficado muito por fora, no pensar apenas esse «eu»,

numa espécie de diletantismo cartesiano (cf. *El*₂, 44-45), esquecendo-se de que é na dimensão do «sentir» que o essencial se nos oferece e não na dimensão tardia e exterior do «entender». Daí que Vergílio Ferreira privilegie o registo natural de um dizer que se ancora na dimensão da afectividade (as «ideias emotivas») por considerar que há aí muito mais possibilidades de captar o palpitar genuíno da problematicidade humana do que através da rede pétrea de palavras calcinadas pela prévia presunção do que *têm que* significar. Afinal, é de uma domesticação das palavras que se trata, dispondo-as, num registo manipulatório e utilitário, à repetição. Não admira, pois, a indisfarçável alergia de Vergílio pela filosofia que se deixa aprisionar pelas amarras sistémicas de um dizer excessivamente padronizado e aferido. É na zona da interrogação, e não já na da demonstração, que a filosofia, segundo Vergílio e como vimos já, se deve situar. É na zona do estremecimento augural de um «eu» enrolado no puro espanto de ver-se sendo que a interrogatividade, a verdadeira questionação, se impõe de modo genuinamente humano. E só aí ela, a filosofia, será realmente eficaz⁷¹⁸.

Tudo se nos diz pela linguagem, que é o que se nos diz não *nas* palavras que são «sons ocios» mas no «que existe para lá delas». E aí a definitividade ontológica da língua, mesmo que se nos insinue em suspirativa saudade esse lastro virginal dos primórdios onde pode morar a fonte inesgotável de significação – aí a «palavra total» que outra coisa não é afinal o silêncio⁷¹⁹, «o silêncio primordial», que possibilita a infinita virtualidade sémica do dizer (cf. *P*,275, pois que «a palavra é a nossa

⁷¹⁸ Joaquim Cerqueira Gonçalves no seu livro, já citado, *Fazer Filosofia* (e que todos os professores deveriam ler e, já agora, também os responsáveis pela Educação) escreve a pp. 26-27 : « É por isso que a linguagem da filosofia não é, nem pode ser, a linguagem científica, mas antes e somente a linguagem dita natural. É por esta que se enriquece qualitativamente o sentido do mundo, enquanto a linguagem científica mostra a sua utilidade para a repetição, ampliando apenas quantitativamente. ».

⁷¹⁹ «Porque só o ilimitado é o LIMITE de todos os limites, só o silêncio é a voz.» (*NN*,334).

inteligência da vida, o meio de um espírito se manifestar» (EI₃, 299).

E é nesse hiato suspirativo entre o insondável de nós e o vermo-nos a ser na brutal concretude do existir que a misteriosa abertura ao infinito se nos exprime sob a forma emotiva da interrogação. Pois é na ondulação que a um tal abalo se segue que preferentemente se desenvolve uma linguagem natural, que é nesse lago primicial que as possibilidades de sentido se revelam em toda a sua amplitude. Daqui que Vergílio Ferreira se interrogue amiúde sobre o sentido apocalíptico de uma filosofia da linguagem que, atida à ilusória superioridade de um certo arsenal conceptual como convém à linguagem científica, se entretém a discutir a palavra através da palavra, sem outro objectivo que não seja produzir palavreado que é o que resulta quando falamos sem ter nada para dizer. É a refinação da perversão intelectualista dum dizer genuíno e primicial⁷²⁰ e um claro sintoma da «era do vazio» que nos coube. A ontogénese da palavra reivindica-a Vergílio calorosamente, uma vez que aquilo *que se quer dizer* não preexiste ao que se diz, pois é a enunciação verbal que de algum modo *cria* o que se diz⁷²¹. Mas perdermo-nos no

⁷²⁰ «É a crise que se anuncia no simples facto de termos perdido a inocência da relativa espontaneidade com que pintávamos um quadro, escrevíamos um romance, *esplanávamos um discurso filosófico*, ou simplesmente *falávamos*. Reflectir que a própria linguagem se dobra hoje sobre si para reconhecer a situação paradoxal de que discutimos a viabilidade da palavra, servindo-nos da palavra, reflectir sobre isso é já dar a medida da tábua-rasa que para tudo metodologicamente descobrimos.» (EI₃, 214-215 – primeiros sub.nossos).

O apriorismo do Sistema (Foucault) condiciona e afecta a própria condição do sujeito. Ora, dado que é a linguagem a instância fundamental, pois é nela «que o pensamento pensa», pensar pelo discurso o discurso do pensar é o discurso em que já nada se pensa a não ser o próprio facto de pensar. O discurso não tem já como objecto um outro discurso a descobrir mas «fecha-se nos seus próprios limites. E daí a conclusão singular de que pela primeira vez o ser do homem e da linguagem tenderão a reunir-se num só todo (...) A palavra é agora uma entidade *por si*.» (EI₃, 290-291).

⁷²¹ Em MO,227, em nota de rodapé, o nosso autor sintetiza todo o seu pensamento acerca da sua concepção formalista da linguagem e do teor aporético da sua própria estrutura : «Diríamos melhor que se *efectiva* como expressão. Porque dizer que «é expressão»

esforço predador de discutir a viabilidade da palavra socorrendo-nos justamente do instrumento que se questiona é aquilo a que poderíamos considerar uma atitude *anti-demiúrgica*⁷²², e a que Vergílio, ainda antes de G.Lipovetsky, considerou ser anunciadora da «era do vazio». Num paralelismo bíblico (um tema interessante será procurar na obra vergiliana os motivos bíblicos de inspiração e o papel referencial que *a contrario* muitas passagens sagradas têm no desenvolvimento do seu próprio pensamento) tudo bate certo: «In principio erat Verbum» e n'Ele tudo foi criado. Agora que parece quererem dar cabo da própria palavra, dissecando-a até ao osso, o mais certo é que venha aí o vazio, que é nada se dizer por nada se ter para dizer. Não que não haja, dizemos nós, mas porque não *se tem* para dizer – diz Vergílio.

A pretensão de fixar numa espécie de axiomática sígnica⁷²³ aquilo de que se pode falar na suposição de que isso de que se falasse estaria como que em estado puro, sem qualquer ambiguidade que sempre é inerente à própria emoção é, segundo Vergílio, absurda. E esta foi, considera Vergílio, a pretensão de Wittgenstein (*P*,237) a quem chama «filósofo terrorista» (*P*,468). E o absurdo de tal pretensão radicaria, no entender do nosso autor, no facto de «que aquilo de que ele julga poder falar-se [ser] feito de mil coisas de que se não pode falar», uma vez que os conceitos, por mais depurados que nos possam parecer, têm sempre a *contaminá-los* restos de emoção, que se alimenta justamente do lado indizível de nós mas que, como vimos, só como dizível nos pode ser. E assim o próprio preceito, pretensamente asséptico na sua mera preceitualidade, não

subentende a ideia pouco exacta de que o *que se quer dizer* preexiste ao que se diz. Ora, na realidade, é a expressão que de certo modo *cria* o que se diz, porque o que se diz está definitivamente no dizê-lo. Mas, assim mesmo, a obra de arte só existe *manifestando-se*».

⁷²² Tomámos por empréstimo esta signidicativa expressão de Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophe comparée*, 1977, p.47.

⁷²³ Santo Agostinho em *De doctrina christiana II*, 1,1 deixou-nos a célebre definição de *signo* nos seguintes termos : «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.»

poderia, em rigor, ser dito, pois também aqui algo que não pode ser dito haveria a contagiá-lo – e eis que a própria enunciação do preceito é simplesmente impossível. E, perante a impossibilidade enunciativa do preceito, tudo o que para além dele se pudesse formular seria já supérfluo. Axiomatizá-lo mediante uma «logística de sinais à maneira matemática»? Nada resolveria, já que tais sinais «só existem em função do que querem dizer, ou seja, do que dizem». Aqui pois a invencível dificuldade de isolar o discurso científico numa espécie de círculo anti-séptico em que as palavras se mantivessem num registo de rigorosa univocidade, porque, apesar da padronização enunciativa a que as submetemos, elas não existem bem por si, mas pelo que existe para lá delas. Não admira por isso que Vergílio tantas vezes denuncie a inconsequência e a esterilidade de uma filosofia que se queira alimentar exclusivamente da conceptualização dita científica. E, como vimos também, desta filosofia sistémica Vergílio Ferreira, por ser radical, desarrisca-se de sócio. Mas é filósofo, sem dúvida, porque tudo nele se move no campo da pura emoção e na ondulação interrogativa que daquela se alevanta. E aí é onde circula em abundância a excedência da palavra, que só de um modo excessivo se pode interpelar o excesso que nos consitui. Ou seja, só através dos imprevistos recursos da linguagem natural a verdadeira filosofia se revelará humanamente eficaz, pois só assumindo a emoção que gerou a interrogatividade, que não é mais que a genuína atitude filosófica, o próprio discurso filosófico se tornará conseqüente com a sua radicalidade originante⁷²⁴.

⁷²⁴ «Nenhuma palavra existe por si, mas pelo que existe para lá dela. Eis porque a filosofia mais conseqüente é a que se embebe da emoção primordial que estava nela e de que as filosofias ‘puras’ desejam (des)embaraçar-se. Filosofia e literatura, por coincidência, mormente no nosso tempo, em que ambas estão em crise, devem fundir-se e haver arte no pensar como pensamento na arte. A filosofia asséptica, bacteriologicamente pura, é estéril e de mau sabor como a água destilada.» (P,468).

4.2 – A fala e a escrita

A questão relativamente circular da invenção da linguagem⁷²⁵ não resiste ao milagre que se dá na emergência de uma significação que ultrapassa e excede a disposição relacional dos sinais linguísticos que constituem um determinado enunciado. Daí que a composição verbal que na escrita se materializa seja como que um roteiro balizado por sinais por onde o indeterminável de nós, isto é, o que somos para lá de tudo o que nos faz ser *também* há-de passar e manifestar-se na nossa relação única com o máximo de sentido que do mundo se nos oferece⁷²⁶. Falamos em «escrita» e aí se consuma, segundo Vergílio, o escrever e o falar, pois que a «escrita», na esteira de Derrida, se define «pela própria e igual constituição vocabular». Dito de um outro modo, a matricialidade da linguagem situa-se no plano constitutivo da «escrita». Que é escrever? «Escrever é abrir um sulco de sinais por onde o quem somos ou o que sentimos há-de passar» (EI₃,21). Não se trata, pois, de contrapor a escrita à oralidade, mas antes de a esta reenviar à matriz composicional de toda a articulação vocabular. Pode não estar efectivamente escrito o que se diz, mas nada se diria se o que se diz não se nos desse sob a forma imaginada de uma escrita que se lê, podendo dizer-se que não há oralidade propriamente dita (cf. EI₃,22), mas apenas a «escrita» que se realiza também sob a forma

⁷²⁵ G. Gusdorf, *La Parole*, P.U.F., Paris, 1970, p.15 escreve :« A invenção da linguagem é a primeira das grandes invenções, a que contém em estado embrionário todas as outras, talvez menos sensacional que a domesticação do fogo, mas mais decisiva. A linguagem apresenta-se como a mais original das técnicas. Constitui uma disciplina original da manipulação das coisas e dos seres (...). De facto, a palavra é a estrutura do universo : ela procede a uma reeducação do mundo natural que, graças a ela, se torna a sobre-realidade, proporcional à nova existência que a suscitou.»

⁷²⁶ Esta é a melhor definição que Vergílio Ferreira julga ter encontrado para o enunciado : «uma enunciação verbal é uma ordenação dos sinais de trânsito por onde o espírito há-de passar.» (EI₃, 21).

oral⁷²⁷. Da mesma forma que o ADN é uma composição, uma «escrita», assim também o quem somos, a nossa maneira única de nos relacionarmos com o mundo e com os outros se traduz numa disposição particular da nossa dizibilidade, das palavras que a exprimem numa ordenação especial através da qual se nos modula o espírito. Quando Vergílio Ferreira se interroga sobre o *implícito* de significação que antecede logicamente a ordenação dos *significantes* (cf. *EI*₂,97), ele aponta claramente para a realidade de um sujeito *da* linguagem em vez da pretensão estruturalista de um sujeito *na* linguagem, isto é, um sujeito reduzido, como vimos, à pura «função» coordenativa dos significantes. Deste modo, o primado da matriz escrita da própria linguagem legitima-o, antes do mais, uma razão ontológica – algo assim como a sinalização⁷²⁸ da significatividade de um *eu* no *mundo*. Acrescem a esta outras razões que se prendem com a circunstância de o texto escrito propiciar mais notoriamente um reforço da «consistência», da «articulação», da «universalidade», da «intencionalidade», condições desejáveis em todo o discurso mas particularmente requeridas no discurso filosófico⁷²⁹. A escrita aparece justamente como a respiração natural do ser que se é – nela se exprime o projecto de vida em que nos revemos. É por isso que «num desespero absoluto o escrever é impossível» (*EI*₄,80), que aí já se está morto, mesmo antes que se ter morrido. E é por isso também que a razão decisiva por que um artista escreve é afinal para «estar vivo», que é justamente na palavra como

⁷²⁷ «Se, com frequência, se tem interpretado, mesmo em clássicas sentenças filosóficas, a escrita em função da oralidade, tal doutrina não pode considerar-se definitiva. As ciências da linguagem poderão vir a contraria a interpretação dos filósofos, neste ponto» (J. Cerqueira Gonçalves, *op.cit.*, p.41).

⁷²⁸ Porque é de uma rede de sinais e não da materialidade imediata da palavra que se trata, «porque o espírito não passa pela realidade imediata da palavra ou da frase mas pela obscura rede de sinais que elas tecem.» (*EI*₃,211).

⁷²⁹ Cf. J. Cerqueira Gonçalves, *Ibidem*.

eco da fidelidade alarmada ao surto miraculoso da vida que um homem se realiza verdadeiramente. E é escrevendo-o que esse eco, de algum modo testemunhal, melhor se fixa e se perpetua⁷³⁰. Daí que o nosso autor reconheça, de algum modo, um certo índice de degradabilidade das palavras que se dizem (a oralidade) e que, nesse dizê-las, se nos vão gastando («mastigar as palavras» - *Ap*, 77), em contraponto com um certo destino de intemporalidade para o texto escrito, desde que este não seja apenas um amontoado de palavras «mastigadas» mas, antes, o risco em sangue da comoção que sinceramente nos tenha abalado e ao grito incontido do milagre de sermos nos tenha impelido.

5 – A linguagem e o mundo

Se é certo que cada «eu» se realiza na modulação única da sua expressão, também é verdade que toda a expressividade do «eu» é na sua relação com o mundo que acontece. E nessa relação *tudo*, mesmo que se não possa dizer tudo na palavra que nessa relação nos diga, que há uma sobra de realidade para lá da palavra que dizemos. Não, porém, uma realidade «imediata», «concreta», coisista, mas uma realidade vaga e deslizante, radicalmente evanescente «e que justamente se desvanece no acto de a apreendermos» (*EI*₃,18). É uma realidade que nos remete para o «sem-fim e sem-fundo do Ser heideggeriano», uma vez que ao «ente» que se nos dá na palavra concreta que o diz suporta-o o «ser» que se não alcança dizer a não ser no que dele na palavra se diz que é *tudo* no próprio acto de dizê-lo. Não, pois, que se saiba do «ser», que isso implicaria a visibilidade do invisível, mas que dele se saiba

⁷³⁰ Como ficou implícito, Vergílio Ferreira, distingue a «escrita» enquanto matriz estruturante do próprio dizer da escrita, tomada já no seu «sentido derivado». Cf., a este propósito, *EI*₃, 22.

de fora para dentro, de frente para trás, ou seja, a partir da visibilidade imediata do «ente», que é a partir donde somos tudo o que podemos ser⁷³¹. Porque, mesmo ao «inconsciente» freudiano só uma «consciência», ou seja, um sujeito lhe poderá dar realidade, e dá-lha, paradoxalmente, na medida em que àquele o trazer ao plano da dizibilidade, isto é, da consciência. É, pois, na radical formulação do pensar que tudo o que pensar se possa se determina realmente. E, neste sentido, o próprio Ser heideggeriano «só existe na sua imediata constituição fonética» (EI₃,19). Que uma «incontornável globalidade de um saber epocal» (*episteme* de Foucault) nos oriente, mas só na exacta medida em que nisso nos orientamos de facto. Há muito ali para dizer mas somo-nos tudo apenas naquilo que aí dizemos.

Nesta dialéctica *visível/invisível* a que corresponde respectivamente a dizibilidade do «ente» e a indizibilidade do «ser», o indizível, sendo real «na sua irrecusável presença», nada é enquanto tal, já que somos só (e aí somos o que é visível e o invisível de nós) nos estritos limites das possibilidades enunciativas da palavra. É, pois, uma *presença/ausência*, uma realidade irreal essa a do invisível e indizível de nós, uma vez que só a palavra que o diz o pode trazer à realidade de nós – e aí é já tarde para ser o realmente invisível de si (cf. EI₃,19).

⁷³¹ «Neste mútuo suporte, um e outro existem como a visibilidade do que é visível e a invisibilidade do para que remete (...) A esta dupla direcção do insondável e imediato se ligará a formulação oposta do 'inconsciente' feudiano.

Tal oposição é a que encontraremos, por exemplo, na diluição de um Foucault e de um Lacan. Porque para Foucault ele é 'não o que deve explicitar-se pouco a pouco no esclarecimento do implícito', mas 'o que se nos furta e existe com a solidez muda de uma coisa, de um texto fechado sobre si próprio' e para Lacan é apenas 'essa parte do discurso concreto, enquanto trans-individual, que não está à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade do seu discurso consciente', 'é o discurso do Outro', é, em suma, 'linguagem'. De um lado, pois, o acento posto no obscuro e insondável; e do outro, na superfície legível.» (EI₃, 18-19).

É, portanto, na própria dimensão corpórea que o nosso dizer se institui e é só aí que o insondável de nós se nos corporiza, ou seja, se incorpora ao *quem* que somos. Daí que se não possa falar numa instância determinativa ontologicamente anterior à própria enunciatividade constituinte do «eu». Há, como vimos já, a propósito do exemplo vergiliano do menino-lobo, uma misteriosa determinabilidade pela qual a linguagem que chegou tarde *já não* moldou o ser humano do menino, mas que, mesmo chegando a tempo, o não teria *nunca* moldado ao lobo. É misterioso isso? Sem dúvida e nem por sê-lo deixa de ser real o que de mistério há na radical aptidão constitutiva de um «eu» linguístico, mesmo que *em absoluto* o façamos fundar-se exactamente aí, no gesto linguístico⁷³². Vergílio defende a constituibilidade do «eu» apenas na medida em que esse «eu» se constitui de facto, descartando, deste modo, quaisquer sequelas substancialistas que pudessem alentar saudosistas pretensões de uma sua teologização.

Nem tão-pouco se pode parar repentinamente, estabelecendo à maneira kantiana a instância transcendental dos juízos sintéticos *a priori*, porque, para além da famosa pergunta «como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*», haveria, segundo Vergílio, que acrescentar-lhe mais radicalmente esta outra «*como é possível dizer isso*». O que há para dizer *não é nada* enquanto não for dito e, só por tê-lo sido, algo pôde ser dito. Porque é na palavra que se diz que se realiza a nossa presença no mundo – e este é através da enunciação verbal que se nos anima. Não é possível mais realidade para além da única que acontece no círculo fundante da palavra⁷³³, isto é, não há as condições do dizer, como por exemplo, os juízos sintéticos *a priori*,

⁷³² Mas o mistério disso é na palavra que o diz que afinal se encerra. O próprio mistério de Deus se desvanece à custa de tanto o dizer. «Mas as palavras são já de si misteriosas como nem sempre te darás conta. É nesse tecido nebuloso e fluido como fantasma que os homens se comunicam o fantasmas que são.» (EI₅,51).

⁷³³ «Lúcida vidraça, existira ou mal existira como vidro que é, porque nem isso se julgou ser, mas a única realidade sobreposta à realidade e na qual apenas ela é realidade.» (EI₃,24).

senão que tudo (o mundo) se diz (se inventa) no próprio dizer.

Deste modo, perfila-se-nos irremediavelmente uma radical «impureza» do «eu», uma vez que não há forma de o surpreender senão na sua constitutiva polaridade com o «mundo» com o qual, aliás, forma *um* todo. Nesta polaridade intencional com o «mundo», o modo de a este acedermos ou o quinhão que dele nos coube é-nos tecido misteriosamente pela língua (cf. *EI*₅, 51-52).

Vale a pena recordar, uma vez mais, a concepção vergiliana, de resto subsidiária da fenomenologia, do «eu». Nós somos constitutivamente seres «situados», formando com o «mundo» um «todo unificado». Um todo bipolar em que o «eu» não é por certo dominante, já que «um ‘eu puro’ não tem conteúdo (...): o que nele fundamentalmente podemos analisar é o seu comportamento nas relações com o mundo» (*EI*₁, 37). E esse comportamento inventa-se-nos pela linguagem, que outra coisa não é, afinal, que a expressão da originária afectividade de que somos tomados nesta nossa radical abertura ao mundo. Daí que «a sensibilidade [seja] o sinal mais evidente da nossa presença no mundo» (*Ib.*). Não admira, pois, que faça Vergílio brotar da enunciatividade da articulação verbal toda a significação da nossa *real* radicação mundana. De um outro modo e à guisa de resumo, dir-se-á que considera Vergílio a vanidade onto-lógica da palavra enquanto tal, mas todo o valor ontológico que do enunciado através dela emerge, isto é, do que de significação brota para lá delas e que não brotaria jamais sem o contributo material e fónico de cada uma das palavras que entre si se dispõem e articulam em ordem a uma misteriosa enunciatividade.

TERCEIRA PARTE

ALGUMAS PERPLEXIDADES FILOSÓFICAS

CAPÍTULO VIII

Travagem onto-lógica?

Foi, como dissemos, acima de tudo, filosófico o estímulo que Vergílio Ferreira, enquanto literato, em nós despertou. E se foi de teor filosófico o eco que da sua literatura nos atingiu foi porque nela morava a razão de isso se nos suscitar. Nem preciso é que na literatura vergiliana se nos tenha evidenciado um fio condutor estruturadamente filosófico, que se o fosse, não teríamos necessidade de à filosofia a mediarmos pela literatura – seria, nesse caso, uma obra expressamente filosófica, que não o é a de Vergílio Ferreira. Mas o elevado teor filosofemático da literatura cultivada por Vergílio dá-lhe uma fecunda legibilidade filosófica a quem, como nós, da obra se acerque na busca das suas virtualidades de sentido. E aqui o critério para aquilatar do carácter filosófico de uma obra literária: que, na radicalidade do mundo para que aponta, se lhe perfíle uma séria abertura a um horizonte de sentido. E este é, claramente, o caso da literatura do autor de *Para Sempre*. Não assim, porém, com toda a literatura, que a há que só com inaceitável exagero poderíamos considerar legível à luz de um critério verdadeiramente filosófico: em rigor, nem toda a literatura é filosófica. Porquê? Porque quando uma certa literatura se limita a uma mera descritividade, mais ou menos lúbrica, dos factos e das coisas, quedando-se por uma

dimensão puramente tautológica e fotográfica da realidade, renuncia à construção de um mundo que contenha um quadro real de indiciação genésica e em que a novidade nele anunciada sugira caminhos na demanda do máximo de sentido – que é justamente esse o desígnio da filosofia. Dir-se-ia que, neste sentido, alguma literatura há que, pelo ostensivo desinteresse por formas novas de um sentido se procurar para a vida e para o mundo, como que se auto-exclui deste desígnio que, note-se, não é filosófico por ser próprio de um modo de pensar mas, antes, por ser próprio de uma razão para pensar – que só se pensa em razão do que nos dá que pensar. Este tipo de literatura, e a que Vergílio designa por «literatura de consumo», podemos considerar que, naquela sua assepsia e neutralidade, como que se situa numa espécie de grau zero da própria filosofia, facto que sugere, por seu lado, uma certa gradualidade filosófica das diferentes obras literárias: são diferentes os níveis da suscitação de reflexão em busca do máximo de sentido que das diferentes obras de literatura se nos oferecem. E a evidência dessa oferta que da obra vergiliana nos veio diz bem do índice filosófico do mundo que pela literatura de Vergílio tão radicalmente se nos perfila. Há filosofia na literatura vergiliana, sem dúvida. Prova? Porque nos pôs, a partir dela, a reflectir filosoficamente. Porque foi filosófica a reacção que em nós a sua leitura imediatamente motivou. Vale isto por dizer que, a partir das sugestões de sentido que da sua obra brotaram, se nos impôs o desígnio filosófico de àquelas explorar até ao máximo de sentido para que nos pareciam realmente apontar. E aí a exigência que ao intérprete filósofo necessariamente se lhe impõe – a de levar essa busca de sentido até ao máximo das possibilidades que a proposta do literato onto-lógicamente implica.

E foi esta sequência onto-lógica que cremos ter sido interrompida por decisão do literato que, enquanto filósofo,

deveria ter seguido a exigência do máximo sentido que os seus pressupostos categoriais, de algum modo, reclamavam. Nem sequer nos parece justificção suficiente que se remeta tudo para um estatuto pretensamente neutral da literatura. Mas será que o ser humano se contenta e satisfaz só com a literatura, num registo, mais que tudo, descritivo da realidade, ou será que exige também a filosofia, enquanto exigência humanamente irrenunciável de um horizonte de máximo sentido? Não um «horizonte dos horizontes» em que o sentido se nos extinga, mas um horizonte último em que todo o sentido de continuar se nos imponha, por ainda aí haver razão para mais sentido se procurar.

De resto, a questão decisiva é a seguinte: Vergílio Ferreira joga-se todo na exigência de tudo o que configura a essencialidade do humano. E fá-lo em regime de uma quase profética militância. Mas eis que tudo está em saber se, afinal, é só isso o ser humano ou se é da sua própria condição exigir mais que isso para a sua realização. E aqui, então, a inerência filosófica ao irrecusável desígnio auto-realizativo: o ser humano não se faz mais humano sem que nesse fazer-se se não implique o desígnio filosófico de tudo fazer para que o máximo de sentido se lhe incorpore.

Que foi para a radicalidade fenomenológica que Vergílio Ferreira sinceramente apontou? Sem dúvida, e é mesmo essa uma das suas notas mais marcantes. Tudo está, porém, em saber se a fenomenologia, na sua exigência de radicalidade, é todo o humano que exige ou se algo do humano invencivelmente se lhe furta. E se não é justamente esse mais que Vergílio evita mais humano ainda que o humano por ele tão radical e enfaticamente afirmado. É que, apesar do seu desígnio radicalizante, a fenomenologia não ultrapassa o que no fenómeno de se ser se é efectivamente: a fenomenologia constata o que se é, mas não chega para dilucidar da razão de isso se ser. Porque a fenomenologia absolutiza-se na estrita dimensão manifestativa – a do fenómeno - , mas escapa-lhe, por inconsideração, a

referencial dimensão do númeno, do chão ontológico, da zona do transcendente a que a própria realidade vivente necessariamente remete. Daí que, também em rigor, a verdadeira decisão de Vergílio Ferreira não tenha sido propriamente a de não ir mais além nas implicações ontológicas dos seus pressupostos, mas, antes, a de manter-se exclusivamente nos limites da pura fenomenologia. E, decidindo manter-se aí, decidiu, por consequência, mais longe não poder ir, mesmo que quisesse. Expressamo-lo do seguinte modo: Não é tanto uma decisão que se tome como sobretudo uma decisão que nos toma no irresistível do nosso «equilíbrio interior». É, contudo, discutível – e aí a verdadeira questão – a decisão que se tome de àquela decisão que nos tomou a tomarmos como o tudo a tomar, sem se indagar da razão de ela nos ter tomado.

E é esse travo de um lastro de sentido, ignorado mas vivido na amarga crueza da falta que faz, que, afinal, da sua obra se nos insinua, tingindo esse clima rarefeito de Vergílio de desassossego e aflição. De uma aflição, porém, que se faz da ânsia de encontrar, mesmo quando já se decidira que nada há que se possa encontrar. Mas no tom aflito da busca em clamor o ínvio e contraditório sinal de que alguma insuspeitada e ignorada razão nos move ao irrecusável da procura. E é esse clima marcadamente aporético do universo vergiliano que, paradoxalmente, nos não instala na redondeza abíssica de uma fatalidade humana, mas nos estimula à demanda do sentido que no seu discurso insubmisso intersticialmente se nos insinuara.

Porque é da natureza mesma de uma obra publicada que a escrita que nela se fixou se torne motivo de leitura para todos quantos dela venham a aproximar-se. E a legibilidade de uma obra, isto é, os diferentes ângulos por que pode ser vista e sentida depende necessariamente do efectivo poder suscitativo que em si mesma contenha e do

grau de vibração que no coração do intérprete venha a desencadear. Esta vibração, porém, é, por sua vez, fruto do motivo de emocionar que a própria obra seja por si e a aptidão e disponibilidade íntima do intérprete para por tal motivo se deixar tocar e emocionar. Daí que afirmar que o pensamento de Vergílio Ferreira está aqui em diálogo é afirmar o óbvio - que sempre esteve. Mas é mais que isso também: é afirmar a própria vitalidade e pujança da obra que o veicula. Obra que não suscite debate e perplexidades é obra que não fala – ou por já ter dito tudo (acontece com obras que dizem pouco e tudo de uma vez, a chamada «literatura de consumo») ou por ser pura e simplesmente muda (acontece geralmente com obra que não traduza o rasgo criativo gerado numa genuína emoção). Ora, a obra vergiliana pode provocar reacções avespinhadas – e provocou; pode desencadear ódios profundos – e desencadeou; pode também despertar verdadeira admiração – e despertou; pode, inclusive, propiciar entusiásticas e profundas reflexões – e tem-nas decerto propiciado⁷³⁴. Tudo, porém, menos a indiferença que é geralmente a paga para tudo o que se faz sem nisso se investir a alma e o calor do próprio sangue. Ora, em toda a obra de Vergílio Ferreira o que não falta é aquilo de que muitas outras, bem mais estridentes sem dúvida, carecem: ideias. Não ideias quaisquer, como as que integrem, na sua fixidez geométrica

⁷³⁴ Dos inúmeros estudos realizados por reputados nomes da cultura portuguesa e estrangeira, seja-nos permitido destacar alguns entre os quais os estudos efectuados por Nelly Novaes Coelho da Universidade de S.Paulo, Nadiá Paulo Ferreira com uma tese de doutoramento subordinada ao tema : *A versão portuguesa do drama do sujeito* tendo como base a análise de *Alegria Breve*, J.L. Gavilanes Laso com a conhecida tese doutoral: *Vergílio Ferreira – Espaço Simbólico e Metafísico*, além de várias teses de Mestrado e as importantes teses de doutoramento da autoria de Helder Godinho, *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*; e de Rosa Maria Goulart, *Romance Lírico – o percurso de Vergílio Ferreira*. De realçar igualmente o profundo e perspicaz estudo que, de modo sistemático, vem desenvolvendo sobre a obra vergiliana Fernanda Irene Fonseca e de quem destacamos, a título de exemplo, *Vergílio Ferreira : A celebração da Palavra*, Coimbra, Almedina, 1992, obra, de resto, já por nós referida noutra contexto bem como, da mesma autora, *Deixis, Tempo e Narração*, Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1992, sobretudo pp. 266-330. Como é interessante observar o eco que a obra vergiliana tem inclusive na área teológica, como o demonstra Maria Joaquina Nobre Júlio, *O discurso de Vergílio Ferreira como questionação de Deus*; Ed. Colibri, 1996.

(lógico-matemática), a estrutura de um simples sistema, mas ideias saídas da sensibilidade, caldeadas no bulício do sangue, temperadas, enfim, pela própria vida. Ideias que mexem com o que de mais radical e «fundamental» ecoa no coração aflito do homem. São ideias que nos abanam na quotidiana inadvertência de nós e nos interpelam na zona privilegiada e primigénia do apenas ser. Por isso, a persistência quase obsidional do eco vergiliano. Por isso a actualidade «contra ventos e marés» do grito interrogativo que lhe alvoroçou a alma e não cessa de nos alvoroçar a nossa. E nesse radical estremecimento existencial em que palpita muito do que inquieta o homem de hoje, evacuado de si, como não sentirmo-nos profundamente irmanados com o autor de *Alegria Breve e Nítido Nulo*? Como não ver naquela sua obsessão pelo «homem fundamental» o ponto de partida para que, em qualquer tempo, seja tempo de o homem consigo próprio se encontrar? E nisto nada há que possa questionar-se: o essencial, o decisivo não se discute, vive-se.

Mas Vergílio não se limitou a interrogar. Não lhe vindo desse interrogar a resposta que, segundo ele próprio, lhe não poderia vir nunca, ele antecipou, por sua decisão, uma resposta definitiva – a de que não há resposta nenhuma que ao homem satisfaça. E eis-nos no absurdo dedálico de ser do homem essa absoluta necessidade de interrogar e não haver como responder-lhe, que toda a resposta que se lhe desse seria da autoria do próprio homem cuja capacidade se esgota apenas na pura interrogação.

O que está, por isso, aqui em questão não é que o homem se interroge, que é realmente pela interrogação que o homem se humaniza, mas que nesse interrogar tenha Vergílio implicado uma resposta que condena o homem ao desassossego e à inquietação ou, quando muito, à aceitação em paz da própria desagregação (cf. MO,14). O que está em

aberto é que, vindo-lhe ao homem vergiliano esse alvoroço da interrogação do excesso inundante que o abala, se aceite com naturalidade que seja natural que um excesso assim seja absolutamente excessivo e inútil. Que tão decisivo seja que o homem se distinga do animal que o constitui também apenas para satisfazer um critério arbitrário e inconsequente de que, embora a homem e animal os espere a «barriga das minhocas», ser homem é que é bom. Pois é, desde que sê-lo implique a esperança num destino que ao destino raso do animal supere. Está igualmente em aberto que o homem se arrogue essa condição de divino apenas pelo que de mistério o comove e transcende, justamente por aquilo que nele é o «incognoscível de si». Em questão está ainda que o absoluto instituinte do «eu» possa sê-lo na fome de absoluto que, apesar de tudo, esse «eu» experimenta, sem que a inconsequência dessa fome que se decidiu lhe amaine a intensidade. Como em diálogo pode estar a questão da verdade cujo absoluto se confina à instância axiomática do equilíbrio pessoal, esquecendo que ser homem é ser tão de mais e nessa demasia pode muito bem haver quem queira e possa ver um índice da Verdade, exactamente a mesma que nos estimula aquela fome do Absoluto. E tantas questões mais, referentes ao homem, podem e devem abrir-se-nos à serena discussão e análise, como a questão da moral, do destino humano, da História. E sobretudo a questão de Deus: será que, uma vez recuperada a sua divindade, o homem não encontra em si já lugar para Deus ou é justamente por tê-la reencontrado que Deus nele se faz mais necessário e mais presente? E de que Deus falamos? Ou será que é por ser de um Deus que falamos que Vergílio n'Ele não acredita? Porque afinal acreditar é não saber em que se acredita. E se Deus for Nada de que possamos falar e Tudo simplesmente? E a questão da morte que tão dramaticamente obsidia o nosso autor? Será o absoluto presencial da consciência pessoal o critério máximo e absoluto de uma realidade consciencial, ou, dito de um

outro modo, será que a dissolvência do «eu» numa eventual totalidade significa mesmo o desaparecimento desse «eu» enquanto unidade consciencial ou, pelo contrário, ela se amplifica e potencia no seio da totalidade em que se funde? Está, enfim, em debate o homem. Não, porém que seja fundamental ser homem, que isso ninguém questiona, mas que, nesse fundamental desígnio de ser homem, o homem que daí resulta seja este e não outro.

1 – Que homem, afinal?

Esta a questão que todas as demais engloba e, por isso, em rigor, ela deveria ser a única a ocupar-nos. Optámos, contudo, por formular agora uma questão genérica sobre o significado da vida humana, para, passo a passo, outras questões concêntricas se nos irem impondo à análise.

Desde logo, o que em Vergílio ressalta é a insistência com que enfatiza o contraste essencial entre homem e animal tout court e, no homem, entre o que nele é pura animalidade e o que é mesmo próprio do homem. Vergílio di-lo vezes sem conta: «o homem começa onde o animal acaba» (EI₂,86). Ora, dizer isto é reconhecer que o homem que o homem é é um ser de uma outra ordem – há um salto entre estas duas ordens de ser. Um salto vertiginoso entre a pura reacção estereotipada à rígida determinação genética que obriga o animal a saber fazer coisas que, parecendo-nos por vezes extraordinárias, são simples expedientes de que a vida se serve para a sua viabilização e a acção do homem que, sabendo que sabe, tem a incrível liberdade de fazer e, pelo que faz, ir fazendo-se. Mas aqui várias questões se nos

levantam e que vêm adensar uma certa perplexidade conceptual acerca do tipo de homem que somos.

Comecemos por uma ponta. Se Vergílio sabe, sabemos-lo todos afinal, que «o homem começa onde acaba o animal» é porque ele sabe o que é ser homem, ou seja, é porque sabe de antemão que algo há que convém à condição de homem, o que significa que Vergílio tem uma ideia do que é ser homem. E mal fora que a não tivesse. Mas donde lhe vem essa ideia? É porque haja uma ideia de homem que se tenha ou é da experiência de sê-lo que ela lhe vem? É claro que é da experiência de me ser que me vem a ideia do que deve ser o ser homem – responde Vergílio com toda a convicção. Pois é, mas é sua, exclusivamente sua, essa experiência – poderíamos replicar-lhe nós. Ora se a configuração ôntica do homem, isto é, aquilo que o distingue dos demais seres nos vem da experiência de sê-lo e se muitos, como bem sabemos, não chegam a ter essa experiência de ser homem verdadeiramente, significa que a determinação da condição de homem fica dependente do que a esse propósito nos dite a vivência pessoal. Mas acontece que nós vivemos só o que há já em nós para viver, só encontramos o que já era em nós de encontrar, ou seja, a vivência pessoal da nossa condição de homem é subsidiária do conceito de «homem» que no nosso «equilíbrio interior»⁷³⁵, a seu tempo, se incorporou. Dito de um outro modo, ser homem vive-se, mas não é possível que isso se

⁷³⁵ Deste conceito de «equilíbrio interior», instância absoluta do que vivencialmente em nós se decide podemos encontrar uma nítida prefiguração já em Santo Agostinho sob a forma de «evidência íntima». Eis o que em *De Civitate Dei*, XI,26 escreve Agostinho : «Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapes gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec iam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamus : sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris ? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest : ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor ? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor.»

viva sem que antes o correspondente conceito nos tenha tocado a sensibilidade. De resto, a centralidade fundacional e absoluta da vivência humana implica em Vergílio uma aparente (para ele real) desaxiologização do conceito de homem. Vejamos. Tendo Vergílio, como ponto de partida absoluto de qualquer valor, o valor que se nos dê na vivência dele, o «único valor» que é o homem não está no homem, mas é sê-lo que é esse «valor único». Dá - -se assim a redução fenomenológica a uma espécie de neutralidade axiológica do conceito de «homem» que desloca, por sua vez, todo o valor para o puro exercício de sê-lo: não é no homem que está o valor, mas o que é valioso é ser homem – e aí o «único valor». Mas como manter a coesão significativa do enunciado «ser homem» se sê-lo não for ser o que no vocábulo homem se implica? Se ser homem é mais que ser apenas é porque no termo «homem» algo se acrescenta ao exercício raso de ser. É, decerto, na suposição de que o homem tem uma íntima e segura consistência axiológica, ou seja, é na aceitação implícita de que ao conceito de «homem» corresponde um sistema de valores que pode Vergílio absolutizar o valor mesmo de ser homem. Bem sabemos, porém, que não é um sistema positivizado de valores que o nosso autor considera, mas, tão-só, que seja da própria condição humana ater-se sempre a algum valor. E aí o giro operado por Vergílio: não há um conjunto objectivo de valores tipicamente humanos, mas o «único valor» de que todos os valores têm que subsumir-se. E eis-nos na circularidade vergiliana: o «único valor» não poderia ser o ser homem se o valor que é sê-lo não lhe viesse do valor do homem, valor, porém, que é no próprio acto de sê-lo que se realiza e evidencia.

Uma ideia prévia de homem, porém, é necessário que se tenha: como saberia que o sou se não soubesse já o que tenho que ser? Dir-se-ia que na aparente desaxiologização

do homem, absolutizando a pura e simples empresa de sê-lo implica Vergílio invia e contraditoriamente uma determinada valorização do homem. Só vale a pena, com efeito, ser homem se o «homem» que se é for um valor. Não é, em rigor, ser homem que é valor – uma espécie de grau zero da axiologia – mas é, antes, o «homem» que é valor tal que vale a pena sê-lo realmente. E nesta reequilibrção ontológica do homem é toda uma refundação existencial do valor da própria vida humana que se opera. E do correspondente restabelecimento axiológico do homem uma importante consequência se nos impõe: não é já o absoluto egológico de uma vida que através da unicidade de si mediatiza a realidade única dos outros, mas é a própria realidade «homem» que, como valor transcendental, se oferece à vivência modulada de cada qual. E, deste modo, a prioridade ontológica não se situaria já no puro acto de ser, e bem sabemos como é única a experiência de estar sendo, mas no homem que cada um é de um modo único. Não seria, por isso, já bem da incoercível solidão ontológica que se partiria, mas de um estado de radical solidariedade que àquela solidão integraria. E, assim, se harmonizariam os conceitos de «comunidade», ancorada numa universal aptidão para ser o que é ser homem, mesmo que o que seja exactamente o homem que se é se não possa, em rigor, estabelecer, á falta de um termo de referência (*tertium comparationis*) por que pudéssemos orientar-nos na definição⁷³⁶, com aquele outro, absolutamente nuclear, de

⁷³⁶ *Em Anthropologie, parte II, E, deixou-nos Kant as seguintes observações : «Se o conceito do género humano fosse o de ser racional terrestre, não poderíamos apontar um seu carácter particular, já que não dispomos de conhecimento acerca de seres racionais não terrestres, para assim podermos indicar a sua peculiaridade e caracterizar desse modo aqueles seres terrestres entre os racionais em geral. Parece, pois, que o problema de indicar o carácter da espécie humana é absolutamente insolúvel, uma vez que só poderia resolver-se comparando duas espécies de seres racionais por meio da experiência, a qual nos oferece apenas uma. Em ordem, pois, a determinar ao homem a classe a que pertence no sistema da natureza viva e caracterizá-lo, não nos resta senão dizer que tem um carácter que ele próprio criou, ao ser capaz de aperfeiçoar-se de acordo com os fins que ele mesmo se fixa; graças ao qual, e, como animal dotado da faculdade da razão (animal rationabile), pode fazer de si um animal racional (animal rationale); e isto leva-o, primeiro*

«pessoa» que cada um é, sem dúvida, na sua radical unidade e na unicidade de si. Numa coisa, porém, temos todos que concordar com Vergílio Ferreira: só pela experiência se nos daria um real conceito de homem, melhor, de género humano. E a experiência que temos é apenas esta, a de que ser homem é diferente e muito mais que ser animal apenas. Mas falta-nos a experiência impossível de ser outro modo de ser racional para que, no cotejo de ambos, uma clara especificação conceptual do humano se nos clarificasse. Não há, por isso, uma ideia universal de homem, que a tanto não chega a razão por não dispor de meios de comparação para a determinação do que no homem fosse absolutamente peculiar, mas há uma ideia do que, em função da constância da experiência vivida, se pode considerar as marcas mais significativas do que essencialmente o diferencia de todos os seres vivos que povoam a terra.

Que não possamos conhecer com clareza o que em absoluto especifica o género humano não põe necessariamente em causa que possamos aceitar uma essência do humano, ou seja, que lhe reconheçamos um fundo ontológico – que ao ser homem o preceda uma razão

a conservar a sua própria pessoa e a sua espécie; segundo, a exercitá-la, instruí-la e educá-la para a sociedade doméstica; terceiro, a regê-la como um todo sistemático (ordenado segundo os princípios da razão) necessário para a sociedade; mas sendo em tudo isto o característico da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, o seguinte : que a natureza pôs nela o germen da discórdia e quis que a sua própria razão retire desta aquela concórdia ou, pelo menos, a constante aproximação a ela, das quais a última é na ideia o FIN, enquanto que de facto a primeira (a discórdia) é no plano da natureza o MEIO de uma suprema sabedoria para nós insondável : produzir o aperfeiçoamento do homem através do progresso da cultura, ainda que seja com mais de um sacrifício das alegrias da vida.

Entre os viventes *habitantes* da terra é o homem notoriamente diferente de todos os restantes pela sua capacidade *técnica* (...) para manejar as coisas, pela sua capacidade *pragmática* (para utilizar habilmente os outros homens de acordo com as suas próprias intenções) e pela capacidade *moral* (de actuar quer em relação a si próprio quer em relação aos outros em conformidade com o princípio da liberdade no respeito pelas leis), três graus integrantes da sua essência e cada um dos quais pode só por si diferenciar caracteristicamente o homem de todos os outros habitantes da terra.»

para o ser (ratio essendi)⁷³⁷. Que seja, porém, no próprio acto de sê-lo que isso se saiba – e é, sem dúvida – só vem consagrar a universalidade da experiência de que uma essencialidade do humano nos determina na tarefa pessoal de sermos. Se Vergílio, aliás, tantas vezes fala em sermos «o homem que nos coube» é porque um tipo de homem, pelo menos, há recortado pelas condições de um tempo que se nos propõe e pre-põe como real condição de vivermos a nossa humanidade: o humanismo europeu. Que não seja isso a natureza humana, qual arquétipo platónico, modelo inteligível e real de todas as manifestações do humano, mas é, em qualquer caso, uma natureza de homem que, por mais que se quisesse, se não poderia dispensar. Que nos constituamos de facto a partir do «eu-mundo», mas que haja uma prévia constituibilidade humana – eis o que Vergílio não aceita, que aceitá-lo seria abalar o seu sistema ancorado na unidade absoluta «eu-mundo» como único meio instituinte de humanidade. Não que não aceite Vergílio propriamente essa constituibilidade; não, porém, como forma, mas como simples atmosfera vivencial que se concretiza no acto fundacional de ser – é o homem constituível de um determinado jeito, mas é no estar já sendo que esse jeito se constitui e a cada um na prática determina.

A esta constituibilidade, uma espécie de forma histórica do homem, ao que cremos nós, faz Vergílio alusão quando se refere ao «homem-padrão», admitindo-lhe a existência. Não, porém, para lhe reconhecer qualquer consistência ontológica, pelo menos expressamente. Admitindo, como admitimos, em abono da coerência conceptual do nosso autor, que lhe não quisesse a esse «homem-padrão» dar qualquer equivalência ao que pudesse considerar-se a «natureza humana» que, de resto, sempre

⁷³⁷ Cf. Santo Agostinho, *De Trinitate*, XI,11. Sobre «natureza e pessoa» confira-se, por exemplo, Ricardo de São Victor, *De Trinitate*, lib IV, caps.VI-VII e ainda Suarez em *Disputationes metaphysicae*, disp.XXXIV, sect.I,XIV.

rejeitou, não deixa, mesmo assim, de intrigar a liberdade com que se lhe refere, mesmo considerando o carácter fragmentário e o estilo interpelativo e paradoxal, não raro próximo do tom aforístico, do Pensar. Porque se tomamos à letra o que ali nos diz Vergílio, fica-nos a ideia de um «ser» ideal, ou uma espécie de ser virtual que à partida se nos ofereceria como modelo realizativo, horizonte de completude: «Nós utilizamos apenas uma fracção do cérebro, diz-se. De todo o nosso ser também, digo eu» (P,469).

Parece ser, pelo menos, que a realidade fundacional do «eu» como constituinte absoluto do homem em acto não invalida um certo paradigma de homem que em potência se lhe ofereça como todo um mundo pré-reflexivo de possibilidades. E aqui uma pequena brecha parece, apesar de tudo, insinuar-se na radicalidade redonda da pura existencialidade. Sempre disse Vergílio que não há fundamento nenhum, mas apenas que é fundamental ser homem – aí o seu «homem fundamental». Mas parece que não é apenas o puro ser que importa, mas há um «ser» que importa que sejamos. À pura instituição «hominizante» parece, afinal, anteceder, de algum modo, uma humana instituíbilidade. E por esta subtil mas real fresta é, decerto, por onde se escapa esse furtivo soluçar de saudade por uma pátria humana que a absolutização do estrito estremecimento vivencial só faz é adensar e agravar. Daí que considere Vergílio ser-lhe natural o lugar de humildade que diz ser o seu (cf. CC₅,503; P,67), como se algo lhe viesse a mais, em superação e em surpresa, do que em consciência esperaria ser o bastante; como é por aquela fresta misteriosa que se lhe faz dádiva a inspiração que o inunda e possui, como acontece com quem ora, que se concentra à espera que lhe sobrevenha a graça (cf. P,79), a mesma razão que, fazendo-se-lhe sangue na verdade

dramática da sua experiência pessoal, o faz dizer que o génio tem muito pouco de genial no que ao mérito próprio se refere (cf. CC₂,325), que o seu único mérito foi o de estar à cata, vigilante, qual felino, e ter-se antecipado aos demais, distraídos ou menos lestos: «o génio é uma jogada de antecipação» (P,545). Tudo como se, apesar do absoluto fundante da realidade pessoal, duas ordens de ser se entretencessem: a do ser que sou e a do ser que me faz ser o que sou. Não será dessa excessividade intersticial, dessa tangencialidade furtiva e invencível que se faz essa suspiração saudosa e inquieta que amiúde transparece na obra vergiliana? E não será ainda por essa fresta suspeitosa de um excesso que nos complete na incompletude de nós que circula em Vergílio esse ambíguo suspirar entre a ordem fáctica do absoluto da sua vida e uma «ordem cósmica», ou uma «Grande Ordem» (CC₅, 387 e 477); P,213)? Tudo como se a absolutização axiológica da vida se nos não fizesse tanto da vida que se vive como sobretudo de se viver a Vida que a cada vida excede. Porque o tudo que em cada vida acontece é só uma ínfima parcela do Tudo que é de acontecer e à memória que de uma vida inteira se guarde uma memória absolutamente outra se sobre põe. Uma memória sem rasto, limpa de qualquer sinal de nós, uma «memória absoluta. A memória sem referenciação. A memória de si» (P,163). Como se a toda uma vida que se vive no círculo absoluto de viver-se sobrasse sempre o Absoluto do que viver-se se não logra nunca. É, digamos assim, o já conhecido balanceamento vergiliano entre a certeza existencial do homem na sua facticidade e a «improbabilidade» do homem vectorial, invencivelmente em busca do «impossível de si».

Que Vergílio Ferreira se empenhe na escrita «para estar vivo» (EI₁,89) entende-se bem, porque é só a partir dessa condição essencial (e só por isso é já decerto um valor absoluto) que se pode ser mais do que ser apenas um ser vivo: como se poderia ser o mais se não se fosse já o menos

como condição de tudo o mais? De resto, é esse estágio raso do viver que, como tantas vezes refere o próprio Vergílio, identifica e caracteriza a condição animal. Mas o homem, sabemos-lo bem, é abissalmente mais que o animal. Ora, se ser homem é ser mais que ser vivo apenas é porque no ser homem se implica uma não-coincidência com a vida que se tem – que há quem a dê em troca de um valor que se crê humanamente superior. Mas se para Vergílio o homem e a vida são mutuamente convertíveis no «único valor», de duas uma: ou a vida de que fala é a vida enquanto já humanamente qualificada, ou seja, uma vida qualitativamente outra e, nesse caso, importará interrogarmo-nos donde esse algo tão essencialmente diferenciante, ou então é porque ao fenómeno da vida lhe reconhece Vergílio uma gradualidade manifestativa. Bem, mas, neste caso, quem garante que se tenham essas virtualidades vitais consumado e esgotado na realidade «homem» que conhecemos?

Ora, pelo contrário, o que parece e o que ressalta, afinal, das reflexões do nosso autor é que há muito mais vida do que a vida que cabe nas capacidades humanas de viver, pois que se não cansa de referir o excesso que é ser homem⁷³⁸. Ora se é excessivo ser homem é porque há algo que transborda dele, que nele não cabe já. Mas é por esse de mais que o viver se lhe faz procura incessante e inquieto sobressalto: o homem não chega para a vida toda que o inunda, mas é só por causa do que nele é vida a mais que ele chega a ser realmente homem. Significa, por outras palavras, que se o homem é excesso é esse excesso ainda vida, ou, sobretudo a vida. E se é da estrutura ontológica do próprio homem ser mais vida do que a vida que tem, então

⁷³⁸ São inúmeras as passagens em que Vergílio enfatiza este constitutivo excesso do homem. Confira-se entre outras, as seguintes : EP,196, 222, 259; AN, 119; AB,37; NN,90; C 11 (ADEUS); EI₁, 14,178; EI₃,32; EI₅,17; IC,317; P, 244, 249, 477.

só vivendo essa indiciação excessiva da vida se pode viver humanamente, porque, afinal, «nada basta ainda ao excesso que somos» (IC,317). Isto é, só se é verdadeiramente homem na medida em que se viva, naquele típico registo vergiliano de exigência e ascese, todas as implicações daquela vida em excesso de que a nossa vida, afinal, se faz, e não detendo-nos, apesar do que em nós é indício e apelo de um mais, nos acanhados e violentadores limites da vida em defeito. É, de facto, estranho que se conceba um homem que só o é sendo mais do que apenas ser e que seja assim «tão de mais» para cumprir um destino que se não adequa ao de mais que se lhe exige para que homem possa realmente ser, mas ao puro rasismo vital, esse destino universal de uma morte definitiva e absoluta que espera todos os seres vivos. Sim, porque haveria de perguntar-se a Vergílio por esse algo que na vida humana é mais que apenas ser vivo e que ao homem obriga (o dever vergiliano de fidelidade ao ser que se é – que é mais do que ser apenas, porque, no sê-lo, algo há a que se deve ser fiel) a não proceder apenas ao nível raso da mera manutenção da vida. A pergunta impõe-se-nos óbvia: donde então esse valor que, sendo mais do que o valor de simplesmente viver (e que Vergílio absolutiza, como se sabe), obriga a que o homem que o queira ser realmente tenha que, a cada instante, superar esse estágio animal da vida? De lado nenhum, a não ser da própria vida – responder-nos-á Vergílio. Estranho é, porém, que se tenha que corresponder a tão exigente desígnio da vida para nada, ou, antes, para cumprir o destino universal de todo o ser vivo – a «barriga das minhocas» que se não podem, entretanto, ufanar do seu, já que terão de morrer também.

Não fica, contudo, por aqui o tom marcadamente aporético da abordagem antropológica de Vergílio Ferreira. Na devida altura demos conta de como ele se declarava materialista (cf. EI₄, 93; 193). Tudo acontece no âmbito da matéria, entendida como «dimensão natural», enfim, como

matriz última e única de toda a realidade que, por sua vez, se não reduz à realidade física – e a isto designámos por materialismo metafísico. Deste modo, o conceito vergiliano de «matéria» surge-nos como homólogo ou equivalente daquele outro, de «mundo natural»: nada, absolutamente nada do que acontece – e, recorde-se, só acontece o que uma consciência faz acontecer – excede o ciclo fenoménico do homem e do mundo. Curioso, porém, é, desde já, notar que se nasce homem sem razão para homem se nascer, já que bastaria que a consciência que no-lo faz ser se limitasse à função de conhecer sem a excedência que à presença do homem a si próprio se lhe juntou em inquietação e em sonho e que se considere natural que o que naturalmente se nos deu em excesso acabe com a mesma naturalidade com que acaba o que sem excesso começou, a não ser o excesso que é em si mesma a própria vida. Falando de «matéria», não é que a devamos conceber em oposição ao «espírito», optando por um certo dualismo antropológico que se exprimiria na consabida dicotomia plato-agostiniana «corpo-alma» cujas razões e cuja história nem sequer nos interessa particularmente analisar aqui. De resto, já a seu tempo, fizemos referência ao conceito de «matéria» não como estágio condensado e puramente objectual da realidade física, mas como imenso campo de polaridades energéticas e que vai desde o tal estado condensado (*frozen energy*) até a estádios infinitamente mais subtis dessa energia e em que se incluiria naturalmente o pensamento, enfim, o próprio espírito.

Há, de resto, na problematização vergiliana uma certa ambiguidade e uma sistemática ambivalência no que àqueles dois termos diz respeito, pois que se ele considera, com vimos, que é no exclusivo âmbito da matéria que tudo se dá, quer seja do foro físico, quer seja do foro psíquico,

Vergílio Ferreira fala também em «espiritualização»⁷³⁹, enquanto momento particularmente significativo e identificativo da condição de homem.

Mas chegados aqui, eis que nos reaparece a questão: se o espírito, ou o que vulgarmente se entende por tal, mais não é que um momento superior na manifestação da própria matéria, por que razão se há-de considerar ter o chamado espírito humano esgotado ou consumado toda a virtualidade manifestativa da matéria⁷⁴⁰? Porquê confinar a «matéria espiritualizada» ao que no homem se indicia se justamente esse indício é de que, por mais que tente, não chega o homem nunca ao grau de espiritualidade a que se sente convocado? Porquê aprisionar e sustar no círculo exclusivamente natural, entendido como o que à vida fáctica se reduz, um espírito (ou «matéria espiritualizada», se se preferir) de cuja natureza parece ser precisamente uma tendência para elevar-se acima do que é a pura facticidade? Se Vergílio Ferreira, por seu turno, admite, como a seu tempo vimos, uma certa transdimensionalidade da realidade, ou seja, do círculo material em que toda a realidade se dá, por que não admitir a pluridimensionalidade do espírito, mesmo que este não seja senão a «santa matéria»? Porque admitir, como não apenas admite Vergílio mas até celebra e exalta, a emergência da consciência é confirmar a

⁷³⁹ Em SS, 152, por exemplo, e a propósito da caracterização da retrete como refúgio inviolável da intimidade, escreve Vergílio: «... não há nada absolutamente nada que dê o sinal mais nítido da *espiritualização* do homem do que uma sanita numa retrete» (subl.nosso).

⁷⁴⁰ Manuel Trevijano Etcheverria na sua obra *Fe Y Ciencia – Antropologia*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1996, pp 256-257, é particularmente claro ao caracterizar este materialismo ateu, ao escrever : «Los que sostienen que sólo hay una diferencia gradual entre el hombre y los animales, suelen ser materialistas y ateos. Lo único que existe es la materia; Dios y los espíritus son una pura invención humana, y el pensamiento no es sino una excreción del cerebro. Muchos ‘científicos’ materialistas del siglo pasado y durante mucho tiempo de este [siglos XIX y XX] pensaban así. Pero actualmente bastantes de los ateos materialistas aceptan que se ha producido un hecho que admiten como realidad experimental, pero que no pretenden ni necesitan explicar cual ha sido su causa, que se ha dado una *emergencia* de algo de orden superior. Opinan que el pensamiento humano tiene algo especial, distinto del rudimentario de los animales, pero siempre producto de la materia, aunque de alguna manera sea de un orden superior. Suelen llamarlo *mente* para diferenciarlo del *espíritu*, entidad que consideran ‘metafísica’ y a la que rechazan.».

diferencialidade do espírito, mesmo que se queira manter tudo no âmbito da mesma ordem material, mesmo que se fale apenas de transdimensionalidade da matéria⁷⁴¹. Que se admita, como até muitos materialistas ateus admitem, a emergência como facto, implica que se aceite uma razão de um tal facto ter acontecido. Que se adopte uma atitude meramente constatativa e que com o puro facto, de si tão extraordinário, haja quem plenamente se satisfaça, é uma postura não só pouco razoável como é, mesmo, tudo menos verdadeiramente racional – que o que é de facto racional é admitir que para algo de superior poder acontecer uma razão de uma ordem também superior teve que haver que aquilo tenha feito acontecer, mesmo que nada de isso se nos faça explicável nos estritos limites da razão. Mas justiça se faça a Vergílio: este, justamente, o mistério que lhe tomou a vida e pelo qual se deixou tomar. A questão, pois, que se põe é a seguinte: que é, afinal, o homem para Vergílio Ferreira? A resposta dá-no-la ele repetidas vezes e que bem pode resumir-se nesta emblemática síntese: ser homem é aceitar-se em plenitude nos estritos limites da condição humana (cf. EI₁,177). É claro que não é perfeita esta síntese, já que a enfraquece uma certa tautologia, pois que nos fica por

⁷⁴¹ Afigura-se-nos interessante trazer aqui a posição dos que se situam no pólo oposto, ou seja, daqueles que professam uma matriz espiritual de toda a realidade, os espiritualistas. Eis, por exemplo, o que escreve Emanuel Sáskya, *op.cit.*, pp. 98-99: «Todavia, o Universo visível, palpável, imediatamente perceptível pelos sentidos, composto de objectos materiais, não constitui o Universo integral. É apenas uma sua pequena parte e, eventualmente, a menos importante (...). A ciência trata do Universo concreto e nele tem o seu campo de domínio. Não reconhece a existência de níveis de realidade não física, não perceptíveis directamente pelos sentidos ou não mensuráveis pelos seus sofisticados (...) instrumentos de medida. Por outras palavras, e como diz o espiritualista: não admite a existência de níveis energéticos superiores ao físico e dos fenómenos que neles ocorrem (...) Está-se aqui perante uma posição típica dos racionais – analíticos: a decomposição do mundo em físico, logo apreensível e mensurável, e não físico, logo não apreensível e não mensurável. Logo, também, não reconhecível. Logo, não real e não existente. Isto, não obstante a Física moderna tender progressivamente para a espiritualização, ou seja, para o reconhecimento de que a matéria, na sua expressão mais íntima, é constituída por entes que verdadeiramente nada mais possuem de material, e que os fenómenos que ali ocorrem não obedecem mais à lógica aristotélica.»

apurar que seja exactamente isso da «condição humana». E aqui só mesmo um critério negativo nos pode ajudar: dessa condição sabe-se sobretudo o que não é. E não é, desde logo, como vimos, uma «natureza», que se o fosse obviar-se-nos-ia um conhecimento que da realidade «homem» nos possibilitaria uma vivência mais segura e inequívoca. Ora, o que é da condição vivencial de nos sermos é justamente aquela insistente ambiguidade que por dentro nos atravessa⁷⁴² e que nos deixa irremediavelmente ofuscados pelo excesso misterioso que nos possui. Cada um de nós se auto-institui em absoluto na finitude, na contingência que nos aflige e inquieta. Nesse absoluto instituinte, porém, o mais que se é não é nunca como mais que se vive, mas como o menos que nos sentimos ser, nessa radical impotência vivencial de sermos aquele mais que tangencialmente se nos indicia. A condição humana é, assim, o ser plenamente o pouco que se pode ser do muito e excessivo que se desejaria ser, sendo que este desejo de mais não está em nós a mais, mas é de nós elemento constitutivo – e aqui toda a dilacerante inquietação de quem absolutiza um destino pelo menos quando o excesso que nos inunda exigiria um destino pelo mais. É o drama de tudo se encerrar no círculo vivencial que nos instaura no absoluto dum presente que, sabendo-se efémero, é a eternidade do absoluto de aí nos sermos – e é tudo. Não admira, pois, que Vergílio possa adornar de grandeza e plenitude esse pouco que somos – porque, no sê-lo verdadeiramente, somos tudo o que ser podíamos. Não se trata de um lenitivo, ou de um expediente analgésico para mitigar ou disfarçar a dor de uma condenação a um destino que ignora a voz do alto que nos engasga. Não. Quando Vergílio puxa a plenitude para junto do que é em nós o absoluto da vivência da finitude fá-lo porque considera que o homem só o é realmente enquanto

⁷⁴² Sintomaticamente invocamos aqui a importante obra de A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté – L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1970⁴.

não desiste de sê-lo no rasto misterioso de uma exigência excedente, mesmo sabendo que todo esse excesso é excessivo para o que de rasteiro e prosaico o aguarda. É nessa inteireza lívida de ser, nesse aprumo existencial, nessa fidelidade ao absoluto de ser-se em contradição, que Vergílio vê o insuperável heroísmo: o de ser simplesmente homem – e aí a plenitude, que é ser o tudo que se pôde ser, mesmo que se saiba que tudo isso nos há-de ser de menos.

Ora é esta aceitação em plenitude do que é da estrita dimensão humana que configura, segundo Vergílio, o limite decisivo, que é, afinal, o de um humanismo em que o homem se aceite e se assuma com absoluta naturalidade como um ser prometido à morte. Contraditório ? Sem dúvida. E o próprio Vergílio o diz e reconhece: «Mas o humanismo (...) tem para nós ainda a figuração da quadratura do círculo» (EI₁,177). Dito de um outro modo, Vergílio reconhece a impossibilidade de, no quadro da actual ordem experiencial do homem, se lhe dar em evidência harmoniosa e pacífica o que se lhe dá em torturante evidência de aflição e tensão. E aqui a voz apocalíptica de Vergílio que vê na nossa hora actual sinais de crepúsculo e de escombros: «a hora que nos coube é a hora do Apocalipse» (Ib.). Admite, porém, que essa evidência, essa transfiguração aparicional se lhe venha a dar no futuro, mesmo quando agora é absurdo o pensá-lo sequer. E aqui um aspecto importante há que recordar e que é bem típico da singularidade do nosso autor: reconhecendo embora o teor contraditório da formulação desse seu desejo de uma futura plenitude humana na própria degradabilidade, ele sabe que o que hoje nos choca e revolta pode amanhã ter-se-nos incorporado no íntimo da nossa própria vivencialidade e tornar-se-nos natural, na medida em que se faz coextensivo do nosso modo de ser. É essa misteriosa adequação das verdades com o que delas nos passou a

constituir – e tudo isso acontece no recôndito misterioso de nós, na zona límbica do irreflectido, na zona originária e originante de nós. É que «as verdades fundamentais para a vida não está em nós resolvê-las, mas aparecem resolvidas lá de onde não sabemos» (Ib.). E esta posição típica de Vergílio remete para o conceito de razão que nele é, como vimos, típico também: o conceito de razão emocionada, segundo o qual a racionalidade dá-se no âmbito de uma profunda e misteriosa circulação da afectividade, enquanto «instância originária de todo pensar»⁷⁴³.

Ao homem vergiliano, coube, porém e como víamos, «a hora do fim» e é essa hora crepuscular que constitui o absoluto da sua realidade – e aí o homem absolutamente, mesmo que saiba que uma nova aurora raiará e um novo modo de ver-se e sentir-se com ela se lhe possa dar no misterioso equilíbrio de si⁷⁴⁴.

É o círculo absoluto da presença hic et nunc do «eu» a si mesmo, mas também a estranha projecção furtiva de um outro homem possível em que já não caiba o homem que me sou no absoluto eterno de ser-me. É, enfim, a oscilação intrigante entre a instauracionalidade do «eu» em situação e a previsão, a partir dessa unicidade situacional, de uma outra situação em que outro «eu» possa vir a instituir-se. Aclarar-se-nos-á, porém, um pouco mais, essa aparente contradição se nela não virmos a expressão de um mero raciocínio lógico-formal que, de resto seria duplamente contraditório: primeiro por contrariar, a um nível reflexivo, o que ao nível pré-reflexivo se nos dera e, em segundo lugar, por associar no mesmo sujeito conceitos entre si contraditórios, como sejam os conceitos de plenitude e incompletude. Que o homem seja plenamente o homem que como incompletude irremediavelmente se experimenta – eis

⁷⁴³ E em IC,108 escreve Vergílio : «Assim pois, radicalmente, é numa dimensão do sentir que tudo na vida me acontece. Assim, pois, é numa dimensão original da afectividade que posso enfrentar-me com o mundo.» (IC,108).

⁷⁴⁴ «Mas que eu saiba que a madrugada me espera depois da noite, como não falar da noite, se a madrugada vem longe?» (EI₁,178).

o que se perfila como insanável contradição. E sê-lo-ia se fosse unívoca a predicabilidade daqueles conceitos. Acontece, porém, que o conceito «plenitude» qualifica apenas o modo incondicional e assumido como se espera que venha um dia o homem a aceitar-se na sua própria contingência e finitude. Por outro lado, essa contradição elucida-se-nos porque o que hoje, nesta hora caliginosa, nos parece impossível, como seja o vivermo-nos em harmonia e plenitude na desagregação (cf. MO, 14), torna-se-nos verosímil no futuro não por via racional, mas por via intuitiva: se coisas que não imaginávamos se nos fizeram «verdades de vida» é porque esse limite impensável de um homem satisfeito com a sua estrutural insatisfação possa amanhã, inesperadamente, fazer-se carne da carne do homem e o paradoxo humanista fazer-se-lhe então natural como o ar que respira. E então a razoabilidade vergiliana está em atender à determinatividade da dimensão originária da afectividade de tudo o que existencialmente se vai adequando à verdade que na aparição de nós a nós próprios se nos faz indiscutível e categórico. E convenhamos que esta insularização da instância fiducial do próprio pensar torna inadequada e despropositada a tentativa de contraditar Vergílio pela via fria de um raciocinar lógico-dedutivo. Justamente porque há sempre um antes na razão, que é justamente o que «lhe exprime em força o que é força com ela» (IC,109).

Não se pode, em todo o caso, ignorar em Vergílio a intensa circulação suspirativa entre o que é o núcleo axiomático da verdade pessoal, entre o instante aparicional e único da vida individual e aquela imensidão infinita de um eco que vem dos tempos das origens, da «idade das eras», e que se constitui no mistério que se não atinge, no «ignorado de si», essa zona invicta do insondável. A divindade do homem vergiliano está em ser lugar de grandeza sem ter

como reverter para a economia da vivência quotidiana tudo o que de grande e excessivo se lhe mostra e insinua. E nessa divindade, o sem-razão de que divinos sejamos, que é verdadeiramente excessivo que tanto mistério nos cerque por todos os lados⁷⁴⁵. E é esse «sem porquê» que aflige e exaspera Vergílio. Mas se é esse mesmo «sem porquê» que o leva a aceitar sem repugnância a possibilidade de uma futura naturalização do que hoje é motivo de dor e aflição, por que não aceitar que possa o homem viver em harmonia e em paz nas margens do mistério, sem que lhe seja dado entender tudo o que o transcende e excede?

Se o critério vivencial (que é curiosamente o critério da própria crença) é o critério decisivo para o que em nós se nos faz verdade, por que decidir pô-lo de parte e ater-se ao critério estritamente racional quando se trata de aceitarmos no mistério que indubitavelmente somos? Mas o que nesse critério emotivo justamente se me impõe e se me faz verdade, constestar-nos-ia Vergílio certamente, é que é de todo inaceitável que cheguemos ao fim da vida sem nos termos entendido. É que se nos tivéssemos, ao fim, entendido, poderíamos talvez replicar-lhe nós, ter-nos-íamos esgotado no mistério que somos e aí teríamos deixado de ser o que somos – mistério, justamente. E eis como um pensar que brota daquela insularidade emotiva se nos torna praticamente inexpugnável. Uma fresta intersticial, contudo, na redondeza do pensar existencial de Vergílio e por onde a esperança espreita – que é insubmisso e lamentoso o tom do seu dizer. O homem vergiliano não se instala na inadvertência de si, num estádio pairante da pura indiferença – ele lamenta que não possa confirmar todo o

⁷⁴⁵ «É horrível (...) O horror que nos cerca é à sua maneira o extraordinário da sua maravilha. A vida, a morte, o silêncio profundo para todo o profundo sem porquê (...) Podíamos ter nascido numa dimensão pequena, ainda que ininteligível. Mas há o infinito que nos cerca de todas as direcções, do máximo ao mínimo, e em todas há a vertigem que nos enlouquece. E o terrível disso não é o espantoso disso, mas chegar ao fim sem entender.» (P,526).

mistério que o inunda. Não se muda para a periferia de si e aí instala o seu tabernáculo, vivendo acomodado à nulidade de si – ele é, pelo contrário, um estrénuo militante da divindade que para si não pára de reclamar. Que Vergílio lamente, enfim, que se morra sem se ter entendido que verdade vinda lá de longe nos possuiu, que mistério nos inundou – e é isso bem sinal de pelo mistério se ter deixado tocar.

Ora, sendo o mistério do domínio da emoção, o mais provável é que o pudor racionalista lhe não tenha deixado aderir em pleno à evidência íntima da constitutividade humana desse mesmo mistério. De resto, este é o paradoxo crucial de Vergílio: ter que ser-se tudo no ser para nada⁷⁴⁶.

Tudo o que sobre o homem Vergílio Ferreira nos diz é a partir do homem – Vergílio que no-lo diz - e aí, sem dúvida, a fragilidade desse dizer, já que, quando no-lo diz, é já o homem que diz e não o homem que vive o que diz que tudo isso diz: o vivido já passou. É, contudo, esse o problema da egologia existencial, uma vez que a vivência do eu que vive não é comunicável e, absolutizada essa vivência, absolutizada fica a própria incomunicabilidade. De facto, pretendendo Vergílio o seu pensar investido de uma certa exemplaridade, só a partir do que como indivíduo se lhe dá a pensar pode ele realmente reflectir – e aí a dificuldade de que possa ter algo de paradigmático o que sobre o próprio homem nos diz. Acredita, porém, Vergílio que tenha, porque, falando a solo a partir do seu instante aparicional, ele sente aí que o que diz o diz por saber poderem os outros dizê-lo também – e eis como o que diz se não contrai ao estrito limite da consciência individual, mas assume uma comutabilidade interpessoal até ao ponto de

⁷⁴⁶ «É horrível ser tudo tão misterioso e imenso e aflitivo e ter-se a capacidade de entender sem ser possível entender (...) Assume o mistério e dorme. Sê o mistério no saberes que é misterioso. Sabê-lo é já tão sem medida. Essa medida és tu.» (P,526).

uma certa comunidade de condição se desenhar. E tudo a partir da matriz existencial do «eu» pessoal. Dir-se-ia que é uma voz a solo, mas de alguém que se integra num coro de solistas: não uma voz anónima, numa média aritmética de timbres, sons e tonalidades, mas uma sintonia objectiva de vozes únicas. Não, portanto, um tipo de homem que se possa decalcar de um modelo arquetípico, de uma natureza à prova de tempo e de espaço – não uma filigrana do humano. No estremecimento fundacional do existir individual toda a expressão do que é da própria condição humana viver: ser homem na interminável interrogação de si.

2 – Que individualismo o de Vergílio Ferreira?

Prevedo talvez que naquela sua radicalidade interrogativa, desenvolvida no interior absoluto do círculo vivencial do «eu», se pudesse ver a expressão de um hermético individualismo, Vergílio apressa-se a clarificar-nos o que considera ser «o equívoco de um individualismo». Com efeito, a um apego tão incondicional ao «eu» julgar-se-ia corresponder um «arranhar interminavelmente o indivíduo», um egotismo obsessivo, enfim. Aí, porém, o equívoco – o de não se distinguir claramente, como é devido que se distinga, o «homem» do «indivíduo» (cf. EI₁,75), distinção em que, aliás, Vergílio insiste até à náusea. De facto, esse «eu» a que Vergílio se agarra não remete imediatamente para o domínio de um psicologismo egotista com que um certo individualismo se confunde, um individualismo caracterizado pela obsessão quase métrica do cotejo posicional com os outros, em relação aos quais o que se procura é marcar, a todo o custo, a «fanática diferença». Esta busca ardorosa, e para tanta gente vital, de um reconhecimento activo da personalidade, que dê de nós aos outros uma clara imagem de importância e suficiência.

Mesmo que um regresso ao profundo de nós empreendamos, a maior parte das vezes é por essa zona mediana de nós que ficamos e que é onde, mesmo que de forma ínvia, se afirma de nós o que só a partir dos outros se nos faz importante. É com base no que nos diferencia e afirma na relação com os outros que o homem que somos se nos faz vivencialmente real. Que um regresso assim a nós próprios implica que passemos além do puro condutismo do «homem imediato», mas não ao ponto de chegarmos lá, bem ao fundo do «homem que atinge os limites da sua condição» (EI₁,76). E, no entanto, não se pode contestar a mais óbvia de todas as realidades – a de que cada um de nós é único. Mas não é sermos únicos o único que interessa: a unicidade caracteriza, mas o que hoje mais nos importa (...) não é o que nos determina como estritos indivíduos mas sim como seres humanos» (EI₃,233). À conotação puramente egótica da unicidade individual enquanto expressão inatacável de soberania e forma de marcar o território que nos proteja da vulgaridade e do anonimato, sobrevém a unicidade individual de sermos unicamente seres humanos. Cada indivíduo é ele só no ser que é, mas justamente «o que condiciona esse estar só é que condiciona todos os outros» (Ib.) no estarem sós também – e aí uma «comunidade de solidão». Uma solidão radicalmente trágica e não a solidão da grandeza, simbolizada no voo altivo e solitário da águia. Trágica porque é ela o sinal invencível do que de grande e mesquinho nos coube viver a sós sem que em absoluto alguém possa substituir-nos no transporte do «fardo de ser» que nos fascina e oprime. Não se trata, pois, de um «eu» que se situe no plano de uma «psicologia do excepcional», de um «eu» em função do qual possamos medir forças com os outros e afirmar a nossa grandeza, que o é só na medida em que os outros diante de nós se sentirem apoucados - esse «é o ‘eu’ estreito do indivíduo». Trata-se, isso sim, do «eu», de

algum modo transcendentalizado pelo absoluto da vivência fundacional, e que no modo absoluto como absolutamente condicionado se vivencia, reconhece o radical condicionamento de todo o indivíduo que assim se lhe irmana – e eis como toda «uma comunidade de condição» se constitui. Mas a sua instauração é absolutamente correlativa e coetânea da sua revelação «de dentro de cada um de nós».

É notório, pois, o empenho de Vergílio Ferreira em desmonadizar o «eu» que muitos tenderiam proventura a conceber «sob o ângulo de um estreito exclusivismo» (EI₂,36), para o abrir radicalmente ao problema do outro, embora seja radicalmente problemático que com esse outro possa efectivamente comunicar. Mas mesmo que seja impossível essa comunicação, que o é na perspectiva existencial que absolutiza a vivência reduzindo-a em absoluto a quem a vive e assim só como outro poderia este «eu» a esse outro vivenciar (o que é absolutamente contraditório), persiste a preocupação pelo outro que no absoluto de cada um de nós se nos insinua e perfila. Da radicalidade de vivermo-nos como seres humanos apenas alimenta-se-nos a máxima compreensão do tudo que nessa vivência se nos revela. Porque, embora imanentizados no absoluto vivencial de estarmos sendo, tarefa que nos absorve e nos cega, «nós sabemos que houve (há) outros estar-sendo», que «houve outras totalidades de ser-mundo» (EI₁,49)⁷⁴⁷. E neste sabermo-nos sabendo que há outros seres humanos que o mesmo hão-de saber de mim gera-se um halo de uma sincera e real solidariedade ontológica. Deste modo, se subverte o destino irremediavelmente solitário de cada um pela intromissão de uma certeza⁷⁴⁸ que,

⁷⁴⁷ «Decerto, fora do nosso estar-sendo, nós sabemos que houve (há) outros estar-sendo, e por isso a comparação da nossa irreductibilidade com a do universo é excessiva. Mas só o é porque *sabemos* que fora da totalidade do nosso *sermos* (ou seja, do nosso eu-mundo) houve outras totalidades de ser-mundo; porque *sabemos* que à nossa positividade de *sermos* se não opõe um nada absoluto.» (EI₁,49).

⁷⁴⁸ Eis o que escreve Vergílio analisando o que considera ser algumas contradições de Husserl quando se esforça por afastar a ameaça do solipsismo : «Não, o ‘outro’ é de facto um limite à fenomenologia, uma barreira intransponível à sua elucidação. Que nos baste a

admitamo-lo, releva já da esfera do racional – e aí o problema – de que a totalidade de ser-me é sinal de que outras totalidades existenciais podem acontecer e acontecem certamente. O modo como Vergílio pretende descartar o solipsismo que, de todo, rejeita como consequência da sua egologia existencial é recorrendo a uma instância que ele situa ainda no íntimo da totalidade existencial (cf. EI₁,49) mas que é nela momento posterior à vivência que só como um todo se dá. Ora, totalizando-nos nós na vivência total de sermo-nos, não sobra por onde possamos ver a totalidade que outros se vejam ser, já que cada um está possuído compactamente pela absoluta realidade de ser-se. Por isso, depois de considerar que «sabemos que à nossa positividade de sermos se não opõe um nada absoluto», acrescenta lucidamente Vergílio: «Todavia, se o sabemos, não o vemos, porque ver é existir, é sermos o que vemos, porque ver é existir, é sermos o que vemos» (EI₁,49). É, pois, ao nível de uma certa dis-tensão vivencial, que uma espécie de onda que a partir do epicentro da totalidade evidencial repercute o efeito da diáfana compacticidade de sermo-nos cintila no íntimo indefinido de nós e nos impressiona, e nos instala numa impressão, imprecisa mas certa, de que assim têm que ser também os outros, «esses mundos-totalidade» (Ib.). É, pois, a partir dum momento re-considerativo que nos é possível saber e nos é lícito afirmar que sabemos que o absoluto diferente que cada um dos outros é o é no absoluto análogo de como eu absolutamente me sou. É já numa prega reflexiva que sucede ao momento cego do ápice vivencial, num momento de desdobramento da própria interioridade de nós que sabemos que é de existir mais quem assim se possa saber. E é um saber que se faz de um estado

certeza de que o mundo comum proposto à realização e afirmação de todos os 'eus' é a prova de que o 'outro' existe na comunidade comigo, num destino comum, num horizonte comum.» (EI₄,307).

de incoativa reflexão, no rescaldo replicativo do absoluto egofânico da auto-presença, que se faz, enfim, de uma difusa impressão que nos instala naquela íntima certeza enunciativa de «outras totalidades de ser-mundo», que não o ser-mundo que me vejo ser.

Não ignoramos as dificuldades levantadas por esta passagem do nível irreflectido e a que chamámos o momento cego da vivência para um nível tético em que se dá já uma formulação de juízo, sem dúvida determinado dedutivamente pelo que na vivência se nos deu e dela, afinal, nos ficou – que algo teve que sobrar que avalize e certifique o juízo indiscutível acerca da condição análoga dos demais seres humanos⁷⁴⁹. O próprio Vergílio o diz claramente: sabemos-lo, mas não o vemos, que o existir é ter só olhos para estar sendo. Mas que se veja nisso o absoluto possibilitante de tudo o mais, como condição de um pensar

⁷⁴⁹ Dir-se-á que a relação possível *directa* entre um «eu» e um «tu» é absolutamente impossível, já que há uma radical impossibilidade «de recuperar em mim a originalidade do sentir de outrem». Que se possa dedutivamente e por analogia exterior estabelecer uma similitude de conteúdos experienciais e continua a intransponibilidade absoluta de se recuperar o *continente*, isto é, o sujeito «outro» dessa experiência. Escreve Vergílio no seu comentário a Husserl em EI₄, 304-305: «Assim é no ego ‘que todo o *alter ego*, enquanto tal, recebe o seu sentido e valor’. Ele fala-me a ‘uma relação original comigo que o experimento ou o tenho presente à consciência de qualquer outra maneira’. Ele enfrenta-me ‘face a face’ e ‘corporalmente’, tal como eu o enfrento. Deste modo a relação mútua estabelece-se pela exterioridade e analogia, ela tem que ver apenas com uma dedução para o nosso juízo sobre o outro como para o juízo alheio sobre nós, remetendo o corpo e o psiquismo do outro para o nosso, como o nosso para ele. Mas em dado momento Husserl desce mais fundo e interroga-se: ‘como entender essa constituição do novo sentido de ser, deste sentido: *outro*? Se já a auto-constituição do *ego*, enquanto ser especializado, enquanto ser psicofísico, é um problema muito obscuro, neste caso trata-se de um problema ainda mais obscuro e uma questão-enigma francamente dolorosa essa de sabermos como no *ego* deve constituir-se um *eu psicológico diferente* com um *psiquismo diferente* visto que o sentido deste psiquismo, enquanto outro, implica a impossibilidade de princípio de que os elementos psíquicos constitutivos essencialmente próprios a este outro psiquismo eu os experimente numa verdadeira originalidade de modo semelhante àquela em que experimento os que me são próprios. Extraordinário enigma este, com efeito, fascinante impossibilidade de *eu* ser um *tu*, de recuperar em mim a originalidade do sentir de outrem – e sobre isso se funda (...) um romance a que dei o título de *Estrela Polar*(...) Na sua vivência originária, um «tu» é inatingível até ao ser paradoxal que possível isso fosse. Mas justamente é estranho que Husserl tenha apreendido essa zona do originário de um «tu» e a não tenha meditado e aprofundado para um «eu»... Porque o enigma é muito menor para a recuperação de um sentir do que para a recuperação *desse* que sente; menos para a sensibilidade e sobretudo o pensar e conteúdos de uma e outro do que para a percepção *desse* que pensa e sente. A analogia funciona talvez para o primeiro caso; não funciona de modo algum para o segundo.»

contaminado pela vivência e desvanecer-se-nos-á o preconceito racionalista do saber, que há vários modos de saber: a partir do que de fora nos vem e pelo que de dentro se nos impõe. Em qualquer dos casos, porém, sempre que um saber se saboreie (se deguste) como algo que nos sabe bem esse saber incorpora-se-nos vivencialmente e, deste modo, o que sabemos sabemos-lo por no equilíbrio de nós o termos sabido. Daí a certeza de sabermos que há «fora da totalidade do nosso sermos», sem dúvida, muitas «outras totalidades de ser-mundo», ainda que não vejamos nem possamos ver nunca como são, em si mesmas, essas totalidades-outras. É uma certeza que se ilumina no irreduzível da nossa íntima evidência, essa instância axiomática do porque sim. E assim é como crê Vergílio contornar, pela via existencial, o escolho clássico do solipsismo e a que nos referimos na devida altura. E, mesmo que alguma dificuldade subsista, que subsiste, havemos de reconhecer que, no mínimo, é profundamente injusto rotular de solipsista quem tão empenhadamente evitou sê-lo. Mesmo que uma objecção importante se lhe possa colocar e que é a seguinte: que a máxima profundidade de nós seja a radical condição de homens não evita que a essa problematização se chegue exclusivamente pela mediação do que nos caracteriza antes como indivíduos. O facto de ser radical o interrogarmo-nos acerca do homem que somos não evita que esse interrogar se faça a partir do que em cada um de nós é individuante. Mais: só a partir do indivíduo que se é se pode descer (ou subir) a um estágio universal de fundamentalidade humana. Poder-se-ia dizer até que é mesmo por alguém ser este indivíduo que pôde abrir-se a uma tematização «fundamental» do homem em que o indivíduo está a mais, mesmo continuando lá, como continua, sem dúvida, o indivíduo que à condição meramente individual considera necessário superar. E a

questão que, afinal, nos não abandona é, assim, a de saber como se pode passar daquilo que nos determina como indivíduos para aquilo que, alguém de qualquer nota individual, como seres humanos nos institui. Se, com efeito, o indivíduo que sou o sou na convicção de que o meu ser é um ser-com, o pensar-me na radicalidade de apenas ser homem há-de implicar ser-me no implícito vivencial de uma condição humana basicamente solidária. Mas se, pelo contrário, o indivíduo que sou, e que sou antes de tudo o mais, o sou na explícita convicção de que só em absoluta solidão me posso ser, como transmutar esse auto-fechamento individual em abertura a uma comunidade de condição, se quem se abre é justamente o indivíduo que se experimenta fechado? Parece ser que o nobre desígnio vergiliano de que uma comunidade de condição se possa estabelecer entre os homens, de algum modo, se anula ao fundar-se no que essa comunidade nega: a solidão. Que cada um seja só, configura isso uma objectiva situação comum (situação que, contudo, só uma consciência não humana poderia verificar) e em que não haveria propriamente todos (que implica a existência de algum factor comum que a soma justifique) mas um sem-número de totalidades que seriam tudo no todo que são; não haveria nunca, porém, uma real comunidade, já que só de relação ela se pode fazer, o que é contraditório com a radical insularidade de cada um.

Bem se entende o cuidado de Vergílio Ferreira em distinguir o «homem» do «indivíduo», puxando para a profundidade de uma humana condição o indivíduo que se afirma através do que nos demais não reconhece, enfatizando a sua diferença, para ali, no desamparo originário do ser homem apenas, se despir do que, pela diferença, lhe alimenta a vaidade e se investir da humildade de uma radical condição e que, por igual, a todos irmana num destino de nada. E, nesse sentido, nenhuma dúvida há que Vergílio, ao instalar-se nas fundações mesmas do homem, quis escapar à armadilha de um individualismo

egótico. E fê-lo em coerência com a radicalidade do seu pensar e aí todo o seu mérito. A questão está em que, mantendo como única via de abertura ao outro o absoluto vivencial do eu, não se vê bem como se pode sair do estrito domínio individual se a abordagem ao outro é sempre empreendida a partir do absoluto vivencial desse eu. Não se vê, sem dúvida que não, mas sabe-se, porque na impossibilidade de ver o «outro» sabe-se que é por ser outro que é impossível vê-lo – contestar-nos-ia, decerto, Vergílio. E fá-lo-ia em obediência ao seu radical critério existencial, segundo o qual, as «verdades da vida» dão-se-nos no íntimo do nosso «equilíbrio interior». Entre o individualismo que quer Vergílio superar e o modo radicalmente individual como isso quer conseguir parece tecer-se, em todo o caso, um clima invencivelmente aporético. De resto, o próprio Vergílio, reconhecendo embora a inapreensibilidade radical do «outro» que «é de facto um limite à fenomenologia, uma barreira intransponível à sua elucidação» (EI₄,307), nem por isso se rende a um destino solipsista, pois que à volta da maciça obtusidade do «outro» abundam sinais que apelam a um horizonte comum de inteligibilidade do humano. Mas parece que a plausibilidade dos argumentos que a um tal solipsismo neguem lhe vêm mais da sua firme vontade de negá-lo de facto do que da sua intrínseca solidez lógica. São argumentos fundados na «certeza de que o mundo comum proposto à realização e afirmação de todos os ‘eus’ é a prova de que o ‘outro’ existe na comunidade comigo, num destino comum, num horizonte comum» (Ib.). Ora, a um argumento assim fácil é notar-lhe um ressaibo marcadamente tautológico, pois que dá por adquirido em experiência o que justamente se visa provar que o é, ou seja, que esse mundo seja vivido por cada um de nós justamente como comum. Mas nem isso é verdadeiramente importante e, se o é, só se for para, por contraste, realçar o quão

importante foi para Vergílio salvar-se, a todo o custo, da ameaça do solipsismo⁷⁵⁰. E que a certeza em que se fundamenta para o combater seja já do domínio do explícito e do proposicional não retira coerência à sua posição, já que a proposição envolvida é avalizada e sancionada pelo centro fiduciário, lá onde as verdades se nos fazem sangue, se nos fazem vida – que, como vimos, «a certeza diz respeito à nossa adesão ao que enunciamos» (MO,36). Dizer, pois, que sabemos da existência dos outros é dizer que sentimos que sabemos. E nessa certeza a adesão à verdade dos outros.

3 – Sujeito e linguagem

Há, sem dúvida, uma linguisticidade no sujeito. Não significa isso, porém, que a razão de ser do sujeito se resume e se confine a uma finalidade linguística, isto é, que a necessária identidade conosco que no sujeito se realiza seja concebida apenas como o a priori fiducial do discurso em que a própria realidade identitária do sujeito se resolveria. Ora, Vergílio Ferreira é um estrênuo defensor do sujeito «contra ventos e marés», vendo nele a instância por excelência do dizer, mas que se não dissolve no dizer que diz. Vergílio agarra-se fervorosamente a essa instância determinativa do que pela linguagem nos qualifica e mundanamente nos realiza. O sujeito em Vergílio é o suporte do discurso que cada um de nós é, sem, contudo, nesse discurso se dissolver, porque, depois de tudo ter sido dito, sobreviria sempre o reconhecimento de ter sido eu

⁷⁵⁰ «Todos os argumentos de que esse ‘outro’ nos é conhecido através do que o manifesta, do que está presente a mim como eu a ele, de que tudo quanto imagino de fundamental para esse ‘outro’ o confirmo no seu comportamento, todos os argumentos são plausíveis para a negação de um solipsismo, mas quedam-se diante do facto irredutível de que o ser-se *para dentro*, o ser-se no centro da irradiação do que se é para a sua manifestação exterior, isso é inatingível e furta-se a toda a experiência alheia.» (EI,307). Este passo da obra de Vergílio Ferreira é bem elucidativo do que considerámos ser o clima aporético em que a temática individualista se desenvolve.

quem o disse. O sujeito testemunha, de algum modo, em Vergílio, o carácter, digamos, misteriosamente referencial da própria linguagem: a palavra não existe por si mas pelo que para lá dela a faz existir (cf. P,468). O sujeito seria vagamente a expressão mais próxima do que de misterioso se dá nas origens de todo o dizer – o sujeito como suporte e garante ontológico do próprio discurso (cf. EI₃,110; PS,197). Mas que o sujeito seja o suporte do discurso levanta o problema e o enigma da sua auto - - constituição, isto é, qual a razão de ser suporte do discurso para além da razão vergiliana de que o é? Se a vanidade ontológica da palavra se supre pela referência do enunciado a um fundo misterioso que à própria linguagem recupera para o circuito da realidade humana, essa integração do que se diz num horizonte de sentido só pelo sujeito se realiza. Mas, sabemos-lo bem, a função coordenativa que na própria enunciação o sujeito desempenha só por força de um valor que justifique a coerência e a articulação do que se diz: diz-se algo em referência ou em função do tudo-a-dizer. O zelo vergiliano na preservação do sujeito é claramente subsidiário do seu secreto interesse de que tenha sentido ser o homem que se é, pois que, se o sujeito é o suporte do sentido que tem o nosso dizer é porque faz sentido entrever um sentido que àquela função coordenativa do sujeito justifique. É claro que se fosse exactamente coordenativo o estatuto do sujeito, não teria Vergílio outro remédio senão aceitar um fundo ontológico ou um princípio transcendente em razão do qual essa coordenação se legitimasse. Só que é constituinte e fundacional o papel do sujeito. Daí que o sujeito que suporta a enunciatividade do dizer nada tenha a suportá-lo a não ser ele mesmo. E a tal fortaleza auto-constituente difícil é que a abale ou perfure a pergunta que se nos afigura óbvio formular: se o sujeito é suporte do discurso, onde o suporte do sujeito? Onde, pois, o sujeito do

sujeito? Que o não encontraríamos nunca? Pois, mas é provável que a isso corresponda a infinita excedência que, segundo o próprio Vergílio, é inerente a todo o dizer. Porque compreende-se que o que se diz esteja definitivamente no dizê-lo, mas já não que no que se disse esteja toda a razão de isso se ter dito. Porque a razão de dizer supera infinitamente o dizer e, muito mais ainda, o que nesse dizer se diga. Pela linguagem é a própria fundação do sujeito que se dá, como o demonstra a aberração do «menino-lobo», mas, a montante do facto fundacional do sujeito, há a considerar a sua singular aptidão para essa modelação linguística, já que o lobo, por muito que no meio da linguagem crescesse, jamais se tornaria um sujeito falante. Não basta constatar a fundação do sujeito, importa considerar a sua fundabilidade – e eis que a questão de saber o que é que faz com que o sujeito o seja se nos insinua de novo.

A questão da linguagem e a questão do homem confundem-se em Vergílio Ferreira, pois que, se o homem vive na inquieta busca de um valor que lhe tutele a vida, ele vive, exactamente por isso, na interminável demanda de uma «palavra essencial», bem aquém dessa «rede aérea» e vã que formam as pobres das palavras que nada são em si, mas «pelo que existe para lá delas» (P,468): «Mas por sob todo este linguajar – que palavra essencial? A que saldasse uma angústia» (PS,25). Que o mesmo é dizer uma «palavra essencial» que justificasse uma vida, que desse sentido a todo o dizer, que, enfim, fosse a palavra de todo o começo e pela qual um fim se nos propusesse.

Curiosamente, a 22 de Setembro de 1983 regista Vergílio, no seu diário (CC₄,404), aquilo que fora, sem dúvida, uma sua importante reflexão sobre o tema da «palavra» e que considera ter sido o «tema fundamental» do seu romance *Para Sempre*. E que o foi também, em boa medida, do seu mais conseguido e orgânico ensaio *Invocação ao meu corpo* – acrescentamos nós. Ora, é aquela

reflexão significativa a vários títulos, mas por dois motivos, sobretudo: foi já numa idade definitiva, aos sessenta e sete anos, que se lhe impôs, e impôs-se-lhe essa questão da «palavra» associada à «morte de Deus». E que uma tal associação lhe tenha acudido à mente de forma imprevista, isto é, que uma tal ligação transcendente ainda que a contrario lhe tenha literalmente aparecido é isso não menos significativo⁷⁵¹. Por diversas vezes declara Vergílio a centralidade antropológica da problemática da «palavra». Baste-nos recordar, por exemplo, os ecos de uma antropologia bonaventuriana em que a condição de imagem que é a do ser humano se realiza na aptidão para expressar os vestígios do criador que nele privilegiadamente se fazem notar⁷⁵², isto é, a aptidão para actualizar e tornar legível a página do «livro da Vida» que ele próprio é afinal. E bem sabemos quão insistentes começam a ser as «aragens que sopram em abono de uma linguistificação do ser»⁷⁵³, aragens que, reconhecamo-lo, não se geram apenas no ambiente especulativo, mas até em meios que se reclamam de métodos científicos⁷⁵⁴. De resto, questão interessante

⁷⁵¹ «O meu romance *Para Sempre* tem como tema fundamental o problema da ‘palavra’. A certa altura, sem que previamente o tivesse pensado (ou sabido) liguei ainda tal problemática à ‘morte de Deus’. Reflito agora sobre isso e parece-me que está certo.» (CC₄,404).

⁷⁵² Em *Itinerarium*, II, 7 escreve o doutor seráfico : «Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum (...) Si ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest alterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis.»

⁷⁵³ Cf. José Barata-Moura «A Filosofia de Joaquim Cerqueira Gonçalves – Uma abordagem apenas parcelar» em *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Edições Colibri, Lisboa, 2001, pp.35-44.

⁷⁵⁴ Anotemos, a título de exemplo, que, por via da análise molecular, se tem vindo a estabelecer uma «linguagem vibratória» dos vários seres e a correspondente pristinção signica das próprias letras. Um exemplo apenas: a letra *A* não faz vibrar o pêndulo do radiestesista. E, nesse meio, considera-se ficar a dever-se tal facto ao carácter estritamente artificial do signo, em resultado de uma violência formalizante e que as pessoas são obrigadas a aprender para conseguirem a sua necessária integração social. Dir-se-ia que a função meramente social da linguagem não condiz com a estrutura originária do *homo linguisticus*. Sobre esta problemática, a nosso ver, muito interessante, cf. Etienne Guillé, cf. Christine Hardy, *L’ Alchimie de la vie*, Ed. Du Rocher, Paris, 1983 e Etienne Guillé, *Le langage vibratoire de la vie*, Ed. Du Rocher, Paris, 1990. Uma das afirmações mais

seria a de avaliar o trajecto degenerativo da palavra desde Platão até estes nossos tempos, obcecados pela metalinguagem, que é o modo de muito falar na falta de que dizer.

É pela mediação da palavra que acedemos ao real, o que faz com que esse real não o seja realmente porque não é o real que atingimos mas a imagem que desse real as palavras nos veiculam: «nenhuma língua dá o ‘real’, porque o real não pode existir a não ser para Deus» (EI₂,99). O real caracteriza-se, assim, pela infabilidade que resulta do absoluto de vivê-lo na plenitude do que é. Mas esse absoluto vivencial da realidade só a Deus seria possível. Por isso, a linguagem, na sua condição mediadora, é inerente à condição tacteante do ser humano. Dir-se-ia que ao ser onnisciente não lhe foi dado o dom da palavra – porque dele não carece, está bem de ver. É porque não somos capazes de conhecer realmente as coisas que interpomos as palavras: nós só conhecemos as palavras. E Deus não precisa da palavra porque Deus é a Palavra: «In principio erat Verbum»⁷⁵⁵. E é este seguro de garantia gnosiológica que, no entender de Vergílio, alimenta a concepção realista da linguagem, vendo na mediação da palavra não um mero instrumento que nos inventa o real, mas um modo ontologicamente vinculativo de nos apresentar esse mesmo real, visto como expressão criatural do próprio Deus Criador²². A palavra que à coisa referimos não seria, assim, uma invenção humana que um real nos inventasse, mas, antes, um meio estabelecido por Deus, ontologicamente adequado a cada coisa que nomeia e que

surpreendentes de Guillé (sê-lo-á?) é a de que na constituição do ser humano entra apenas uma percentagem de 3% de ADN, sendo os restantes 97% linguagem e nada mais.

⁷⁵⁵ «A palavra, sem que o pensássemos, fundamentou-se sempre, inconscientemente, na existência de Deus. O ‘ao princípio era o Verbo’ é isso que quer dizer. Nós tínhamos uma garantia para sabermos o que significava a ‘verdade’, ‘bem’, ‘justiça’, ‘beleza’, etc. Mas e por exemplo a significação de ‘pedra’, ‘água’, etc? Justamente estes elementos existiam. Deus criou-os e a palavra que nos deu foi para os designar, a sua existência em correlação com ela tinha a garantia dessa criação e de que, cartesianamente, quando referimos a palavra à coisa, Deus não nos podia enganar.» (CC₄, 404-405).

nos garante um real acesso à essência das coisas. A palavra, em suma, não como *flatus vocis* apenas, mas como *factum*, como sinal ontológico daquilo que sinaliza. É, porém, por ter morrido Deus e com Ele o referido sistema de garantia ontológica da palavra, que esta se esvazia, tornando-se naquilo que é: puro instrumento formal através do qual o homem se orienta no mundo: «uma enunciação verbal é uma ordenação dos sinais de trânsito por onde o espírito há-de passar» (EI₃,21).

E eis como se nos impõe a questão vergiliana da linguagem. Desembaraçando-se da divina tutela que garantia a já referida vinculação ontológica do significante ao significado, o homem enceta a ingente tarefa da auto-divinização. E, nessa reinvenção de si, é a palavra meio de a si mesmo se inventar, perdendo o fundo ontológico da sua íntima referencialidade. Dito de um outro modo: diviniza-se o homem, degrada-se a palavra, reconduzida agora aos estritos limites da humana condição. É claro que este processo há quem o veja exactamente ao contrário – que foi a partir da perda da estabilidade referencial da linguagem, que o realismo das ideias de Platão nos garantia, que todo um processo degenerativo da palavra se desencadeou. Com efeito, o homem, integrado numa Totalidade que plenamente o justificava, tinha na palavra um meio seguro de aceder à verdade das coisas (o realismo gnosiológico). Ironica e paradoxalmente o homem, divinizado e auto-instalado na certeza de si, enreda-se na teia formal de uma palavra vazia.

Aquilo que para Vergílio é o percurso reabilitante do homem e da palavra é para muitos o percurso da decadência e do afastamento do homem do centro de si mesmo, ou seja, dum Centro em que ele próprio se centrava. Assim, o sistemático afastamento e a correspondente degradação dos seres humanos da sua matriz numinosa tem vindo a

provocar neles um decréscimo de acuidade consciencial, de tão enredados no imediatismo oclusivo de uma individuação egótica. Com esta imersão da consciência num cousismo acentuadamente centrífugo, deu-se um olvido da genuína primordialidade daqueles sons investidos de um teor demiúrgico e mágico. E com o esquecimento da Palavra (a mesma, porventura, por que inviamente suspira Vergílio - «a palavra essencial») veio a profusa «tagarelice» das palavras, uma banalização do dizer e um quebranto vibratório dos signos que «a torre de Babel» das línguas, de algum modo, consubstancia e que se formalizaram como meras fórmulas sociais de entendimento, de comunicação. Neste sentido, não falta mesmo quem, com Vergílio, aliás, chame a atenção para o perigo da linguagem formalizada do computador (cf. E,6).

Vergílio Ferreira dá, porém, mostras de ter captado bem a necessidade que no homem se arraigou de um verdadeiro fundamento metafísico para a linguagem, denunciando a moderna troca de Deus que à palavra assegurasse o indiscutível índice de verdade pelo mito da própria língua, transferindo essa necessidade de confiança e segurança para uma linguagem que à própria linguagem fundamentasse e que, nessa divina função, se constitui, afinal, como mito que ao mito de Deus vem substituir: «Recusa-se Deus porque fomos nós que o criámos; mas reinventa-se o mito na língua, como se fosse ela que se criasse a si» (EI₂,95); cf.P,174). É que o mistério da linguagem, por mais evidente que nos possa parecer, ele é sempre «tão oculto», (P,174) que remete para o insondável de nós. Também aqui, digamos, balança Vergílio entre a evidência humana da pragmaticidade da palavra e o persistente eco de um fundo misterioso que remete para um lastro excedente dessa mesma palavra, entre a palavra que se diz e «um silêncio primordial» (P,275) em que, decerto, toda a dizibilidade se nos diz. É um pouco a típica oscilação vergiliana, um certo paradoxo mesmo, de uma linguagem

coetânea do momento fundacional e auto-instituente do homem, mas em que sobra sempre para lá de tudo o que se diga uma misteriosa instância da dizibilidade, que possibilita que alguém diga esse algo que se diz (cf. EI₃,24).

E um pouco na senda dessa humana necessidade de uma palavra que nos seja «palavra de honra» nesta nossa busca de segurança epistemológica, importa uma referência mais ao critério vivencial de «verdade», que é esse o critério em que insiste Vergílio: verdade só quando como tal o sangue a reconhece (cf. CF,40). Que seja por termos a uma afirmação reconhecido em nós como verdade e estamos no campo da pura constatação: o que se nos oferece de fora (objectivamente) harmoniza-se com o que de dentro se nos impõe (subjectivamente). Subsiste, contudo, uma questão importante: é tudo isso verdade, mas a verdade é que há uma misteriosa exigência, uma absoluta necessidade de que o seja, melhor, de que alguma verdade haja. Uma coisa é que haja verdades que como tais se nos constituem no íntimo de nós e a que Vergílio chama, como se sabe, «verdades de sangue», ou «verdades existenciais» ou ainda «verdades de vida» em oposição a «verdades indiferentes» e outra coisa é que em nós haja essa necessidade de que algo nos seja verdade. É claro que Vergílio, ancorado no absoluto constitucional do «eu», não vê dificuldade nenhuma em atribuir essa constitutiva apetência pela verdade a essa instância – garante da realidade identitária de cada um e a que, sintomaticamente, porém, designa por «misterioso equilíbrio interior» (subl.nosso). Poder-nos-íamos, no entanto, sempre interrogar acerca de uma razão para que tão essencial nos seja esse «equilíbrio interno» a ponto de nos perguntarmos que verdade em si exige que em nós algo seja verdade. De resto, o próprio Vergílio entrevê o problema de uma fundamentação ontológica da verdade quando escreve: «De tanta coisa pode depender que uma

verdade o seja (...) Mas ela em si de que depende?» (P,88). O processo da verdade termina, contudo, para Vergílio no porque sim (cf. EI₄,92), confinando-se ao seu conteúdo noético. E quanto ao conteúdo noemático? Que isto seja ou não verdade, mas porquê ter que haver algo que seja verdade, mesmo que o seja só em mim? – eis o mistério que aponta para a postulação de algo em-si que em nós se faz exigência de verdade. Um algo que inquietou, e muito, Vergílio.

4 – A questão da morte

Como a seu tempo assinalámos, o problema central da problemática do homem em Vergílio Ferreira está em como conciliar o destino absolutamente nadificante que a morte constitui com o que a esse destino, na prática, o supera. Se «os estritos limites da condição humana» o são no absoluto implícito da sua finitude, se ser homem é ser-para-a-morte, como ser isso em harmonia e plenitude se só se pode ser na plena assunção de que se é para nada? Ser tudo no ser plenamente nada – esta a dilacerante e existencial aporia em que o homem vergiliano se afunda. E de tão óbvia ser a contradição, só a suspeita de uma secreta razão para contradição não haver pode, afinal, mitigar-lhe a violência. Porque a possibilidade que Vergílio, por diversas vezes, admite de que o homem num futuro em que a actual noite se transforme em aurora auspiciosa possa viver-se na evidência de si em «paz, harmonia e plenitude» (MO, 14, EI₁,177) realizar-se-á em coexistência com a evidência contrária de que viver-se assim em nada altera a sua incontornável e absoluta condição de ser prometido à morte. A simples admissão hoje, tempo caliginoso e brumoso («a hora do Apocalipse»), a partir portanto de um estado vivencial feito de angústia e de aflição, de um tempo futuro

que possa ser de luz e de esperança, só com a intervenção de um elemento estritamente racional se pode equacionar, que, em termos de vivência, não se pode viver no próprio acto da vivenciação da angústia e do desespero a possibilidade de, nas mesmas condições, se vir a viver em paz e em plenitude.

Já o insinuámos: a possibilidade de uma eventual aceitação da morte, a dar-se no futuro, ela dar-se-ia no acerto misterioso que no «equilíbrio interior» acontecesse, no momento absolutamente fundante da humana facticidade⁷⁵⁶. Mas essa possibilidade só como hipótese racional Vergílio a pode equacionar, já que todo o seu ser está agora entupido com a aflicção de se ser no colossal absurdo de ter que ser o tanto que é ser homem para que nada, absolutamente nada, tenha valido sê-lo. E aqui toda a furtiva suspiração vergiliana, feita de uma ínvia esperança de que à morte um sinal sobrevenha e que, ao fim, nos redima. No grito medonho contra esse muro pétreo do fim absoluto da morte, uma desconformidade, uma revolta, um apelo ao impossível de um misterioso além⁷⁵⁷. «Meu Deus. Que é que quer dizer a morte?» (SS, 106). Que seja só protocolar a exclamação, mas não deixa de ser objectivamente sintomático que a tenha usado Vergílio a

⁷⁵⁶ «Não sabemos porque é que somos o que somos em tudo o que somos, porque as verdades se nos geram não sabemos onde e nos aparecem quando já estão em nós; e não sabemos o que o homem será, porque o futuro será a *aparição* do futuro.» (EL4,92).

⁷⁵⁷ Este *além* assume em Vergílio, porém, um teor sobretudo poético, sem compromisso de ordem metafísica, que o não podia ter sem evidente contradição. A esse além caracteriza-o exemplarmente Helder Godinho, «O que é a morte para Vergílio Ferreira», *Actas*, p.279, quando escreve: «Esta é ainda uma maneira, agora mais subtil, de dizer que pelos outros apenas se dispersa uma Presença que não pode encarnar neles completamente e que está para além da vida, numa zona a que a morte dá acesso, e que será não a vida para além da morte mas, simplesmente a Ordem Universal». De notar, porém, que, para Vergílio, não sendo a vida *pessoal* que passa eventualmente para lá da morte, é *nada* o que passa, já que, nessa ordem universal (um Todo Cósmico) o «eu» que da vida fazia uma vida *minha* se dissolveria e desapareceria. Não sendo a vida a integrar-se na Ordem Universal, é a própria vida pessoal que se desintegra. É claro que se poderia sempre perguntar: passar para além da morte a uma zona a que esta dá acesso – a Ordem Universal – não será passar *mediante* a morte a uma *outra* ordem? Não falta, aliás, quem veja em Vergílio, nomeadamente no final de *IC*, a tendência para uma certa união mística.

propósito da hora final, do transe, do desaparecimento de quem, gritando, vai deixar definitivamente de poder gritar: «O grito em delírio da vida em face da estupidez da morte (...)» (Ib.) O grito saído do excesso augural e promissor da vida que se não adequa a um fim tão abrupto e estúpido que àquele excesso inutilize e iluda: ser homem é ser de mais para morrer. Este, sem dúvida, o sentido e o sentimento de toda a angústia vergiliana, tonificada, por isso, de um ínvio e insinuado movimento superativo – que só nos revoltamos contra aquilo com que nos não conformamos e queremos, afinal, superar.

Não admira, pois, que Vergílio coloque toda a sua vibração no lado da vida, não apenas porque é vivendo que somos o ser que somos, e ser é em si mesmo valor absoluto, mas sobretudo porque a vida humana é tão flagrantemente excessiva para o que nos bastaria como desígnio raso de apenas ser, que é uma hedionda «estupidez» a morte - ela é, de tão despropositada, necessariamente inverosímil. É, uma vez mais, «o insuportável do enigma» (Ib.). A inundação festiva da vida torna em nós improvável que algum dia essa festa se nos acabe. E assim é como a vivenciação da torrente da vida integra, para a anular, a própria realidade da morte. A isto chamámos nós a vitalização da morte. Perguntar-se-á, porém, como é possível chegar-se um dia a viver como se só vida houvesse, sabendo que tudo acaba inelutavelmente na morte: esta, aliás a questão implícita no futuro harmonioso visionado por Vergílio. E é aqui, nesta flagrante impossibilidade de fazer da fraqueza força, da desagregação plenitude, da morte vida que se nos insinua uma intersticial suspeita de que possa o muro da morte converter-se-nos um dia na ponte por onde a vida possa continuar a passar⁷⁵⁸. Só por isso se lhe faz tão

⁷⁵⁸ Não a vida anónima, paradigmática, mas a vida-vida, isto é, a vida em que a consciência pessoal se não perca mas se potencie e amplifique. Do ponto de vista de Vergílio Ferreira, só faz sentido falar de um além se *eu* puder sobreviver à própria morte. Mas isso era preciso que o pudesse saber agora. Não o sendo, que só me pode ser verdade o que como

«insuportável» o «enigma» da morte: por ser demasiadamente o contrário do que, em anúncio e em esperança, na vida se lhe dera. É-lhe sobretudo insuportável que o maior milagre que com a vida se nos fez, o milagre do «eu» que de cada um faz pessoa na absoluta unicidade de si, que esse «eu» se desintegre e desapareça – e aí, e apenas aí, toda a tragédia do ser humano. E mesmo que a morte não fosse o muro opaco do puro nada, mas a ponte para um Todo, o problema manter-se-ia para Vergílio: eu teria que saber agora que o «eu» que sou se não dissolveria no inconsciente magmático de uma Totalidade. Não o sabendo, que se não poderia saber nunca, esse Todo com que muitos (T. Chardin, por exemplo), nos acenam só pode ser encarado como uma séria e definitiva ameaça à consciência pessoal. E contra esta impressão, que é a forma que toda a «verdade existencial» assume, de que poderá servir uma argumentação fundada nos princípios lógicos? Diga-se-lhe, por exemplo, que um Todo, a existir, teria que conter necessariamente a parte (a parcela que a consciência individual representaria) e nos contestará Vergílio que isso só seria assim se mo garantisse a razão emocional, reconhecendo-o como verdade no íntimo do meu equilíbrio. E a conversa teria que terminar necessariamente aqui, pois que a ninguém se lhe pode forçar a ir até onde não pode chegar.

Dir-se-á, em suma, que a morte é problema e enigma para Vergílio porque nela vê o absoluto contraditório da vida. E tão contraditório, que a única via de a tal problema integrar na economia do humano é à morte esvaziá-la do que é já o seu absoluto vazio: da sua nulidade⁷⁵⁹. É

tal vivencio, um hipotético além tem sempre a marca invencivelmente trágica de sê-lo *além de mim* – e aí nada que seja o *é realmente*.

⁷⁵⁹ Helder Godinho, um dos mais profundos conhecedores da obra vergiliana, sublinha, a justo título, o carácter recorrente e transversal da problematização da morte nessa obra e que nós qualificámos de obsidional. E fá-lo (*op.cit.*, p.278) remontando logo aos seus

problema e enigma a morte porque parte Vergílio do princípio de que ela é o fim de tudo, quando a princípio tão auspicioso e augural – o princípio da vida – o que conviria é que fim não tivesse nunca. E, mesmo na hipótese de que a morte fosse o momento da integração da individualidade numa totalidade, subsistiria o problema da ameaça fusional e que resulta da concepção irremediavelmente dicotómica dessa relação entre uma e outra daquelas realidades. E entre a pura nadificação da morte-morte e a dissolvência num Todo anónimo, na universalidade, Vergílio não encontra motivo algum de conforto: em ambas as hipóteses a certeza de morrer. A morte só existe com a minha morte e quando eu morro já é tarde de mais para saber o que é a morte, que só a partir da condição de vivente a morte se pode pensar. Mas não é na realidade a morte que se pensa, que estar vivo e morrer não cabem na mesma vivência. Perguntar-se-á, contudo e com pertinência, por que razão insiste num programa de vida que ignore a sabida tragédia aniquilante da morte. Sim, que é de vida e só de vida o programa de vida de Vergílio: é da vida como valor único que todos os demais valores se derivam. Perguntar-se-á que razão faz pender Vergílio para a exaltação da vida quando nos espera o silêncio da morte. Pela mesma razão que nos fascina a luz matinal a romper por entre a escuridão da noite que se dissipa – poder-nos-ia responder Vergílio. É no contraste com o escuro da morte que a cintilância da vida se nos impõe e nos arrebat⁷⁶⁰. Uma questão, porém, se levanta a propósito desta relação vergiliana vida-morte e que

primeiros romances, designadamente *O Caminho Fica Longe* (CFL) onde «as esperanças da personagem que conduz a acção, Rui, tal como as dos que mais perto dele estão, vão morrendo uma a uma, duplicadas pela morte real de algumas das personagens próximas de Rui» e a *Onde Tudo Foi Morrendo* em que a degradação psicológica das personagens se transforma em «degradação social.»

⁷⁶⁰ «Enunciação esta que mostra a tensão na qual o problema da morte funciona : a oposição vida/morte, em que os dois termos serão, em toda a obra de Vergílio Ferreira, inseparáveis e mutuamente glorificantes. Digo bem mutuamente, porque não só a morte glorificará a vida, ao opor-se-lhe como vazio e anulação, como também a vida glorifica a morte ao necessitar dela para ser entendida em profundidade (...)» (Helder Godinho, *Actas*, p.277).

poderíamos formular porventura nos seguintes termos: se é no estrito círculo auto-instituente da vivência pessoal que esta mútua implicação se faz útil, significa que ela é só útil enquanto estou vivo, porque sei que hei - -de morrer. E, neste caso, essa tensão «mutuamente glorificante» há que vê-la como modo (expediente) de à vida tornar vivível (só valorando a vida se não decreta o suicídio). Se, pelo contrário, nessa relação se vê, mais que tudo, uma polaridade dialéctica em ordem a «uma realidade que transcende ambas»⁷⁶¹ – a Ordem Universal, por exemplo – põe-se a questão de saber se nela cabe a esperança vergiliana de uma efectiva superação da morte e, nesse caso, a «Ordem Universal» funcionaria como um desígnio claramente soteriológico que, a um nível implícito, ditaria o modo como Vergílio vitaliza a morte.

5 – A desordem e a Ordem

Demos, a seu tempo, o nosso modesto contributo para o que poderíamos considerar a configuração de uma ética vergiliana. Uma ética que, com base na constelação filosofemática que a indicia, se nos dá, como dissemos, sob a forma de uma ontofania, já que não há a fundamentá-la um princípio transcendente que se nos imponha e nos balize os caminhos da vida, mas apenas e só o absoluto valor de um «eu» que se vê sendo e aí encontra o «imperativo categórico» que é o ter que ser o ser que a si próprio se revela e manifesta. E a primeira questão que volta a impor-

⁷⁶¹ «E talvez eu nem sequer devesse ter dito que a morte se opunha à vida como vazio e anulação, porque ambas são os dois pólos absolutamente necessários, e de uma complexidade que exclui o vazio, de uma realidade que transcende ambas e que de ambas necessita para existir e se mostrar : a Ordem Universal.» (Helder Godinho, *Ibidem*).

se-nos é justamente essa, a de ter que ser o ser que se é – ter uma vida que cumprir-se (cf.CFi,79). Caberia, de facto, perguntar em função de quê se cumpre uma vida e que critério para aquilo que nesse cumprir se vai cumprindo. É aqui que se nos interpõe a aporia vergiliana entre o critério pessoal que se nos impõe a partir da condição de elegibilidade que nos define, no íntimo de nós, como seres conscientes e livres e o critério da Ordem que é a pura gratuidade de ser, fora de qualquer critério que lhe queiramos anexar. Seria cumprirmo-nos plenamente cumprindo à risca o que a Grande Ordem a cada um de nós nos destina. Mas cumprirmo-nos assim seria cumprirmo-nos no que como seres humanos nos nega – na pura submissão à ordem vital.

A «Grande Ordem» é, com efeito, o destino, mas o homem faz-se nem mais nem menos do que da liberdade de contra esse destino se levantar. De um lado, a lei que tudo rege, do outro, a possibilidade de livremente o homem a violar. De um lado, a Ordem, na pura e simples razão de sê-lo, do outro a desordem – a *hybris* -, ou seja, a absoluta possibilidade de a contrariarmos. De um lado, enfim, a «pura gratuidade de ser», do outro, a mania lógica de lhe antepormos um «porquê» ou um «para quê». Uma mania, porém, que é constitutivamente correlativa da liberdade que nos investe de humanidade. Trata-se, sem dúvida, do misterioso desencontro, que, paradoxalmente, como homens nos faz encontrar, entre a essencial abertura e apetência por uma Ordem e o modo desordenante como a essa ordem procuramos. O simples facto de não ser em nós tudo ordem mas a termos que procurar em tudo e para tudo torna-se para nós um inevitável factor de perturbação – por isso custa tanto carregar com «o fardo de ser». Por isso também o fácil contentamento dos idiotas, entupidos na imediatez do seu ser, sem a vertiginosa e inquietadora prega da consciência de si. É, segundo Vergílio, esta nossa obsessão natural pela ordem que nos desordena e nos põe em desalinho com a

Ordem - «a Grande Ordem do Universo». É por não nos confiarmos à «inteligibilidade da simples Ordem» e para ela querermos encontrar uma justificação que caiba na nossa medida logocêntrica que entre a Grande Ordem e nós quisemos entrepor os deuses que «nascem do desejo de explicar» e nos são como que a corporização da lei cuja presença se nos faz, deste modo, tangível no intangível que, apesar de tudo ela é. Assim, à lei cuja inteligibilidade não nos é dado imaginar revestimo-la das categorias que a nossa desordem na sua incessante fúria ordenativa inventa e estabelece⁷⁶². E nessa desunião de nós que a prega consciencial implica e nesse assomo usurpativo feito de «orgulho» na contrariação da Grande Ordem, a aflita necessidade de uma Ordem definível que corporize as categorias que esse nosso afã ordenante projecta – a necessidade enfim, de um Deus⁷⁶³. Por isso, a essa Ordem Universal lhe antepôs Aristóteles o «motor imóvel» que ao universo pudesse servir de causa, que é sempre o critério de causa/efeito o único que logicamente se adequa à consecutividade do nosso pensar racional. Mas se aí, nesse «motor imóvel» paramos na

⁷⁶² «Todos nos queixamos da desordem dos tempos presente, mas poucos nos perguntamos onde começa essa desordem. Começa aqui e apontou com o dedo para vermos onde começava e vimos que era em nós que estávamos ali para o saber.» (PS,285).

⁷⁶³ «Disse eu algures que a Grande Ordem do Universo é anterior aos deuses e não ao invés. Afirmação gratuita? Admitamos. Nós temos o vício de antepor a tudo um ‘porquê’, de ordenar tudo em termos de causa/efeito. Por isso nos repugna que o universo exista por si. Antepondo-lhe, porém, o ‘motor imóvel’, desistimos de que algo o mova. Mas não de admitir que o universo se mova a si mesmo. Os deuses nascem do desejo de ‘explicar’. Mas não só. Eles são como os senhores que têm atrás de si a lei mas que nós exigimos como a corporização dela, a presença tangível do intangível da lei, a concretização de um valor abstracto. Os deuses são uma interposta presença entre nós e a Ordem, corporização da magnitude, concentração do inimaginável. Deus inventa-se como se inventam os santos para mediatizarem já a grandeza divina, ela já mediadora da grandeza do Mundo. Nós recusamos a gratuidade e criamos os deuses para a anular.» (CC₄,230). E em CC₅,388 escreve Vergílio: «O Deus e a sua lei é uma realidade – invenção sagrada. Existe a lei e porque existe imaginou-se um Deus como seu fundador. Mas ele é apenas a personificação posterior a uma realidade primeira que é o simples facto em bruto de a Lei Universal existir.»

escalada das causas, nem por isso pára para nós a possibilidade de que o universo se mova a si mesmo. Mas repugna-nos que não haja uma causa que o faça mover-se – é demasiado escandalosa essa grandeza gratuita de um puro mover-se do universo, sem que haja para isso uma razão que nos satisfaça e tranquilize. Afinal, a razão humana é o instrumento de que nos servimos para alinharmos o mundo pela nossa medida: não há Ordem sem que a desordem de nós no-la tente ordenar para que a ordem seja a nossa ordem. E este o problema para Vergílio – que queiramos à força que a Ordem que o é para além de nós, se faça ordem à medida e ao jeito de nos ordenarmos.

Deus surge, assim, como projecção de nós para nos mediar a distância entre a desordem ordenativa e ordenante que somos e a Ordem que é grande de mais para que a entendamos na grandeza gratuita de sê-lo.

A questão de uma Ética e a questão de Deus são, assim, correlativas: precisamos de um Deus que ponha ordem à des-Ordem que para a nossa medida se nos faz a Grande Ordem. Deus fulaniza-se-nos e assume o rosto do «inimaginável», do escandalosamente gratuito da Ordem Universal. Esta interposição antropomórfica de um Deus que à Grande Ordem a puxe para a ordem humana obedece, pois, à constitutiva necessidade de segurança silogística do próprio pensar: a uma razão fundada na consecutividade proposicional custa admitir uma ordem em que não faça sentido sequer a sua função ordenativa. E este é também, estamos em crer, o problema de Vergílio Ferreira na sua abordagem, marcadamente racionalista, à questão de Deus. Ele nega a existência de um Deus que seja uma pura emanção da desordem racional do homem: Deus seria assim a corporização de um nome que se busca para garantir uma ordem para o que de misterioso, de absolutamente inimaginável constitui a Ordem que, apesar da «pequena perturbação» da consciência individual, «continuará a cumprir-se e é por isso que a espécie humana será

consumida na planificação final» (CC₅,388). A nossa obsessão por sinalizar as coisas e de a tudo dominar através da nomeação, leva-nos a projectar um Deus que seja o limite máximo imaginável do que seja ainda a nossa medida – um Deus que nos garanta a fonte mesma da ordenabilidade. Um Deus que avalize a ordem que, na desordem que somos entre o sermos e o vermo-nos ser, vamos, apesar de tudo, supostamente construindo⁷⁶⁴.

Deus que se nomeie, que se conceptualize ou que se problematize é desinvestido automaticamente da sua condição divina – que é a de ser o simplesmente impensável. De facto, pensar Deus é ficar de posse d’Ele, é, de algum modo, anexá-Lo ao próprio critério da humana racionalidade. Mas resituar Deus no impensável de nós é, paradoxalmente, remetê-Lo para a condição de inexistente, justamente porque a tanto não chega já a nossa medida. Havemos, porém, de convir que insistir nesta substantivização de Deus é negar-Lhe a divina condição. E aí Vergílio é coerente com a sua atitude de respeito deslumbrado pela divindade, pelo sagrado, e de censura pela religião que se alimenta justamente daquela concepção

⁷⁶⁴ «Mas Teilhard, evitando embora (...) dar um nome ao Absoluto – porque o Absoluto não tem nome – e chamando-lhe apenas ‘ponto Ómega’, teve de esclarecer esse ‘Ómega’ na sua ‘face transcendente’, dando-lhe o velho nome de ‘Deus’ por que o conhecemos – porque se o absoluto não tem nome, precisamos bem de saber *qual* teria se o tivesse (...)» (EI₃,220). E atentemos na seguinte descrição, insuperavelmente bela, da aporia vergiliana de Deus : «Fala-se nos três livros [*Cântico Final, Aparição e Espaço do Invisível*] e noutros – da mesma coisa e essa coisa é o limite que se corporiza na palavra ‘Deus’. No seu conceito nós dizemos habitualmente que há uma realidade inconceptuável. Mas a simples palavra torna-o já limitado, perceptível e de algum modo conceptuável. Deus é realmente o limitado do ilimitado de nós, a resposta a uma interrogação que a não tem, a posituação do impossível de nós. Deus é a nossa criação no incompreensível de nós e do mundo, o indefinível da nossa indefinição, o repouso do que existe apenas como inquietação. Imagina-se Deus como o mar do rio que corre em nós. E admite-se que só esse mar justifica esse rio (...) Nós tendemos a justificar seja o que for com a sua finalização do que em nós não tem finalidade nenhuma. Ele é o possível e o real do impossível de nós. Mas dizê-lo real ou dizê-lo simplesmente é despromovê-lo, baixá-lo em relação ao indizível da nossa inquietação e do nosso impossível. Deus só é não sendo, porque só aí mantém o ilimitado da nossa procura, só aí mantém afinal a sua divindade. Deus é o impensável de nós – não dele.» (CC₅,447).

positivizada de Deus⁷⁶⁵. O homem só na assunção plena do absurdo de um questionar sem resposta que o justifique se cumpre na divindade que o instala no horizonte sagrado de uma intérmina inquietação – ele é divino na busca do sem limite. O homem é na abertura a um mais que não chega mais que mais homem se faz: a sua divindade não está tanto no que é como no exercício que é procurar ser cada vez mais. Daí que a arte seja o meio por excelência de o homem se instalar na atmosfera originária da criação de si mesmo, de ir sendo na estrénuo reinvenção de si e do mundo. A arte, como a moral, desempenha, a seu modo, uma função mediadora entre a vida humana e a Ordem Universal⁷⁶⁶. Pela arte, o homem, aproxima-se, de algum modo, do padrão da misteriosa poiesis da Ordem do Mundo, assim se integrando mais a propósito na economia da uma Ordem em que necessariamente se integra. A vida de um homem cumpre-se em não chegar a cumprir-se nunca – que só quando o seu clamor interrogativo se tiver extinguido com a morte essa vida se terá cumprido no absurdo desígnio da «Grande Sem-Razão», ou seja da «Grande Ordem». Porque «a Ordem não destrói o absurdo porque ela é esse mesmo absurdo pela razão simples de não ter sentido ou de o seu sentido ser o silêncio mineral» (CC₅,388). É a absoluta redondeza vergiliana do absurdo – um cerco fatal. É já absurdo que na prega aparicional de nós a nós próprios nos tenhamos que

⁷⁶⁵ «Houve um cavaleiro (Rudolfo Otto) que estabeleceu ser um *a priori* o domínio religioso. Eu penso que o é, mas o *sagrado*. Por mim penso que é o da assunção em plenitude do absurdo que leva à questionação. Como ponto-limite só a religião pode talvez desatar o interrogar. Mas a minha resposta-limite, se se não positivar como é possível que não, está no encontro de duas paralelas no infinito. E entretanto temos de ir vivendo. O homem religioso, se é consciente, tem de viver *no* absurdo da sua resposta, porque essa resposta não responde a mil peruntas subsequentes ao responder. Deus não é um repouso para ninguém, porque é tão absurdo que ele exista como que não. Se um crente é verdadeiro tem de pôr em causa constantemente a sua crença, tem de conquistá-la de cada vez que a dúvida a ameaça e a questionação ressurgue. Há uma resposta definitiva para a inquietação humana. Mas ela está no cemitério.» (CC₅,475).

⁷⁶⁶ «O Helder Godinho extraiu dela [Grande Ordem] ideias curiosas para a reflexão sobre o ‘estilo’ e de um modo geral sobre a arte que seria uma medianeira entre a vida humana e essa Ordem.» (CC₅,388). Foi esta a ideia que quisemos, de algum modo, transmitir quando nos referimos ao ‘estilo’ e à questão da originalidade.

assumir na grandeza oca de à Ordem que nos determina fazermos frente. E mais absurdo é que, ao fim, quando tudo se tiver consumado no silêncio gélido do cemitério, tudo tenha sido conforme o desígnio absurdo da «Grande Sem-Razão» (IC,14)⁷⁶⁷. Mas a essa Ordem Universal é no absoluto de mim que eu próprio lhe atribuo ou nego sentido. Mas só se pode decidir de algo quando sobre esse algo se tem poder e domínio, ou, dito de um outro modo, só se pode ver algo em alguma coisa quando sobre esta se tem poder de observação. Ora quando Vergílio considera o universo demasiado estúpido para nos responder a pergunta que lhe fizéssemos sobre o sentido do seu ser, ou seja, sobre o sentido da Ordem Universal (cf. P,448;582) o que está, no fundo, a reconhecer não é propriamente a estupidez do universo mas a negar, e com razão, que tenhamos nós capacidade de a uma eventual Ordem Universal a entendermos – que se eu lhe visse sentido teria que em mim conter essa Ordem e não ser nela contido, o que seria contraditório com a sua condição de Ordem Universal⁷⁶⁸. A contradição está, assim, em que o conteúdo da Ordem Universal condene o continente ao sem-sentido por, na desordem de si, não ver a ordem que imagina – que é só por isso que, a partir do absoluto de si, considera não ser ordem nenhuma uma Ordem que se considera a tudo ordenar à «desagregação» e ao «silêncio»⁷⁶⁹. Mas que, sob a aparência da inconsequência e do absurdo, possa tudo isso ser a ordem depende, diz Vergílio, do que no absoluto de mim se me

⁷⁶⁷ «Age, faz. Colabora com o universo, ajuda-o a realizar-te. Cria um filho, cria humanidade para os humanos. Colabora com a vida de tudo o que é vivo, no equilíbrio dos seres vivos. Mas não perguntes porquê ou para quê, porque o universo é muito estúpido e não te sabe responder. Mesmo Deus não sabe mais.» (P,448); cf. ainda P,582.

⁷⁶⁸ «Esta Grande Ordem *apareceu-me* no início de *Invocação ao Meu Corpo...*» (CC₅,388). Vejamos as designações que aí Vergílio dá a essa Grande Ordem : «Grande Voz (...) Grande Sem-Razão» (IC,14); «Grande Forma (...) Grande Voz (IC,15); «Grande Espírito» (IC,17); e «Grande Voz (...) Grande Espírito.» (IC,18).

⁷⁶⁹ «E a assunção em nós de tudo o que, mesmo centripetamente nos atinge, é *um absoluto*» (CC₅,388 – subl.nosso).

ofereça como verdade. E a minha verdade é que a resposta para este meu intérmino alvoroço do interrogar só no cemitério mora (cf. CC₅,475). Definitivamente. E fica-nos, assim, sem solução, (como já ficara em Sartre – cf. CC₅,388), o dilema entre o facto inelutável de todos os seres, o homem incluído, estarem compreendidos no seio da Ordem Universal e ao homem caber sempre esse ápice desordenante que a livre consciência representa. Esse terrível dilema entre o facto de ser aí, nessa prega diferenciante da consciência, que o homem se cumpre como tal e esse outro facto, brutal e igualmente inelutável, de o homem, que assim se cumpriu, se integrar na Ordem que continuará a cumprir-se, apesar da «pequena enorme alteração» que a sua consciência introduzira. E eis-nos na eterna questão de como salvar a liberdade individual que é um absoluto no simples facto de me sentir livre, face ao determinismo da torrencialidade dessa Ordem Universal: “a liberdade é apenas o erguer de um dedo na avalanche avassaladora» (Ib.). A liberdade parece, assim, cifrar-se no puro gesto autónomo que se esboça – e aí toda a incrível grandeza de tão grande ousadia. É-se livre de levantar o dedo em protesto contra o Destino (que é isso a Ordem) que a todos consumirá «na planificação final». É, enfim, a brutal e absurda desproporção entre o absoluto aparicional da minha liberdade instituinte e a absoluta cegueira da Ordem cujo desígnio é o tão de mais daquele absoluto me não ter valido absolutamente para nada. Tudo isto com a ressalva contraditória e bem típica de Vergílio – é que foi nesse absoluto de mim que todo esse absurdo me apareceu. E que eu me seja agora no absoluto absurdo de ser-me sem razão que a um ser assim tanto redimisse, não exclui a possibilidade de amanhã, no despontar de um novo tempo, ao homem do futuro lhe possa igualmente aparecer ser-se em paz e em esperança. E aqui um sinal de esperança, como já a seu tempo anotámos, se desprende da própria condição absurda da vida: é absurdo que se viva assim, mas não

suporto que se tenha que viver assim para sempre (cf. EI₄,77). Vergílio Ferreira não se instala morbidamente no absurdo, mas inquieta-se, sofre-o e contra ele se atarefa na indeclinável missão de ser homem, apesar do absurdo que sabe sê-lo assim tão excessivamente. Apesar, portanto, do absoluto da vivência vergiliana do absurdo, ele inclui, paradoxalmente, nesse absoluto que possa ser ele absolutamente outro amanhã em que o futuro apareça e se incorpore no núcleo identificativo do homem de então. Deste modo, na definitividade do absurdo como facto cabe a provisoriedade desse mesmo absurdo como possibilidade, o que é, convenhamos, uma brecha naquele aparente cerco obsidional por onde perpassa uma ínvia mas real réstia de esperança que nos anima. Uma esperança que nasce da própria contradição de um absurdo poder sê-lo provisoriamente. Que o absurdo possa ser provisório – todo o absurdo aí. Se o é, é-o absolutamente. Se algo no alegado absurdo há que possibilita que venha a deixar de sê-lo, é porque nele havia em potencia o que realmente o negaria. Não havia absurdo nenhum, excepto para quem como tal em absoluto o vivia. Como sinceramente o afirma Vergílio Ferreira.

Retomemos, porém, a questão ética de uma vida que se cumpre para anotarmos o excesso vergiliano de considerar, a partir do que se lhe dá como verdade no absoluto de si, bem o sabemos, mas, em todo o caso, considerar que uma vida se cumpre cumprindo-se apenas no que nela é o menos dela. Se, com efeito, no seu cogito emocional vê Vergílio que a sua vida é de mais para poder ser em pleno pelo homem, por que não houvera ele de ver igualmente que é em função desse excesso que a vida se deverá cumprir e não apenas em função do que nela é a pura evidência do seu ciclo material? Se até à morte nos vivemos na procura de algo mais que à própria morte supere, não

seria de condiderar esse mais que se procura para além de todo o limite como pertencendo ainda à vida que somos? Se nos é evidente a procura do mais, porquê ignorar essa evidência, em favor daquela outra, a evidência do menos? Porque aqui se situa, afinal, a questão da Ética, tão importante para Vergílio Ferreira e que, naquele seu radical e exemplar respeito pelo absoluto vivencial do ser, deveria, porventura, tê-lo estendido àquele excesso de ser que, no sermo-nos, demandamos, sem parança, no «impossível de nós». Vimos já que o absoluto da ordenação está no «eu», que, precisamente no surto aparicional da consciência, afecta de uma invencível desordem a sua estrutural apetência por uma Ordem que o ampare na convulsão do seu existir. No «eu» situa Vergílio o absoluto executório da ordenação, mas coloca na Ordem Universal, ou seja, no Cosmo, a matriz ontológica da própria ordenabilidade, no que pode considerar-se um afloramento vergiliano de uma ética naturalista que, de resto, acaba por explicitar com toda a clareza: a moral humana não é uma específica criação mas o aprofundamento dos elementos morais que já se encontram nos próprios animais⁷⁷⁰. Ora, não sendo a prega consciencial, que instala o homem no absoluto da sua liberdade, suficiente para a criação diferenciada de uma moral, resta-lhe ao homem o desígnio ético de cumprir-se dentro dos limites da Grande Ordem. Embora subsista uma dúvida: se o princípio ético é o de cumprirmo-nos à medida do ser que somos e se somos na intérmina demanda de mais ser – o que significa que é do nosso ser ser mais – entende-se mal que queiramos ser tudo, ou seja, que queiramos cumprirmo-nos em referência ao que em nós é o menos e

⁷⁷⁰ «Admitida a Grande Ordem do universo como último limite do ser, de que os deuses são os delegados e o que existe a forma pluralizada desse princípio, acaso a moral lhe é exterior e em acréscimo especificamente humano como sua criação? Não é. O indício visível da moral está já nos animais. Assim a voz da maternidade, o sentimento da honra (dois galos que se combatem até à morte), a entreatada, o castigo da arrogante diferença, etc. etc. são elementos «morais» que já se encontram no animal. A moral humana não é um acréscimo ou invenção mas um prolongamento e complexificação.» (CC₅,477).

não em referência ao que em nós é o mais, sem o que não seríamos homens sequer. Mas esse mais a que se aspira tem na Grande Ordem o seu limite: ela é o «último limite do ser» (CC₅,477). E, com este decreto, vemo-nos reconduzidos ao círculo do absurdo donde se não logra sair por mais que isso se queira e deseje. E assim se instala uma relação invencivelmente aporética entre o que no homem é a *hybris*, a tal perturbação desordenante e que ironicamente é constitutiva do próprio processo humanizante e a Ordem que, sendo pura gratuidade, a esse mesmo milagre da fulguração humana anexa e consome na sua abíssima obscuridade. Essa relação contraditória é insolúvel, porém, por via da absolutização que se fez do carácter irremediavelmente desordenante e secante da própria razão humana. Um pensar que tem como condição da sua própria eficácia a discernibilidade dos seus próprios conteúdos só se realiza separando, distinguindo e opondo. Assim, entre o pendor excludente e disjuntivo do pensar humano e o desígnio conciliativo e harmonizante da Ordem Universal torna-se inevitável um certo clima de contrariedade. Mas, pergunta-se, a esse pensar consecutivo e oposicional, próprio da *ratio*, por que não substituí-lo por aquele outro, um pensar paradoxal, mas impregnado de vivencialidade, próprio de um *intellectus* (*intus-legere*), em que se possa, de algum modo, operar aquele desígnio cusiano da «*coincidentia oppositorum*»? Ou seja, que a um pensar de confronto e exclusão possa suceder um pensar de auscultação e inclusão. No fundo, trata-se de encontrar um outro modo de convivência entre a ordem ôntica do ser humano que julga afirmar-se na contradição e a ordem ontológica da Grande Ordem que é, como vimos, o «último limite do ser». E não se vê como possa continuar a fazer-se essa convivência mediante um pensar marcadamente apolíneo sem que o *tempere* um certo *destempero*

dionisiaco. Porque se, afinal, tudo o que existe é «a forma pluralizada» (nível ôntico) do princípio ontológico da Grande Ordem (cf. CC₅,477) não se entende bem que se seja homem (uma dessas formas) exactamente no afrontamento à Lei que aquela Ordem consubstancia. Talvez, por isso, valha a pena adoptar o homem, de futuro, um pensar mais letárgico e sintonizado do que, como até aqui, um pensar mais que tudo remocional e adversativo. De resto, é para esse tipo de pensar vivencial que aponta, cremos, o cogito emocional que a aparição vergiliana, de certo modo, representa. Se à Ordem opomos a nossa desordem naquele seu afã autoordenante, a Deus que interpuséramos entre nós e a indecifrável Ordem, é com a arte que, segundo Vergílio, O substituímos: é na arte que o disígnio divinizante do homem se realiza, naquela busca demiúrgica do absoluto do ser que absolutamente nos excede. E assim como para Vergílio Deus só o é não sendo – que só como horizonte do sem-resposta ao humano interrogar se pode a Deus conceber – do mesmo modo, o homem só o é sendo na senda obsessiva do que já ser homem não é.

É nesta inautêntica plenitude de se ser só no mais que não somos que a questão de Deus fatalmente se nos intromete. Já vimos como Vergílio Ferreira se afasta do Deus da religião mas se adentra sempre mais e mais no santuário originário do sagrado. Ele vive-se no bordejar incessante e fascinado da divindade, mas rejeita um Deus que a essa divindade corporize e objectivize: o Deus vergiliano é a pura e infinita possibilidade de sê-lo. Mas deixa de sê-lo, mal isso O façamos ser. Mas só um Deus assim deveria ser o Deus de todos nós. E só Esse o é realmente: «Eu sou o que sou». Esta questão do Nome de Deus afigura-se-nos, com efeito, uma pista fecunda para uma futura elucidação da problemática de Deus não apenas na obra vergiliana mas até mesmo, porventura, para se ter

uma noção aproximada do que possa ter sido a vivência pessoal de Vergílio de tão crucial interrogação⁷⁷¹.

Se, como vimos, dar nome às coisas é estender-lhes o nosso domínio, dar um nome a Deus seria tentar o absurdo de um domínio contraditório da parte sobre o todo, da criatura sobre o Criador. É por isso que para Vergílio nomear Deus é sempre negá-Lo, pois que Deus é sempre da ordem do que nos fica sempre por dizer – lá no impossível e no ilimitado de nós. Deus é inominável porque dar-Lhe um nome seria finitizá-Lo na própria razão que se arranjasse para a sua infinitude, seria, enfim, instituir a Deus como limite do homem. Ora, Deus não é o limite do homem, precisamente porque «o limite do homem é divino» (IC,135). Contudo, se é contraditório que Ao que está para além de qualquer razão de um nome se Lhe dar um nome qualquer se lhe dê – que com isso mais se não faz que negá-Lo -, afigura-se-nos igualmente contraditório que a esse Deus se negue só porque se Lhe não poderá nunca saber o nome - que proceder assim é proceder a contrario à nomeação de Deus que justamente se criticara.

Se, com efeito, não podemos falar de Deus sem que, no que d'Ele dissermos, O neguemos sempre, por que não o puro silêncio, que não há palavra nossa que a Deus possa compreender e definir? É no entanto aquele que não tem capacidade para afirmar o que é Deus, de defini-Lo, o mesmo que, estranhamente, tem capacidade para Lhe não reconhecer a existência. E importa, de passo, salientar esta

⁷⁷¹ A este propósito, afigura-se-nos de particular interesse a tese de doutoramento empreendida por Maria Joaquina Nobre Júlio sob o sugestivo título *O discurso de Vergílio Ferreira como questionação de Deus*, Editada pelas Edições Colibri, 1996 e elaborada sob a orientação de Javier Picada, da Universidade Pontifícia de Salamanca/Faculdade de Teologia. Aliás, o próprio Vergílio Ferreira lhe faz em CC (ns) III elogiosa referência : «E dava-me jeito perorar um pouco justamente sobre as minhas relações com Cristo porque li ontem – trouxe-mo o Lúcio que aí veio com a noiva Ana – um lindo capítulo da tese da Maria Joaquina que a isso largamente se refere. Eu não o tinha pensado, mas ensinou-me a Joaquina que as minhas referências a Cristo são mínimas, exceptuando o grande diálogo do narrador com ele no *Em Nome da Terra*.».

subtileza de linguagem em Vergílio: ele não se empenha a negar a existência de Deus, que isso significaria um implícito reconhecimento da possibilidade da sua existência, mas, simplesmente, não equaciona sequer essa possibilidade (cf. CC₂,321). Mas com base em que critério, essa recusa? Que nada se sabe de Deus? Mas – valha-nos Deus! – é precisamente por isso que Deus é Deus – o outro, aquele de que se sabe tudo ou quase tudo é d’Ele, de Deus, uma grosseira caricatura. Que o critério é o que se me impõe na instância apodíctica do porque sim? Então estranho é que tanto fale e raciocine sobre Deus quando o que sobre Ele se me dá é à luz de um exclusivo critério existencial que se me dá⁷⁷². A inefabibilidade de Deus deveria, antes, convidar-nos a um silêncio fascinado e atento – que é a atitude natural perante o mistério que, constituindo-nos, infinitamente nos excede e supera.

Deus sem nome – o «Inominado» - mas, Deus⁷⁷³, que um Deus para lá infinitamente de todos os deuses é o que justamente exige o excesso que palavra alguma consegue

⁷⁷² Em CC₅,162-165 Vergílio Ferreira resume a sua particular posição acerca da existência de Deus, considerando especioso o tipo de argumentação puramente racional contida no argumento ontológico de Santo Anselmo e retomado por Descartes, ou na prova físico-teológica de Kant. Porque em relação a Santo Anselmo ou Descartes «Posso admitir que admitir Deus é necessariamente admiti-lo existente. *Mas eu não admito*, logo não tenho que pôr o problema da sua existência possível ou necessária». Acompanhando embora Kant na demontagem da prova anselmiana que considera não haver contradição nenhuma se pura e simplesmente suprimir Deus como o não é se suprimir o triângulo (sê-lo-ia se suprimisse os ângulos mantendo o triângulo), Vergílio proclama o primado do seu critério existencial : « O que nos causa espanto é que se não veja que o problema não passa pela demonstração, ou seja, não se resolve aí (...) Imensa gente mais, igualmente inteligente, acreditou que Deus existia como outra não acreditou – E todavia uns e outros decidiram do problema para a vida. Sinal evidente de que tal questão não tem que ver com a razão ou mais rigorosamente que a razão nada tinha a ver com tal questão. Por mim decidi esse problema como uma enorme quantidade deles para a vida pelo que chamei o *equilíbrio interior*, que é o único critério para as verdades existenciais (...). É o ‘porque sim’ das decisões infantis que não sabem nada de filosofia. Há um momento na vida em que *vemos que uma coisa é assim* e outro em que *não*. E tudo o mais é um excesso para esta razão fundamental. Não se prega com isto a ignorância, admite-se apenas que as razões são um protocolo de uma decisão; e que essa decisão se gera onde não sabemos, porque ‘tudo influi sobre tudo’, incluindo-se nesse ‘tudo’ nós próprios.»

⁷⁷³ «E no entanto, embora o Deus-Universo seja um logro e o Deus-Pessoa tenha morrido, o rasto da sua memória é uma intocável presença e uma fascinante presença no mundo: para aquém *do religioso que um Deus com nome centralize* há a irrespirável atmosfera do sagrado que é o halo da pura interrogação.» (EI₂,204 – subl.nossos).

definir. Somos habitados pelo mistério e misterioso seria que a um tal mistério condenássemos à pura gratuidade, só porque o não entendemos. Mas, se chegássemos a entendê-lo, já mistério não seria. E «o homem é tão misterioso»... (cf. CS,130).

E eis-nos de volta ao reduto vergiliano do critério indiscutível para as questões que se nos incorporam misteriosamente como «verdades de vida». Parece, de facto, contraditório que a um excesso que tão flagrantemente nos inunda e nos projecta não corresponda a serena e natural crença na fonte inexaurível de todo esse excesso, mas não é contraditório coisa nenhuma que eu não admita uma tal fonte – para mim não existe Deus e pronto. Não é, pois, uma questão de razões, nem se joga aí a inteligência de ninguém, que há inteligentes que acreditam em Deus e igualmente inteligentes que não acreditam. Mais: a mesma pessoa pode hoje não acreditar e amanhã, porque isso se lhe deu na evidência de si, passar a acreditar. É tudo uma questão de uma decisão, não, porém, uma decisão que racionalmente se tome mas, antes, e como vimos já, de uma decisão que emotivamente nos toma. E à porta deste reduto inexpugnável todos os pleitos argumentativos cessam e se esbatem. À excepção de um que se nos afigura legítimo e que tem que ver com esse critério da crença na abordagem da questão de Deus. Formulemo-lo nos seguintes termos: Pode não se crer em Deus, por essa crença se nos não ter imposto na axiomática presença de nós a nós próprios; mas há-de crer-se sempre em algo, que não é outra coisa essa adesão misteriosa e pré-reflexiva a uma qualquer verdade; mas acreditar em algo – e sempre em algo se tem que acreditar – não será por ser de nós ter de aderir sempre a algo que nos supere e transcenda? Porque se adere sempre, apesar das razões que a isso nos aconselhasse. Que força essa a da crença? Não será essa instância apodíctica do

porque sim que em Vergílio exclui Deus a mesma que sustenta a fé heróica do mártir? E, sendo por essa instância que toda a crença se concretiza, não será por ser ela essencialmente aptidão, disposição para acreditar, independentemente da realidade em que se acredita? E não deveria ser essa essencial disponibilidade para se aderir a um algo mais que nos supera e se nos impõe o que deveria motivar a nossa interrogação? Bem sabemos que é desproporcionado falar-se de plausibilidade de quaisquer argumentos a favor da existência de Deus perante a irreduzível realidade do absoluto individual em que isso se decide. Mas, justamente, se pode aí, no plano estrito da vivencialidade, questionar a decisão que aí acontece – que é sempre uma decisão que nos acontece, ou seja, é, como vimos, não uma decisão que se tome, mas que nos toma. Mas cremos ser justamente por isso, pelo seu carácter gratuito e inegavelmente excessivo, que a essa decisão é legítimo questionar. Acontecendo no terreno fundante da individualidade, ela é, sem dúvida, indiscutível, mas é já discutível que a uma decisão que nos toma a não tomemos como algo mais, isto é, como índice de uma realidade ontológica superior. Sim, como índice da «Grande Ordem», ela própria à margem de qualquer lógica fundada no princípio protocolar e exterior da causa/efeito e que é, por isso, a «Grande Sem-Razão» - responder-nos-ia certamente Vergílio. Embora, poder-se-lhe-ia porventura replicar, a decisão de à «Ordem» considerar «Sem-Razão» e sem qualquer sentido tenha sido, paradoxalmente, uma decisão que se tomou e não que nos tenha tomado: para uma verdade existencial terá, afinal, contribuído um critério racional. Foi a isto que chamámos o decisionismo de Vergílio Ferreira⁷⁷⁴. Mas o círculo mantém-se: mesmo parecendo racional a decisão de declarar sem

⁷⁷⁴ «(...) admite-se apenas que as razões são um protocolo de uma decisão; e que essa decisão se gera onde não sabemos...» (CC₅, 164-165). Poder-se-ia contudo objectar que a essa decisão que se nos gera sabe-se lá onde é abusivo *decidir* considerá-la a decisão, ou seja,

sentido a Grande Ordem ou a Ordem Universal, é só por me viver como absurdo que a própria Ordem do Mundo se me impõe como absurda também. Não se toma a decisão de não haver sentido, é-se tomado pela falta dele. Aliás, cumprimo-nos ajudando o Universo a cumprir-se ou a realizar-se (cf. P,448;582), não havendo, ao fim, realização de nada, a não ser o ter-se realizado no seu destino de nada realizar, é bem aquilo a que poderíamos designar por cosmicização do absurdo: é tudo «tão de mais», tudo sem-razão. Tudo. Contudo, a absolutização criterial da instância emotiva do «equilíbrio interior» inutiliza, de algum modo, a objecção de interferência de planos – existencial e racional – porque tudo o que afirmamos é porque nisso nos afirmamos: é sempre a partir da verdade que somos que algo que afirmamos como verdade se nos firmou. E aqui, curiosamente, a radical abertura da posição vergiliana: a firmeza com que hoje se nos impõe uma verdade é a mesma com que amanhã se me poderá impor exactamente a contrária. Basta que assim aconteça no equilíbrio de mim. Por outro lado, vivendo-se Vergílio na insubmissão militante a esse destino de absurdo, ele vive-se radicalmente na esperança do sentido ou, mais propriamente ainda, na implícita necessidade de que um sentido haja para a vida. Que só por um sentido inviamente entrevisto faria sentido uma luta assim.

a decisão definitiva. Porque apesar de ser emocionada a razão de Vergílio, nem por isso deixa de ser razão. Seja-nos permitido recordar o que escrevemos em «Vergílio Ferreira», *op.cit.*, pp. 454-455: «O *excesso* que indicia um impulso genésico da razão acaba por dogmatizá-la, na impossibilidade absoluta de procurar a determinação do irreduzível daquele impulso. Força-se a razão, por um ínvio excesso racionalista, a negar-se a si própria a busca razoável do sentido que provoca.».

6 – Deus e divindade

Importante é, sem dúvida, que fique clara a posição do nosso autor: Vergílio Ferreira não nega a existência de Deus, que negar, neste caso, implicaria a possibilidade que aquilo que se nega pudesse existir. A questão é que Deus, a existir, não poderá ser nunca o Deus que agora muitos dizem existir – é da própria condição do divino que a sua existência se não possa nunca dar, pois que o que é da divindade é essa procura infinda sem nunca encontrar. Vergílio não nega a existência de Deus pela razão simples de que não está aí para negar – não é seu inter-esse negar, como o não seria o de negar a infância, combatendo «o infantilismo das crianças» (CC₂,321). Vergílio não nega, afirma só que lhe não apareceu que Deus exista. Convém, porém, anotar que lhe não apareceu isso, porque o deus que a outros apareceu e que seria, por isso, também o deus de aparecer-lhe a ele é o Deus da resposta que lhe não basta. (cf. CF,51). O deus que Vergílio nega é o deus que inventámos para personificar uma resposta que nos aquiete e tranquilize. Impossível, por isso, que Vergílio nele acredite – que da pura interrogação o Deus de Vergílio. Dar um nome a Deus, envolvê-Lo num conceito, mesmo que por via apofática, é, considera o nosso autor, rebaixá-Lo, é «despromovê-lo, baixá-lo em relação ao indizível da nossa inquietação e do nosso impossível» (CC₅,477). É, enfim, forçá-Lo ao enxovalho da realidade de nós, ou seja, é fazer d’Ele um deus manuseável, à nossa medida. E um deus que assim se possa capturar é tudo menos Deus, que é de Deus exceder infinitamente toda a medida – e aí, no infinitamente além é onde mora, sem se deter, a divindade. A do homem – que é de infinito a sua fome.

Que é, afinal, a divindade para Vergílio Ferreira? É, sem dúvida, esse «horizonte dos horizontes» - o ilimitado – para que tende o homem sem que horizonte algum lhe amaine o inquieto procurar. A divindade não está no Absoluto que se seja, mas no absoluto de o Absoluto se procurar - aí a divindade do próprio homem. A divindade é, afinal, o homem ser-se na senda da procura do Ser, sem poder ser-se nunca completamente. Daí que a procura infinda do Ser que é o homem e o horizonte assintótico do Ser que aquele demanda tenham o mesmo nome em Vergílio: divindade. Como é constitutivo do homem a procura de mais ser, esse insaciável apetite pela «verdade absoluta», como o é que se tenha que ficar apenas nessa procura, o que ao homem se dá não é o que a procura pudesse satisfazer – o Absoluto objectivado -, mas a impossibilidade de essa satisfação alcançar. O mais que o homem inelutavelmente procura não é um mais que o encha mas é, antes, um mais e mais que o não enche nunca naquela sua permanente necessidade de encher-se. É do homem não a completude, mas o estar sempre em vias de completar-se. Por isso é brutal e inverosímil a morte - interrompe-nos definitivamente nessa tarefa de procurar mais e mais, afundando-nos no poço sem fundo do «puro nada». O homem vive-se no caminhar, não pode viver-se na chegada – e só no ponto de chegada esse Absoluto para que caminha se lhe faria Razão de ter caminhado. Aí, sim, o Absoluto seria Deus, a que se não chega, nunca, porém. Não havendo porto de chegada – e não há, porque a ele se não chega nunca – fica-nos o caminho. Não havendo Deus, ficamos a divindade, que é o caminho para Deus, que não há. Não o Absoluto que numa resposta se nos dê sob a forma de Deus, mas a nossa divindade que se faz deste nosso incessante interrogar, que é, afinal a razão por que Deus não há. Para que Deus houvesse teria o homem que poder

chegar ao Absoluto para que tende, o que é impossível, porque deixaria de ser Deus exactamente por ter chegado – que Deus não é um Absoluto finalizado, mas o Absoluto, sem mais. Não se podendo, pois, chegar a Deus sem O negar, tudo o que fica é a divindade que é, como dissemos, o caminho de Deus que se alimenta do puro interrogar, sem, portanto, se esperar que do fundo do mistério resposta alguma possa surgir. Daí que ser Deus seja não sê-lo⁷⁷⁵ – e aí todo o drama de Vergílio. Não podendo ser Deus, o homem que se auto-diviniza auto-instituindo-se na escolha absoluta do seu destino de nada decreta que é mesmo por nada que aquilo tudo se procura.

É claro que nessa busca por mais ser se considera implícita a necessidade da existência do Ser que seja o tudo que, sem o conseguir, procuramos ser. E, nessa medida, no desígnio divinizante do homem haveria de ver-se o índice inevitável da divindade, entendida como porto assintótico da estrénuo busca realizativa do próprio homem. A busca divinizante, qual rio que se encaminha para a sua foz, lá no Oceano imenso – e aí, justamente, Deus em que o rio descansa⁷⁷⁶. Mas esse exactamente o problema que a Vergílio se lhe faz insolúvel: que a água do rio se perca na imensidão salgada do Oceano – isso o que, de todo, não aceita Vergílio que faz do absoluto do «eu» o princípio fontal e fundante de tudo. Que se não perde? Mas como sabê-lo, se para isso eu teria que saber agora, a partir do absoluto de mim, que se não perderá?⁷⁷⁷ E, assim, Deus faz-se-nos paradoxal, já que se perfila como o horizonte da

⁷⁷⁵ «Deus é realmente o limitado do ilimitado de nós, a resposta a uma interrogação que a não tem, a positivação do impossível de nós. Deus é a nossa criação no incompreensível de nós e do mundo, o indefinível da nossa indefinição, o repouso do que existe apenas como inquietação (...) *Deus só é não sendo*, porque só aí mantem o ilimitado da nossa procura, só aí mantem afinal a sua divindade.» (CC₅,477 –subl.nosso).

⁷⁷⁶ «Imagina-se Deus como o mar do rio que corre em nós. E admite-se que só esse mar justifica esse rio.» (*Ib.*).

⁷⁷⁷ «Que é que justifica uma flor crescida onde ninguém passa? Ou um astro que ninguém jamais verá? Ou o próprio universo morto ou desabitado?» (*Ib.*). A este propósito, cf. as belas considerações que faz Vergílio Ferreira em *E*, 82 e 201.

nossa saciação sem que chegue nunca a saciar-nos. Não que não fosse de toda a conveniência (algo que conviria à própria noção de Deus) que nos saciasse, mas apenas porque o «eu» que busca saciar-se já não estará lá para se saciar – e onde não se está já que importa a beleza de uma flor se não há quem a reconheça e aprecie? Não que não exista Deus; eu é que não existo já quando essa existência se me pudesse confirmar: Deus só com uma consciência a confirmá-Lo, consciência essa, porém, que só como insuficiência e incompletude se experimenta e se realiza. Porque é do absoluto de mim que tudo depende e só o que aí se me dá em verdade tem real existência: a morte do «eu» equivale à morte do universo (cf. EI₃,264). Deus só a mim interessa que exista; mas é-me impossível que exista, que isso implicaria vivenciar-me em completude quando sei que é na pura incompletude da procura que me cumpro. Deus só me é enquanto O procuro, que é quando ainda me não é. É d’Ele, porventura, esta suspiração saudosa que perpassa em aflição toda a obra vergiliana. Melhor, esclarece-nos o próprio Vergílio, é saudade do «impossível de nós», ou seja, da divindade – esse rasto inextinguível de um Deus que se nos faz eternamente longe. Não, portanto, que não exista Deus para lá de tudo e de todos, só que esse Deus não pode existir para mim que me sou justamente enquanto ser que se constitui aqui, que é onde as verdades se me fazem definitivas. Entre o absoluto de mim e o Absoluto interpõe-se, fatal, o muro nadificante da morte que impede em absoluto que a passagem entre a minha experiência de morituro e a desejada experiência desse Absoluto se faça. A morte introduz no absoluto vivencial do homem o corte da finitude que nos instala no dilacerante paradoxo existencial de ter que caminhar com a certeza de não haver aonde chegar. Deus é, pois, o nada de tudo o que d’Ele se possa dizer, pois que a questão da existência de Deus só a mim diz

respeito, que só para mim seria importante que existisse. Mas para que existisse Deus necessário seria que Ele se me tornasse pensável e verosímil ao que no cogito emocional se me oferece. Deus passa bem sem mim – só que, nesse caso, não existe, pois que só para mim faz sentido que exista (cf. E,82 e 201). Deus, como o Todo, só como o nada de nós, como o impossível de nós se pode pensar – que é o pensável por aquilo que necessariamente Ele não é⁷⁷⁸.

Valeria, talvez, a pena determo-nos um pouco na procura de algumas razões, se razões se podem considerar, que pudessem explicar um pouco este clima permanente de insanável aporia que caracteriza a abordagem vergiliana da problemática relacionada com Deus. E a primeira impressão que se colhe é que essa atmosfera aporética é, em boa parte, resultante do que poderemos considerar o excesso dicotómico de Vergílio Ferreira naquela abordagem, ora tomando como referencial das suas reflexões um Deus pessoal que ameaça anular a unicidade absoluta da pessoa concreta de cada um, ora partindo da concepção predominantemente panteísta de Deus, como um Todo que à consciência individual absorvesse e dissipasse. Ora, Vergílio Ferreira, ancorado no critério, para ele indiscutível, da pessoalidade, parte da pessoa que cada qual é como condição única do máximo que se pode ser para um Deus cuja pessoalidade, justamente à luz daquele critério, descarta em absoluto. E nessa dicotomização entre o «eu» pessoal que sou e um Deus pessoal em que me viesse a perder, axiomáticamente se me impõe a irredutibilidade do ser que sou, que é só a partir donde tudo pode ser – incluindo Deus.

São, dir-se-ia, de duas ordens as razões por que descarta Vergílio a existência de Deus: uma, da ordem do ditame vivencial da instância determinativa do «equilíbrio interior», não se reconhecendo como admitindo sequer a

⁷⁷⁸ «Deus é o impensável de nós – não dele. Nem se vê em que se beneficie com a transferência desse impensável.» (*Ib.*).

possibilidade da existência de Deus⁷⁷⁹. Mas, como é da ordem da emoção, este motivo pode sempre inverter-se no plano da facticidade vivencial, pois que, mesmo não compreendendo Deus, pode acontecer no íntimo de mim a crença, que é sempre misteriosa aí a razão de se acreditar: sobram sempre razões para a razão da fé. A segunda razão de descartar Vergílio a existência de Deus resulta da implicação lógica do próprio primado do absoluto experiencial da totalidade «eu-mundo» que se é: não pode existir Deus porque, sendo de mim (absoluto fundante) ser-me em interminável demanda de acrescento de ser e sabendo-me absurdamente prometido à morte que me há-de aniquilar, a existência de Deus enquanto eterna plenitude, ou seja, enquanto reverso absoluto daquele nada-nada da morte, é-me impossível, por ser radicalmente desproporcionada ao que, a partir do absoluto de mim, posso como Deus conceber e aceitar.

Por outro lado, vimos já como considera Vergílio todos os seres, incluindo o homem, como «formas pluralizadas» da Grande Ordem – e aqui quase um arremedo platónico, não fora considerar Vergílio aquela Grande Ordem não o inteligível, mas precisamente o contrário. Foi o que designámos por cosmicização do absurdo: o homem como forma particular do absurdo que a própria Ordem é (cf. CC₅,388). Mas se o homem nessa pré-história obscura, anterior ao princípio instaurador de tudo, ou seja a irrupção do «eu», ele é uma forma particular da Ordem Universal é porque o homem é apenas expressão fenoménica da Ordem numenal em que tudo se reverte: «e é por isso que a espécie humana será consumida na planificação final» (Ib.). E aqui uma aparente oscilação mais no pensamento vergiliano: ao

⁷⁷⁹ «Ninguém combate a crença nas fadas. Enquanto se diz *não* a seja o que for, estamos ainda a dizer-lhe que *sim*. Ninguém combate o infantilismo das crianças. A melhor forma de 'negar' a *inferioridade* das crianças é respeitá-las.» (CC₂,321-20 de Outubro 1978).

mesmo tempo que ao homem, tomado na acepção de espécie humana é certo, o considera manifestação evanescente e minúscula da Ordem, ou seja, fenómeno apenas, ao homem concreto que eu sou considera-o fonte absoluta de tudo que esse «eu» reconheça. De um lado, o cogito emocional como instância absoluta na determinação do real, do outro o reconhecimento de que «a liberdade é apenas o erguer de um dedo na avalanche avassaladora» (Ib.). É, contudo, a partir desta subalternidade fenoménica do homem que a própria questão de Deus se nos dá em Vergílio também sob um certo desígnio aporético⁷⁸⁰. Vejamos. Se à Ordem Universal que é, segundo o nosso autor, o absurdo mesmo⁷⁸¹, a comparássemos, por hipótese, com o Todo Divino que, como tal, tivesse todo o sentido e em que a consciência individual se viesse a fundir, pôr-se-nos-ia a questão de saber por que razão se haveria aí de pretender (e, recorde-se, essa é a objecção de Vergílio Ferreira) que o fenómeno prevalecesse sobre o que, nesse caso, seria o númeno, ou seja, que houvesse de persistir a forma individual de consciência, apesar de uma hipotética consciência cósmica que a todas as consciências incluísse. Porque a objecção que, no plano estritamente racional, se perfila é a seguinte: por que não admitir, antes, que o mais possa conter o menos, sem que, com isso, o menos se

⁷⁸⁰ A absolutização unilateral da auto-consciência que, diga-se, nos apanhou já sendo (não somos os autores dessa consciência – por ela nos tornamos, antes, autores) é onde deveremos, porventura, procurar a justificação e a razão suficiente para o que em Vergílio Ferreira é a visão trágica e absurda da existência que *está aí* para... nada.

Haverá, por outro lado, quem pense, ter essa visão muito que ver também com o ponto de vista cultural de que se parte, ou seja, a acentuação, dramatização mesmo que a tradição judaico-cristã faz da *pessoalidade* fundada na autonomia da consciência: perdê-la é deixarmos de ser a pessoa que somos.

⁷⁸¹ Interessante se nos afigura anotar o que, a propósito da racionalidade do universo, escreve Delfim Santos, *Obras Completas, I – Da Filosofia*, fundação Calouste Gulbenkian, s/d., 2ª ed., p.286: «O universo e o homem são irreductíveis, e a possibilidade de conhecimento no homem não tem relação de identidade possível com o universo. Se o universo fosse estruturalmente racional – se os princípios do conhecimento fossem idênticos aos princípios do ser -, o homem seria capaz de conhecimento directo e imediato, isto é, de conhecimento absoluto da realidade que o cerca. Se o universo fosse *ontologicamente irracional* – como também se pretende -, o seu desconhecimento seria igualmente absoluto.» (*subl.* nosso).

extinga mas amplifique, se plenifique? Porquê, uma relação excludente, disjuntiva, entre a expressão fenoménica da consciência e a Consciência mesma em função da qual todas se exprimem? E a resposta de Vergílio, pronta e inabalável: porque sim. Desde logo – continuaria Vergílio – porque não há consciência cósmica, que isso seria o mesmo que atribuir sentido à Ordem Universal, que não tem sentido nenhum. Porquê? Porque não pode ter sentido que o eu que sou se perca a favor de uma hipotética ordenação superior. Porque o «eu» é a única fonte instituinte de sentido e um destino que seja a extinção dessa fonte absoluta é o puro absurdo – aí a absoluto do absurdo mesmo. E assim, a partir do absoluto do «eu», se decreta a impossibilidade de uma Ordem que, como ordem, me integre e me realize. É um decreto, porém, em que me sou no acto mesmo de decretar, sem outra razão para decretar que não seja esta, a única – porque sim. Que esse Todo Divino seja, antes, um Deus-Pessoa e o problema permanece: só a pessoa que me sou no absoluto de mim me oferece o critério conveniente de personalidade; e o que a partir da minha vivência pessoal é verdade – que é a verdade de mim – é que me experimento na obrigação de fidelidade ao ser que sou nos estritos limites da finitude que me constitui, vendo-me na obrigação de ser-me até que mais ser-me não possa – e aí toda a divindade. Uma divindade que se faz, afinal, da própria indeterminabilidade do que, a cada momento, nos vai determinando – esse o modo como em nós acontece a crença. Não se determina aquilo em que se acredita, mas determina-se-nos que nisso acreditemos: é indeterminável o que seja em nós de crer, mas é determinante que em algo se creia. E o que é de espantar é que não seja determinante o espanto de ser-nos determinante crer sempre em algo. O que é de espantar é que seja em nós absolutamente imperativo sermo-nos nesse absoluto irrecusável de nós que é a acção,

em vez de nos podermos limitar ao desígnio raso de apenas ser. Onde uma razão para que no absoluto de ser-se se tenha que ser mais do que se é, ou, melhor, donde esse misterioso desígnio de só se ser verdadeiramente sendo mais do que se é, que ser homem é, afinal, bastar-se no que bastante lhe não é já, ou seja no excesso de si (cf. IC, 317) ? E aqui todo o espanto de sermo-nos tão de mais – esse espanto que tão incessantemente grita o próprio Vergílio. E que é desse espanto, que nos alarma e sacode que irrompe a acção sob a sua forma mais eminentemente humana: a arte. É deste espanto que nos instala na zona límpida e originária de nós que irrompe, em alvoroço augural, esse insolvente soluçar interrogativo de que se faz a nossa própria divindade e de que a arte é a mais incrível manifestação, nesse seu misterioso desígnio de remeter-nos para o horizonte da nossa própria verdade – a única que nos é absolutamente verdade: «A arte é a forma mais alta da divindade do homem, a segura via de acesso à verdade absoluta» (EI₂,269). A arte como índice não de Deus, mas da divindade humana, apesar de reconhecer Vergílio quão misterioso é isso de nos sentirmos inspirados, como tomados por força que nos excede (cf. P.79). Sim, mas é sempre em mim que esse excesso acontece – dir-nos-á Vergílio. Mas é isso espantoso, sem dúvida. E nesse espanto ainda a razão de nos espantarmos.

7 – Tempo e temporalidade

Um dos aspectos a ser no futuro mais sistematicamente estudado e por nós aqui apenas afluído é o que se relaciona com o que parece ser uma certa passagem de nível, subtil mas real e, digamos, sistemática, entre o plano da pura vivência que é, afinal, o mundo apriórico do pré-reflectido e o plano, já posterior, do que em nós se nos

dá por via já de uma certa reflexão. E ocorre-nos esta reflexão a propósito da abordagem vergiliana da problemática do tempo, decerto um tema central em Vergílio – uma das suas obsessões. Não vamos aqui retomar aquilo que poderemos considerar uma certa destemporalização das dimensões do passado e do futuro – o teor ek-stático dessas dimensões integra-o Vergílio num misterioso desígnio de uma eternidade impossível, um «tempo de nunca». É, de resto, esta operação vergiliana, de algum modo, correlativa daquela outra que designámos por vitalização da morte (cf. IC 89-95)⁷⁸²: não a morte que consome e anula a vida, mas a vida que se exprime, no absoluto do seu valor, nesse contraste glorificativo que lhe oferece a nulidade da morte.

Mas referíamos-nos a uma certa passagem de nível entre o plano vivencial e o plano racional justamente para salientar uma certa oscilação considerativa entre a eternidade da pura vivência aparicional (e aqui vê-se sem razões que nos façam ver) e o suposto, de teor reflexivo, de saber-mo-nos (e aqui razões há já que a isso no-lo façam saber) irremediavelmente sujeitos à força desagregadora, ek-stática, do tempo linear, do tempo de morte.

Considera Vergílio que se é eterno no puro acto de ser-se, mas quem assim se sente eterno no acto de sentir-se é o mesmo que se sabe absolutamente impregnado de temporalidade – que é essa a condição mesma de nos vermos sendo. No acto de ser não se tem tempo para ser – é-se esse mesmo tempo (e aqui o paradoxo de se ser eterno no próprio acto de se ser tempo de ser-se). E daí que se não note o decorrer do tempo – isso sabe-se depois. Que o

⁷⁸² «Husserl, como Sartre, aliás, reflexiona sobre o tempo numa dimensão horizontal, mas sobretudo numa exterioridade segunda e relação imediata. Ora, como pude um dia anotar (em *Invocação ao Meu Corpo*), a triplíce dimensão do tempo pode abrir-se a uma dimensão originária, a uma dimensão absoluta.» (EI₄,305).

saibamos já por isso se nos fazer evidente na experiência quotidiana e em nada se altera o absoluto de nos sabermos sujeitos à lei decursiva do tempo objectivo que é a razão de os outros morrerem e que a nós se nos oferece apenas como a sinalização dos estados de alma – integrado no íntimo de nós, esse tempo faz-se-nos temporalidade – que é, paradoxalmente, a dimensão interior em que nos sentimos na eternidade de sermos: «revertido a si, o homem é imortal...» (NN,168).

Um certo paradoxo que, no que ao tempo se refere e que em Vergílio de algum modo se desenha, reside, se bem lhe interpretamos o sentir, no facto de, ao nível da vivência fundante, ele em absoluto se instalar no círculo mundano da matéria (recorde-se, uma vez mais, a sua confissão de materialismo, embora *sui generis*, como na altura anotámos – cf. EI₄,193), círculo mundano da matéria que é a partir donde a real vivência do tempo em absoluto se lhe dá, e ao nível de uma reflexão, já segunda necessariamente, considerar que esse tempo, natural e decursivo, possa referir-se a uma outra dimensão a montante da própria positividade transcursiva do tempo, em que o absoluto da sua realidade se instaura. Ou seja, é dentro do círculo natural, que é onde unicamente se pode ser tudo o que se for, que penso o tempo, inclusive um tempo que, por hipótese, ficasse fora do próprio ciclo temporal. Ora, se é no círculo natural que o absoluto de nós se radica, como entrever uma dimensão que não seja a do tempo objectivo, cosmológico, exactamente do ciclo vital, de tudo o que nasce, cresce e morre? De facto, Vergílio destemporaliza o tempo ao abri-lo a uma «dimensão originária», aquém, porventura, dessa positividade do puro acontecer material. Que possa, porém, a tríplice dimensão do tempo – passado, presente e futuro - abrir-se a uma «dimensão originária, a uma dimensão absoluta» (EI₄,305) é isso deveras intrigante. Tudo, com efeito, no círculo material em cujo interior acontece o absoluto que me situa no tempo, mas nesse

situar-me como que se me possibilita que desse círculo possa sair para me resituar em relação a um tempo que é um outro tempo – um tempo paradigmático e absoluto, um tempo, enfim, de tempo ainda não haver. Esse, porventura, o tempo do nosso excesso. E tão paradoxal é vivermos temporalmente e temporariamente (aliás, o único modo de sermos) na senda misteriosa de um tempo primordial, como o é vivermo-nos no excesso que somos, sabendo que é excessivo que o sejamos – que para tão desgraçado e rasteiro destino não havia precisão de tanto. Nós somos tudo nos limites do tempo, que é no presente fáctico que o «eu» nos instaura na totalidade que somos, mas eis que se nos dá em excedência uma «memória pura (...) eco de uma voz que transcende os limites do tempo» (CF,27). E acreditamos ser esta intersticialidade suspirativa de Vergílio Ferreira das réstias de um excesso que se não contém no apertado círculo do absoluto da nossa realidade que remete invencivelmente para uma atmosfera difusa de uma saudade de uma Ordem pela que nos pudéssemos seguramente ordenar e conduzir. Diz, com efeito, Vergílio que a «tríplice dimensão do tempo pode abrir-se a uma dimensão originária» (EI₄,305). Mas como assim, se tudo se esgota nesta «positividade sem margens» de sermos, sendo certo que somos na assunção plena (que é assim que se é homem) de o sermos para nada? Onde a razão dessa abertura, se é no ciclo fechado do tempo⁷⁸³ que nos encerramos e tudo se nos fecha?

Espanta-nos que possa um tempo linear, um tempo das coisas em função do qual nos afogamos em aflição e angústia, abrir-se-nos a uma dimensão milagrosa em que tudo seja possível, incluindo o que menos possível pareceria – a esperança. Que só de esperança pode ser sinal essa abertura ao milagre de que se nos possa dar amanhã em

⁷⁸³ Apesar de que a expressão o pudesse sugerir, não envolvemos nela qualquer referência ao mito do «eterno retorno» que, aliás, não entra na concepção vergiliana do tempo.

harmonia e plenitude o que hoje se nos dá em desalinho e aflição. Espanta, contudo, que tão pouca gente se espante. E mesmo que ninguém mais se espantasse, haveria ainda a razão de nos termos espantado nós. Também no espanto, essa categoria tão tipicamente vergiliana, um sinal ontológico por onde se intromete, uma vez mais, a esperança.

8 – O mito: sintoma do Transcendente

Se há tema que seja rigorosamente transversal a toda a obra vergiliana é, sem dúvida, o do «mito»⁷⁸⁴. E bem fácil é entender-se tal insistência – o mito é, afinal, o correlato vivencial da própria condição de homem. Vergílio Ferreira empenha-se em reconduzir o homem ao estado da sua original genuinidade, justamente lá onde mito nenhum seja necessário para lhe mitigar a carga de homem ser, mas em que sê-lo simplesmente seja o mito que todos os demais mitos reabsorva. E aí então a definitiva libertação dessa maníaca tendência do homem para se anichar e pôr-se a jeito de um qualquer senhor o subjugar. Não tanto, porém, pelo prazer da pura subjugação, mas, antes, por nela se lhe alijar a responsabilidade medonha de ter que ser-se na solidão exaltante do seu excesso. Pesa de mais ser homem, bem o sabemos, sobretudo se o formos lá onde unicamente ser homem em verdade se pode – lá onde a voz do animal tiver sido silenciada. Lá, no alto de nós, é só onde verdadeiramente humanos podemos ser. Mas, como cá em baixo, logo à entrada de nós, no rés-do-chão, o que está mais à mão é o animal que somos também, eis que a tentação nos toma de assalto: por que não aproveitarmos

⁷⁸⁴ Mito que Vergílio Ferreira define da seguinte forma: «esclareça-se (...) que eu chamo mito a toda a ideia-força que ordene uma vida, a oriente, se imponha como a evidência, como tudo o que é indiscutível.» (*EI*,176)

isso que nos entretém no arremedo fácil de nós e entregarmo-nos àquele desígnio prioritário que a todos os animais visa confirmar no seio da própria espécie – a segurança? Qualquer animal que se preza a isso se dedica em absoluto toda a vida: a obedecer ao seu instinto de segurança. Por isso, o cão é sobretudo quando sob a protecção do dono que ladra mais alto (cf. IC,40); sozinho, mete o rabo entre as pernas e foge para território onde a presença do dono lhe avalize a intrepidez. Por isso é, no clima vergiliano, a temática da «coragem» subsidiária da do «mito»: é fácil ser-se corajoso quando a razão para o ser se nos evidencia na paga que do Alto indefectivelmente nos virá – mas aí da coragem apenas a contrafacção. Porque é isso exactamente o mito para Vergílio: julgar o homem que para o excesso de si (o homem está sempre além de si) havia sempre quem o ajudasse (cf. IC,37). Mas «sabemos que para lá de nós estamos nós ainda. E porque o sabemos, o mito se nos desterrou para o ídolo que recusamos» (IC,38). E aí a covardia de, sabendo que ninguém lá de cima nos poderá valer, valermo--nos do que dessa saudosa segurança é apenas ilusório arremedo. E, assim, o mito que sabemos sê-lo já mito não é, mas ídolo apenas, artifício saudoso do limbo de uma grandeza por encosto – já só enfim, um anestésico da Transcendência (cf. IDM, 15, MO,219, IC,28).

O mito gera-se-nos, segundo Vergílio, «no impensável de nós» (EI₅,55) e na obediência ao impulso saudoso de uma «transcendente integração» numa Ordem pela que ordem em nós se faça (cf. IC 38/9). Mas é sempre o rasteirismo animal que em nós assim sente – que ao homem, que mora no andar de cima, e que como impulso apenas o reconhece, só uma justificação mais nobre há-de satisfazer. Na inviabilidade do enxovalho que o impulso mitificante origina, o homem dulcifica-lhe a bruteza e o

despropósito com uma coloração valorativa bem mais viável, humana e indiscutível – assim os mitos humanizados de «Pátria, Religião, Justiça», por exemplo (IC,39). E eis como, segundo Vergílio, o animal que nos habita se simula e se transfere dos baixios para o centro de nós e aí nos determina (cf.IC,39). O mito, enquanto apelo subordinativo do animal, desvaloriza-se-nos como mito pela consciência que dele temos, mas tão grande e estranha é a força que contém que logo lhe arranjamos um sucedâneo idolátrico que àquele substitui mas que, em rigor, como mito se quisera: não é já mito, que o sabemos tal, mas mitifica-se-nos a saudade da compacta realidade vivencial do mito – que só aí o é plenamente⁷⁸⁵. Que fascina, pois, no mito, que não há como dele ou do seu rasto nos libertarmos? Responde Vergílio: «O que fascina no mito é a plenitude de haver verdade» (IC,28). Porque só com uma Verdade que houvesse se poderia tranquilizar o nosso coração. Que não há essa Verdade? Quem o garante? «Eu» - dir-nos-ia Vergílio. E donde essa verdade que garante que não há verdade nenhuma para lá da verdade de sermos? Da vida? Bom, mas que estranho é então que não consigamos viver sem que um qualquer mito nos aqueça o sangue e nos ponha a mexer. É só instinto de segurança? Mas, também aqui, haveria que tentar saber se não é da própria vida essa busca da foz, essa demanda pelágica, esse desejo de um porto de abrigo. Que estejam a mais os mitos que ao homem distraem do «Grande Mito» de ser-se na verdade excessiva de si, mas não o está, por mais que se tente, a necessidade que do mito em nós sentimos. Que esteja a mais o absoluto com que ao mito mascaramos, mas não a tendência para o Absoluto que o mito indicia. A própria crença que, afinal, é do que é feito o clima da instância vergiliana da

⁷⁸⁵ «Os mitos que nós criamos no sono e nos criam a nós quando acordados só se destroem quando morrem por si. Como em toda a verdade que se nos gastou. *Mas como é impossível viver sem mitos*, não tentes destruí-los todos ou não penses que todos se gastaram.» (E,329 – subl.nossos).

apodicticidade vivencial – o «equilíbrio interior» - que significa senão que alguma razão há para lá das razões todas que nos não bastam? Que é a razão emocionada senão essa suspiração intersticial por um mais que assim se nos dá e que não lográvamos encontrar por mais que nos esforçássemos?

De resto, como insiste Vergílio, o saber, além de ser póstumo, é menos decisivo (e decisório) que o viver. É, contudo, segundo Vergílio, porque sabemos que é de animal a nossa tendência para o mito que condenamos a necessidade que dele sentimos e vivemos. Ora, não será isso contraditório, decidir-se da menoridade humana da vivência da necessidade do mito com base no «mito dos mitos», que se decretou ser o próprio homem? Porque se é universal, que o é, essa necessidade humana de um mito, por que não, antes, seguir adiante e procurar o Absoluto que a tal necessidade absolutamente imponha?⁷⁸⁶ A própria dicotomia vergiliana importância/urgência nos sugere o paralelismo com aquela outra absoluto/relativo. É importante o que se insere no que como homens radical e absolutamente nos configura e urgente o que apenas se inscreve na relatividade das nossas circunstâncias. Mas se algo urge é porque nisso que urge algo de importante nos motiva à urgência. Há urgência quando algo nos diz que é importante andar depressa, que se faz tarde, isto é, na própria urgência algo de importante se implica – o de que é importante que se salve a importância de nós. Daí que a uma qualquer coisa só a consideremos urgente porque lhe subjaz a importância de nisso algo se nos fazer definitivo: no relativo, pois, sempre o índice do absoluto que o transmuta e mobiliza.

⁷⁸⁶ «Mas são esses uns mitos de contrafacção, para parecerem o absoluto que não têm» (*EI* 5,120). Que não têm, mas têm de nós a necessidade de aquele absoluto aparentarem – e aí algo de absolutamente inquietante.

A própria moral vê-a Vergílio como expressão mítica não já à conta do Valor a que recusemos submeter-nos, mas, mais finamente, porque é constitutivo desse valor o direito à nossa submissão (cf. IC,43). E aí a própria Moral. Mas que na nossa recusa à submissão saibamos que é um direito a submeter-nos o que recusamos remete-nos, inevitavelmente, para a crucial questão do donde nos vem não já a inquestionabilidade daquele direito do Valor à nossa submissão, mas, aquém dela, a universal necessidade de àquele direito o considerarmos inquestionável. Mas é da vida que isso nos vem, da vida que sou – responde-nos Vergílio. Daí que o único valor seja para mim o facto absoluto de ser-me na radiosa anunciação da vida que em mim se realiza. E aí toda a inquestionabilidade do único valor a que submeter-me – sentencia Vergílio. Porquê? Porque a isso como valor único «fui eu próprio que o reconheci» e não «por graça do divino Espírito Santo» (E,330). Mas aí, em rigor, deviam cessar as razões para que a questionar se continuasse – que será vão todo o interrogar que parte do suposto absoluto de resposta nenhuma, absolutamente nenhuma, haver⁷⁸⁷. Não é que cesse o interrogar, mas, antes, no equilíbrio de mim, faz-se-me razão suficiente para à vida continuar a interrogar – responder-nos-á ainda Vergílio. Estranha fatalidade esta, porém: se é absolutamente seguro para mim que a minha vida seja o único valor, por que razão continuar a questionação ofegante acerca de um Valor, que sei impossível, por que à própria vida, entretanto constituída em valor único, a pudesse pautar? É-nos único esse valor da vida, mas, nem por isso, ele nos liberta do desejo de que algo mais houvesse que àquele valor em absoluto justificasse. Há o valor absoluto da vida, mas a vida faz-se-nos, estranhamente, do absoluto desejo de um outro valor que àquele absolutamente reabsorvesse – uma saudade do

⁷⁸⁷ «-É absolutamente vão interrogar com a certeza prévia de que não há resposta. Sei. Mas a interrogação é mais forte do que sabê-lo.» (Cfi,125).

Absoluto, com maiúscula. Uma saudade que na arte privilegiadamente se exprime.

Vergílio Ferreira parece, de resto, ter consciência das implicações onto-lógicas desta mitificação absoluta da vida humana. Não lhe peçam explicações, nem razões que à razão do seu valor questione. Há este valor em vez de não haver valor nenhum, que era o que logicamente deveria ser, porque sim. Onde o aval desta certeza, porém? No centro mesmo da nossa mais profunda vivencialidade: não se mata a mulher e os filhos como se mata uma mosca - «porque a mosca, realmente, não é nenhum valor» (E,330). E aí todo o valor – que algum valor tenha que haver. Nem que seja o da própria vida, assim absolutizado. Mas ficarmo-nos apenas pela pura verificação não responde à exigência filosófica de tentarmos saber da razão de tão necessário nos ser um valor: é constitutivo do humano o ligar-se a uma ideia-força que ao homem oriente e instale na própria razão de ser, agindo. Não será, pois, que o ser-nos absolutamente indispensável um valor, qualquer que ele seja, radica numa essencial fome do Absoluto, enquanto Valor de todos os valores? Insistir, aliás, em que ceder ao mito é ceder ao animal que nos habita (cf. IC,41/2) é, ceder, de algum modo, ao mito de uma ratio (que curiosamente o próprio Vergílio denuncia)⁷⁸⁸ que acabaria, invariavelmente, por impor as suas razões. Se, como vimos, o viver é para Vergílio mais decisivo que o saber, por que razão não considerar humana a persistência em sempre a algum mito o homem se arrimar, mesmo que o saiba mero sucedâneo de um hábito antigo de à canga se ajeitar? Deste modo, a insuficiência que Vergílio tão enfaticamente reconhece de uma ratio de-finitiva, adversativa e consecutiva é, afinal, erigida a critério decisivo, ao decidir que aquela universal vivência humana

⁷⁸⁸ «A própria razão, sabemos hoje que tem já o seu lugar também na mitologia.» (EI5,120).

de persistir na senda do mito é irracional – que obedece exclusivamente à voz insensata do animal que mora nos fundos de nós. O que sim seria racional e razoável, porém, é que para tão flagrante persistência continuássemos na procura de razões. Que as não há? Mas algo deve haver para a vida nos obrigar assim a esta interminável interrogação – mesmo que se tenha decretado nada haver que nos responda. De resto, quando aqueles a quem foi dado o privilégio da aparição de si a si próprios na iluminação definitiva do que vale ser homem se querem libertar dos mitos, ou, melhor, dos ídolos na medida em que como mitos os reconheceram, eis que necessitam de ao próprio homem mitificar. Porquê? Porque sim. E voltamos ao princípio: vivo-me como o único valor que todos os demais justifica e pronto. Mas, ao fim, o que se nos impõe é que, para além de todas as especificações, persiste o mecanismo mitificador e que parece, enquanto tal, estruturar-nos na nossa própria experiência humana – o de que a algum valor nos apeguemos, mesmo que seja o valor de não haver Valor, como o que nos aquietava no passado. Assim, o mito de mito nenhum haver já é, afinal, ele próprio, um mito, ou melhor ainda, o mito – ele cerca-nos de todos os lados.

Sejamos sinceros. É sempre uma transferência do mais além de nós que somos para o tudo que aqui e agora decidimos ser. Mas, atenção, somo-lo sempre naquele excesso constitutivo que excessivamente forçámos ao tudo de aqui sermos. Que todo o mito em que cegamente acreditemos, que se o virmos como mito já mito não é, na evidência axiomática de nós, seja um impulso canino dos baixios de nós – di-no-lo a certeza absoluta de quem se considera ter sido alvo do privilégio redentor do peso ancestral da canga da Transcendência. E aí se considera ter-se manifestado toda a verdade, a definitiva, acerca do homem. Onde, porém, essa certeza antropofânica? Onde o fundamento que à certeza vivencial da definitividade da verdade humana a confirme na sua real adequação à verdade

que anuncia? Não será essa irrupção evangélica do humano que se centra, até á obsessão, no excesso dadivoso que é sê-lo sinal de que isso que assim se lhe deu em visão é, afinal, índice do Excesso que visão humana jamais poderá abranger? E não será justamente por ser dramaticamente excessivo o que assim se lhe ofereceu que ao próprio homem, sem mais, mitificou? E aqui o que nos fica é sempre o mistério de tão absolutamente se mitificar o que, no seu excesso, nega na morte o que tal excesso prometera. Mas se foi do alarme aparicional que o homem que Vergílio se viu ser se lhe absolutizou como valor indiscutível e único, não será que o ter aí ficado, nos limites da pura fenomenalidade vivencial, contraria o desígnio onto-lógico de uma vida pautada pelo excesso que a própria mitificação do homem lhe motivara? E não será desse Excesso, como rasto de uma Transcendência que, impondo que de todos os ídolos nos libertemos, nos aprisiona assim tão incrivelmente a uma obíqua necessidade da mitificação⁷⁸⁹? Ou, que a razão por que inventamos sempre um nome que nos valha é a de que Àquele que nos vale mesmo nenhum nome há que baste? E, assim, na negação vergiliana do mito que sabe não poder sê-lo como que uma suspiração ínvia por um mito que em plenitude nos justificasse no excesso de nós. Parece, de facto, desprender-se, não raro, das páginas vergilianas, como que uma inefável saudade da Transcendência. Não? Mas lá que parece, parece. A própria persistência de Vergílio na senda do mito, apesar de a todos os mitos denunciar, é sintoma de que algo o força à pertinácia exemplar de ser homem até mais homem não puder ser – como se dos escombros dos mitos um mito ainda se alevantasse: o da própria mitificação.

⁷⁸⁹ « E eis pois que, absurdamente, ao nosso apelo obcecante de uma mitologia, insinudadamente se nos estabelece na vida um estranho *mito dos mitos*, ou seja, da mitificação.» (IC,44).

9 – Ainda outros sinais de travagem

Impressiona, sem dúvida, a quem quer que leia a obra de Vergílio Ferreira essa inquebrantável determinação em ser homem às direitas sem que uma razão sequer possa aduzir-nos que a tal desígnio justifique, a não ser a razão de que, vendo-se ser homem naquele miraculoso excesso de sê-lo, ter que sê-lo até mais não poder. Não, pois, uma razão para se ser homem, mas que ser homem é a razão de tudo – isto é o que decididamente encontramos na mensagem vergiliana. E ser homem é sê-lo não a partir do que me proponham sobre o homem, mas é sê-lo no surto miraculoso da aparição, de mim a mim próprio – e aí, apenas aí, a razão da minha irrecusável adesão ao sem-razão de ser-me. Impressiona, sem dúvida, que tendo-lhe aparecido a Vergílio o «eu» em milagre de tanto ser, se tenha a si próprio condenado a ser tão pouco – que uma tão evidente inundação de ser deveria conduzir à busca da razão de tanto nos ser dado, em vez de conduzir à resignação vergiliana de aceitar-se, com compostura mas aceitar-se, na certeza de um fim de nada. Observando de fora o processo, melhor que sistema de que Vergílio, aliás, sempre fugiu, parece claro não ter ele tirado todas as consequências a que deveriam tê-lo conduzido os seus próprios pressupostos. Haverá mesmo quem diga que a via que escolheu pressuporia um outro destino a que ele decidiu não chegar.

E as explicações que inevitavelmente nos chegam de Vergílio, imerso na coerência íntima da sua verdade existencial, são, mais que explicações («uma explicação não é difícil. O que é difícil é que ela explique» - NN,239), elas são uma prova de vida: ele não explica, é⁷⁹⁰. Não é de fora

⁷⁹⁰ «Assim se nos esboça a explicação de todas as explicações. Explicações ? Mas uma pedra não se explica : constata-se. A vida é um *facto*.» (EI₁,155).

que se procuram razões para viver, mas é vivendo que a razão de viver se nos faz razão – dir-nos-ia Vergílio. E é a partir do absoluto de estar sendo que o sentido de ser se me dá e não a partir de um sentido que de fora à vida se queira dar. Daí que seja, porventura, excessivo querer forçá-lo à coerência lógica dos seus pressupostos, quando é na coerência vivencial que toda a sua força se pressupõe. E dir-nos-ia mais Vergílio: não é que tenha travado o curso natural das implicações onto-lógicas da aparição de mim a mim próprio – simplesmente, fui até onde me foi evidente dever ir, cheguei até onde era em mim dever de chegar. Estranho é, porém, que sendo tudo isso assim por assim ser evidente na instância do seu «equilíbrio interior», lhe não seja igualmente evidente a paz e a harmonia de ser tudo o que se pode ser. É, com efeito, absolutamente e infinitamente menos aquilo que a vida de facto dá do que aquilo que o próprio acto consciente (e humanizante, portanto) de vivê-la nela entrevê e dela infatigavelmente reclama. É, afinal, o obcecante apelo do mais (cf., por ex., EP,87-88) e que, como tal, se vive e a opção do viver em função de um menos que, como menos, se vive também. Terrível tensão esta, no coração mesmo da vivência íntima e a que Vergílio dá um nome: o absurdo.

Na contradição, porém, uma coerência ainda: Vergílio vive-se na revolta contra o absurdo que se vê ser – e aí um sinal mais de esperança. Seja-nos permitido insistir, entretanto, nessa questão do sentido. Que o não há? Mas há algum, aquele, pelo menos, que está implícito no próprio acto de vivermos. E a vida é tão misteriosa! Mas para que misteriosa se saiba a vida é preciso que se viva: sabe-se o excesso que é viver, vivendo. Que não há outro remédio senão viver quando e quanto viver nos foi dado? Mas esse irrecusável da vida é exactamente o irmo-nos determinando nesse viver – é irmos agindo. Porque, a verdade é que só

vive quem a cada instante sente que vale a pena ir vivendo – que, de contrário, suicidar-se-ia. Admitindo que não haja um sentido pré-determinado, entendido como a pré-designação de uma meta a atingir, haveria pelo menos, a exigência de um sentido no termos que caminhar; que não haja um sentido que nos determine, há pelo menos algum sentido nisso, de sermos nós próprios a determinarmo-nos. Não um sentido que se procure, mas que algum sentido faça necessariamente esse procurar, que não é só o ir para que implica um sentido, mas o simples ir, em vez de parar, da desistência, já algum sentido encerra necessariamente. Algum? Todo, talvez – que é infinitamente comprometedora a diferença entre o ir indo (a atitude radical de Vergílio) e a abdicação que tão asperamente censura e condena. Não há, enfim, sentido sem um sujeito que o viva no acto fundante de viver-se. Assim, o sentido é compromisso existencial que a cada um afecta radicalmente: o sentido não se adquire, produz-se. Como ninguém pode eximir-se à obrigação de ir sendo fiel ao ser que é, o sentido que isso para ele faz é o sentido que faz ele ir-se fazendo. Se não saber exactamente por que se tem que ser fiel não chega para que o não sejam é porque algum sentido há nesse absoluto vergiliano da fidelidade ao ser que se é. E só assim se entende que viver para Vergílio Ferreira seja tudo menos um viver por viver: a vida é radical compromisso com essa vaga excessiva que à superior condição de homem nos obriga. Ou seja, uma vez mais o repetimos, ser homem é ser o mais que ao simplesmente ser infinitamente excede. Ser homem é uma loucura, um arrebatamento. Tudo isso para nada? Essa mortal constatação, contudo, é já depois que se sabe, porque antes ficara-nos esse instante denso e absoluto da invencível coincidência de nós connosco mesmos – esse sermo-nos nessa prega subtil e infinitesimal de nos sabermos sendo. Correspondesse o augúrio excessivo de sentido que na aurora de nós nos instaura com a plena confirmação desse sentido no ocaso da vida e ser-nos-ia

pleno o sentido da vida. Ou melhor, ser-nos-ia plena a evidência dele. Mas que sentido faria então viver-se amarrado à evidência do sentido da vida, sem margem para o mérito de sentido cada um de nós lhe dar? Que se não tenha Vergílio submetido nunca ao absurdo que o cercou, eis, porém, o sinal do quanto desejou encontrar um sentido para a vida. E na sua recusa, todo um sentido se indicia, sem dúvida. De resto, só assim se lhe pode entender aquela sua catilinária contra o estruturalismo que se compraz na dissolução do sujeito, bem como a necessidade que sentiu em marcar a diferença entre a atitude do «novo romance» que se instalou no absurdo fazendo dele o seu chão natural e aquela sua outra atitude, a de, vivendo-se como absurdo, nele se não poder instalar nem a ele se poder, de modo nenhum, acomodar. Se não entrevisse um intersticial vislumbre de sentido que sentido faria contra o absurdo se rebelar?

Temos que o reconhecer: apesar do pessimismo natural que lhe vem de viver-se em aflição e em tragédia (ele insurge-se contra os «profissionais do optimismo» – EI₁,177), Vergílio Ferreira acena-nos com uma esperança sibilina. Porquê? Porque, mesmo acentuando a vivência da noite que lhe coube viver, não descarta que possa romper por aí uma radiosa madrugada. Que está longe? Mas acredita que possa chegar um dia⁷⁹¹.

Um outro sinal daquilo que designámos por decisionismo vergiliano encontrá-lo-emos naquela sua decisão de manter no estrito círculo da matéria, e a que chama também dimensão «natural», tudo quanto acontece⁷⁹². E a pergunta que surge naturalmente é a

⁷⁹¹ «Mas que eu saiba que a madrugada me espera depois da noite, como não falar da noite, se a madrugada vem longe?» (EI₁,178).

⁷⁹² «Mas tudo quanto acontece no domínio físico ou psíquico tudo quanto é da realidade externa ou interna pertence a um mundo único que em si tem o seu começo e o seu fim.» (EI₄,193; cf. p.93).

seguinte: porquê explicar toda a realidade a partir do menos e não a partir do mais? Porquê «um mundo único» constituído sob uma matriz exclusivamente material e não esse mesmo mundo, mas de matriz espiritual? Por que só a matéria e não o espírito em que aquela se incluísse? Bem sabemos que com a revolta renascentista contra o espiritualismo que avalizava a dominação opressiva das consciências através do dogma e garantia um certo controlo oficial do pensamento renasceram também as ciências. Mas, como sempre acontece nestas situações, a reacção àquele espiritualismo cego fez com que fosse tomada, e desde o século XVII mantida, a decisão metafísica de excluir o espírito da ordem natural das coisas e encarar todos os problemas a partir de uma perspectiva física. Neste contexto, a própria filosofia passa a estar a mais, uma vez que a exploração da realidade só tem sentido enquanto medição por meio de extensões científicas dos sentidos. Mas o apego a esta concepção materialista não nos deixa ver que o que está na sua origem é apenas uma decisão colectiva, um paradigma metodológico, e não uma descoberta objectiva. Ora, o curioso é que Vergílio Ferreira se não revê, de forma nenhuma, neste dogmatismo materialista, que critica, aliás, com contundência (cf. EI₄,193-194). Estranho é, porém, que seja para Vergílio ainda da ordem material o que os materialistas consideram ser já da ordem espiritual e portanto negligenciável do ponto de vista científico: tudo o que de determinante se gera no âmbito da pura emoção. De facto, Vergílio Ferreira, confessando-se embora materialista, está completamente contra este materialismo científico (cf. IC,285; EI₄,193-194), mas, estranhamente, em reacção homóloga, porventura, da renascentista ao espiritualismo, decide manter-se nos estreitos limites de um naturalismo total, sem tirar todas as consequências que o seu espiritualismo como prática vivencial em rigor reclamaria. Porquê então esse seu confesso materialismo? Porque sim – responde-nos Vergílio

lá do fundo da sua verdade. Mas porquê o porque sim e por que não o tanto se me dá? Porquê essa necessidade de a algo se aderir e não a pura indiferença? Porquê essa necessidade de afirmar uma verdade? Porque é a verdade da vida, como tantas vezes afirma Vergílio. Ou será, antes, a vida da verdade, isto é, a necessidade vital de que algo em mim seja verdade? Se o sermo-nos na verdade de nós é, segundo o próprio Vergílio Ferreira, a «verdade absoluta», donde essa necessidade de que haja verdade, essa absoluta necessidade de que algo seja verdade na verdade de nós? Vem de mim, que sou a fonte de toda a verdade – diz-nos Vergílio. Bom, mas isso é precisamente o que está em questão – porque terei eu necessidade de ser essa fonte? Mas aí não pôde Vergílio chegar. E compreende-se que não tenha podido, já que não podia chegar nunca onde para lá chegar tivesse que sair de si – exactamente aí o seu absoluto. Aliás se, por hipótese, a uma fonte fora de si tivesse chegado, nada do que disse o teria dito, porque o que disse foi justamente por lá não ter podido chegar. E no halo contraditório desse dizer é toda uma pedagogia do sentido e da esperança que se nos insinua. Daí que seja tão forte em nós o eco do dizer vergiliano.

EPÍLOGO

E eis-nos em vias de ter que terminar o que se não pode terminar nunca. E se é isto válido para toda a obra, é-o em particular para a que o pretenda ser a partir de uma obra que, na sua vastidão e plurifacetismo, é essencialmente uma obra do homem, que sabendo-se acabar na morte, se não quer nem pode dar nunca por acabado – que é esta a nota mais impressiva e interpelante que se desprende do dizer ansioso e insubmisso de Vergílio Ferreira.

Daí que neste finalizar *técnico* do nosso percurso o mais importante nos seja evitar a impressão de tudo ter terminado. Evitá-la a quem nos leia, que a nós o que se nos cimentou e robusteceu foi o propósito de continuar na senda da exploração do eco vergiliano que tão íntima e espontaneamente, como disséramos no prólogo, nos tocou e mobilizou.

Demos, com efeito, conta no prólogo como, de súbito, se nos fez em nós a *aparência* do eco vergiliano. E tem isto tanto de extraordinário e significativo quanto é certo andarmos nós então bem longe e inadvertidos de tal eco – Vergílio Ferreira era-nos pouco menos que um ilustre desconhecido. E, como dissemos também, não foi pelo lado

estético apenas nem sobretudo que Vergílio nos *apanhou* – foi, antes, todo um manancial de reflexões filosóficas em estado germinal que nos pro-vocou e convocou. Foi o apelo filosófico que nos interpelou e foi, guiados exclusivamente por um critério filosófico (o critério da expressa busca, por via racional, do máximo de sentido) que, com Vergílio, efectuámos esta fascinante caminhada a que estamos em vias de pôr termo. E agora, nesta aflição de termos que terminar, confirma-se-nos aquele pressentimento de que valeria a pena tão ousado percurso empreender.

Valeu a pena abrimo-nos à escuta do *tom* deste homem singular que foi Vergílio Ferreira naquela sua tão natural propensão para navegar nas águas profundas do «homem», naquela sua alucinada fixação no «fundamental», não como um fundamento ontológico transcendente que nos investisse de uma humanidade a realizar, mas como a fundamental obrigação de nos vivermos em conformidade com a nossa própria *ontofania* – em fidelidade ao ser que nos *vemos* ser. E valeu a pena porque aquele seu *tom* que lhe revela a alma, feito de aflição e de uma incessante suspiração na busca de um além que não há, lateja, em graus diversos de evidência, em toda a sua obra romanesca, cujo carácter eminentemente filosofemático desde o primeiro momento nos interessou. E, sem dúvida, que o índice filosófico que, de modo tão original, tonifica toda a escrita vergiliana se nos foi ordenando num núcleo central em que se condensam as obsessões do autor de *Para Sempre*, a ponto de agora lhe podermos confirmar a organicidade. Do seu discurso suspirativo e ansioso que se cifra na errância da vivência em sobressalto⁷⁹³ emergem sinais de um estado, de uma constância atitudinal face ao apelo do mistério que se lhe dá real mas fugidio no milagre egofânico da *aparição*, esse «salto mortal» que é, paradoxalmente, o modo e o

⁷⁹³ - «Mas situando-se a arte no domínio emotivo, ela situa-se no exclusivo domínio da verdade, ou seja do valor que nos atinge. E é exactamente por isso que as 'ideias' em arte se não impõem pelo 'rigor'.» (*EI*, 142-143).

instante kairológico de mergulhar na «profundeza» da vida verdadeiramente humana. E, nesse mergulho no fundamental, mais do que delegado oficial do Existencialismo, que nunca o quis ser, é um verdadeiro fenomenólogo que Vergílio se revela. Ele empenha-se, sem desfalecimento, na busca de uma radicalidade para o seu pensar, determinado sempre pelo clima de paradoxo de que se lhe faz a *razão emocional*. E, nesse clima, ocuparam-no, de forma obsessiva, algumas questões centrais, tais como a de saber o que é, afinal, um «eu» e qual a constituição da consciência; a questão da auto-determinabilidade, isto é, a questão de saber se existe a liberdade e em que medida se pode exercê-la; as questões do tempo e do espaço; a magna questão de uma teleologia consubstanciada num conjunto de valores por que pudesse o homem pautar a sua vida; a questão do corpo e o seu absoluto constitutivo da pessoa que se é; a questão da verdade que o é só no absoluto da verdade de nós e a questão do «outro» que sempre se lhe pôs em questão e ainda o ínvio e persistente aceno de uma Transcendência (cf. *El*₂,49-50).

Mas na tematização radicalizante destas problemáticas afigura-se-nos, conforme já demos conta, não ter ido, porém, o nosso autor tão longe quanto aparentemente se lhe imporia. Essa eventual contenção vergiliana é, porém, a nós que parece, isto é, é só do lado do intérprete, do lado de quem, de fora, da obra se aproxima, que o pensar de quem tão obsessivamente tudo isto pensou se não fez da radicalidade que se lhe anunciara. Que não tenha explorado consequentemente a experiência «hominizante» de um excesso constitutivo e tenha condenado um homem que se faz do *mais* a um destino do *menos*, que o é de nada; que tenha concebido o sujeito como suporte da linguagem, mas sem que a própria constituibilidade humana da linguagem que já de si exige

esse sujeito não tenha conduzido a que tudo se não confinasse ao que absolutamente pelo sujeito de humano se constitui, mas a buscar a razão de o sujeito ser assim constituível; que o absoluto da experiência humana de que alguma ordem haja se justifique não por uma Ordem por que nos ordenemos, mas unicamente por assim nos ordenarmos na ordem de nós, ou seja, é assim porque *assim* somos, quando se poderia perguntar justamente por essa misteriosa razão de assim sermos – o facto de sermos na desordem da nossa liberdade essencialmente ordenados e ordenantes; que a divindade do homem se faça exactamente do avesso de Deus, ou seja, enquanto o desígnio divinizante se dá no homem naquela sua intérmina interrogação, naquela demanda sem fim de um horizonte mais e de mais, Deus é o não ser nunca essa resposta que se procura – Deus é assim reduzido ao impossível do homem. E, deste modo, toda a possibilidade de ser se contem não em Quem a pudesse realmente conter, mas em quem, por força da sua finitude e contingência, se realiza justamente na procura dessa possibilidade de mais ser e, deste modo, vemo--nos no paradoxo de ter o homem, que é excesso gratuito, a decidir da hipotética fonte donde tal excesso lhe pudesse vir, isto é, o homem que se encontra a si mesmo já sendo é quem decide sobre a fonte ou a origem donde lhe viesse esse ser que, como milagre e dádiva se lhe dá. E à pergunta «porquê assim?» responde Vergílio com o ar resolutivo da criança para quem sobram sempre razões para a força da sua razão: «porque sim⁷⁹⁴». Talvez valesse a pena, contudo, recordar que estas razões para o absoluto destas verdades sabe-as a criança justamente naquela idade que se lhe faz de um incessante perguntar, ou seja, se natural nela parece a

⁷⁹⁴- «Olhar o mundo como simples realização do que existe. E acaso nós sabemos as causas de uma vida? Sabemos só dos seus condicionamentos . Todo o problema do intrigante do homem está na invencível inserção do ‘porquê’ e ‘para quê’. E todavia, para as verdades essenciais as razões sabe-as a criança quando nos diz ‘porque sim’.» (CC₄,230).

verdade que no «*porque sim*» se lhe afirma, a verdade é que mais natural parece ser nela o perguntar – a verdade dá-se-nos dentro de uma razão para dar-se-nos. Dito de um outro modo, que isto seja verdade para mim porque sim não acaba com a nossa perplexidade, já que caberá sempre a interrogação crucial: mas porquê a necessidade de que algo sempre nos seja verdade?

E eis que esta necessidade essencial de nos exprimirmos na pessoa que somos sempre em referência a uma verdade que nos afirme é, de algum modo, outra maneira de designar a pura interrogatividade que, segundo Vergílio Ferreira, nos instaura na divindade de nós, que é a forma de sermos deus do avesso. E é dessa divindade seca e hirta, feita da excessividade de sermo-nos no horizonte intangível do impossível de nós, que Vergílio se nos impõe como súbito e impressivo arauto. A força e a pertinácia do seu anúncio obriga-nos à reconsideração do milagre de nós. Há na sua voz cava um timbre que parece vir do fundo dos tempos e que irrompe, inquietante, na noite desértica da nossa desorientação. Sobre os escombros dos valores que com o seu avalista se desmoronaram o valor de estarmos vivos e que, reinstalando-nos na vertigem de tudo nos ser possível outra vez, nos reinstala também na esperança «que recolhida perdura e germina entre a germinação da noite» (IC,45). No centro do nosso vazio ecoa a sua voz de profeta do homem⁷⁹⁵, pois que para que no vazio se saiba tem que haver o homem que nesse vazio se reconheça. Nos tempos da proliferação de fórmulas aquietantes da saudade do «Grande Mito» (cf.Ib.), eis que nos grita Vergílio para que despertemos para a ingente tarefa de sermos – ele e o seu profetismo ontofânico : «Apenas sou. É tremendo ser--se» (NN,147); (cf AP,65).

⁷⁹⁵- «Os grandes movimentos são iniciados por grandes homens e a sua forma clássica é a dos visionários ou profetas.» (E,42).

E, neste apego quase obsessivo ao desamparo abismante de apenas ser no excesso augurial de ser-se, parece Vergílio apontar para uma insinuada completude em que pudesse o homem «resolver a conquista dos seus limites» (IC,354). E nessa reinvenção divina de nós, a arte funcionaria como o momento unitivo por excelência do homem com o rasto do absoluto de que se alimenta.

Neste seu ascético sacerdócio da arte, de escrever sem parança – que estar vivo é ter que andar sempre – Vergílio Ferreira vota-se, digamo-lo assim, naquele seu monaquismo de Fontanelas, à missão de celebrar o homem, é certo, mas sobretudo ao dever de ser o homem que mereça ser celebrado. Pena, porém, que não tenha podido ir até ao ponto máximo, lá onde, exactamente, toda a celebração se justificaria plenamente.

É, contudo, por causa deste seu *tom* aflito que a obra de Vergílio Ferreira nos toca. É justamente por causa deste *travo*, deste *saber-nos a pouco* o muito que nela se nos sugere, que torna a obra vergiliana num mundo de fascínio, de apelo e convocação – tudo menos ficar-se indiferente. É que quem é de ficar indiferente não é leitor sequer de Vergílio Ferreira. Tivesse ele ido mais além, aonde o poderiam ter conduzido, porventura, os seus próprios pressupostos e decerto que aquele seu dizer perderia aquela sua tão característica força percuciente com que nos sacode e inquieta. Fosse esse seu dizer mais conforme às regras da lógica e não haveria nele aquele tom paradoxal e subtilmente irónico; e não produziria em quem o lê abalo tão duradouro. Fosse o seu dizer um dizer da conclusividade e do acabamento e deixaria de ter a eficácia interpelante e sapiencial que *assim* inegavelmente comporta.

Não foi, portanto, longe disso, com a intenção de julgar a Vergílio Ferreira e muito menos a obra que dele nos aproximámos – que não nos deixamos seduzir de alguém com a intenção de o sentarmos no banco dos réus. De resto, se há obra que verdadeiramente o seja é aquela que se

oferece sempre a múltiplas formas de outros a sentirem – como aquela, tal como nós a sentimos. Foi desse regresso ao sentimento do intérprete face à força convocativa e interpelante da obra vergiliana que, de alguma maneira, nesta última parte quisemos explicitar alguns sinais. Apenas alguns sinais, não, repetimo-lo, de um julgamento qualquer, que julgar é o que mais fácil nos é quando nada de mais importante nos ocupa – e nós estivemos demasiado ocupados na aventura exaltante da companhia espiritual do autor de *Aparição*. E quando também, como foi o caso, um autor nos *aparece* pouco importará aquilo que sobre ele nos pareça. E mesmo esse pouco que nos tenha parecido só nos pareceu em diálogo respeitoso com o que na obra de Vergílio Ferreira foi motivo de isso nos parecer – e, não esqueçamos que é essa motividade que atesta a riqueza de uma qualquer obra.

Em suma, que através da filosofia de que está impregnada a obra de Vergílio Ferreira se tenha procurado produzir uma *outra* obra é isso inegavelmente mérito da obra de Vergílio. Que isso se não tenha conseguido de facto, é isso, sem dúvida, responsabilidade nossa. Em todo o caso, outra *terá* que ser sempre essa obra que se tentou: «Não é um problema de protocolar ‘modéstia’: é de facto um problema de impossibilidade. O vosso Julián Marias, a propósito do discipulato de Ortega, diz que ‘o único modo de fazer o *mesmo* que os meus antecessores é fazer *outra coisa*’» (*EI*₄,36).

Nesta *outra coisa* de nós, o mesmo eco de Vergílio, porém. Tudo depende como e onde nos apanhe esse eco. É preciso é estar a jeito de apanhá-lo. Só que, para isso, não basta jeito – é preciso muito trabalho. Para que mereçamos ser, também nós, contemplados com o privilégio da *aparição*.

BIBLIOGRAFIA

1 - Observações prévias

- 1.1 – A organização da Bibliografia obedece predominantemente a um critério hermenêutico. Não, pois, a um desígnio de pura erudição, ou sequer de rigorosa inventariação. Daí que a alínea reservada ao que costuma considerar-se *Bibliografia geral* o seja, mais bem, a uma constelação de obras que, a um nível explícito, umas e a um nível implícito, outras, criaram em nós a atmosfera propiciadora de *esta* suscitação temática. Não estranhará, por isso, que apareçam elencadas em alínea à parte obras não expressamente citadas mas cuja inspiração esteve implícita mas activamente presente no trabalho hermenêutico.
- 1.2 – No que respeita às obras de Vergílio Ferreira, distribuímo-las pela Narrativa, pelo Ensaio, pelo Diário e pela Entrevista. Incluímos também, sem, porém, qualquer pretensão de exaustividade, elementos avulsos da sua intensa actividade cultural sob o título de “Dispersos vários”. *Pensar e Escrever* incluímo-las em Diário.
- 1.3 - No que se refere aos estudos sobre o autor de *Aparição* uma ressalva óbvia se nos impõe. Tantos e tão variados têm sido os estudos motivados por tão fecunda obra que seria excessiva presunção nossa a de todos querer incluir. Alguns, inevitavelmente, e não certamente os menos valiosos, nos terão escapado. Que os seus autores nos perdoem essa inadvertida omissão.

2 – Obras de Vergílio Ferreira

2.1 – Narrativa

A Estrela, Quetzal, Viseu, 1997².
A Face Sangrenta, Tip. Ideal, Lisboa, 1953.
Alegria Breve, Bertrand Editora, Lisboa, 1991⁶.
Aparição, Bertrand Editora, Lisboa, 1997³⁵.
Apelo da Noite, Bertrand Editora, Lisboa, 1990³.

- Apenas Homens e outros contos*, Inova, Porto, 1972.
Até ao Fim, Bertrand Editora, Lisboa, 1996⁶.
Cântico Final, Bertrand Editora, Lisboa, 1983⁷.
Cartas a Sandra, Bertrand Editora, Lisboa, 1996⁴.
Contos, Bertrand Editora, Lisboa, 1995⁶.
Em Nome da Terra, Bertrand Editora, Lisboa, 1997⁷.
Estrela Polar, Bertrand Editora, Lisboa, 1992⁴.
Mãe Genoveva, Fomento Publicações, Lisboa, 1957.
Manhã Submersa, Bertrand Editora, Lisboa, 1997¹⁹.
Mudança, Livraria Bertrand, Lisboa, 1978⁴.
Na Tua Face, Bertrand Editora, Lisboa, 1993².
Nítido Nulo, Livraria Bertrand, Lisboa, 1983³.
O Caminho Fica Longe, Inquérito, Lisboa, 1943.
Onde Tudo Foi Morrendo, Coimbra Editora, Coimbra, 1945.
Para Sempre, Bertrand Editora, Lisboa, 1996¹⁰.
Rápida, a Sombra, Bertrand Editora, Lisboa, 1993³.
Signo Sinal, Bertrand Editora, Lisboa, 1990².
Uma Esplanada Sobre o Mar, Difel, Lisboa, 1986.
Vagão «J», Livraria Bertrand, Lisboa, 1982³.

2.2 - Ensaio

- Arte e Tempo*, Ed. Rolin, Lisboa, s/d.
Carta ao Futuro, Bertrand Editora, Lisboa, 1985⁴.
Da Fenomenologia a Sartre, Presença, Lisboa, 1970³.
Do Mundo Original, Livraria Bertrand, Lisboa, 1979².
Espaço do Invisível I, Bertrand Editora, Lisboa, 1990³.
Espaço do Invisível II, Bertrand Editora, Lisboa, 1991².
Espaço do Invisível III, Bertrand Editora, Lisboa, 1992².
Espaço do Invisível IV, Bertrand Editora, Lisboa, 1995².
Espaço do Invisível V, Bertrand Editora, Lisboa, 1998 (póstuma).
Invocação ao Meu Corpo, Bertrand Editora, Lisboa, 1994³.
Interrogação ao Destino, Malraux, Bertrand Editora, Lisboa, 1998.
Sobre o Humorismo de Eça de Queirós, Coimbra Editora, Coimbra, 1945.

2.3 - Diário

- Conta-Corrente I*, Livraria Bertand, Lisboa, 1982³.

- Conta-Corrente 2*, Bertrand Editora, Lisboa, 1990³.
Conta-Corrente 3, Bertrand Editora, Lisboa, 1990².
Conta-Corrente 4, Bertrand Editora, Lisboa, 1993².
Conta-Corrente 5, Bertrand Editora, Lisboa, 1987.
Conta-Corrente (nova série)I, Bertrand Editora, Lisboa, 1993.
Conta-Corrente (nova série)II, Bertrand Editora, Lisboa, 1993.
Conta-Corrente (nova série)III, Bertrand Editora, Lisboa, 1994.
Conta-Corrente (nova série)IV, Bertrand Editora, Lisboa, 1994.
Escrever, (edição de Helder Godinho), Bertrand Editora, Lisboa, 2001.
Pensar, Bertrand Editora, Lisboa, 1997⁵.

2.4 – Entrevista

- Um Escritor Apresenta-se*, apresentação, prefácio e notas de Maria Glória Padrão, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1981.

3 – Dispersos vários

- Camões e a Identidade Nacional*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1983.

Correspondência (Jorge de Sena – Vergílio Ferreira), organização e notas de Mécia de Sena, introdução de Vergílio Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Biblioteca de autores portugueses), Lisboa, 1987.

«Existencialismo», in *As Grandes Correntes da Literatura Contemporânea*, 1º vol., Associação dos Estudantes do Instituto Superior Técnico, 197 (?).

Espólio de Vergílio Ferreira – conjunto constituído por manuscritos do autor (poesia, prosa, teatro, traduções e edições) e correspondência, mas inclui também um conjunto de documentos biográficos, recortes de imprensa (de artigos de e sobre o autor), alguns impressos, fotografias e manuscritos de terceiros. BN E31. Doação em duas fases: manuscritos do autor e correspondência.

FARIA, Almeida – *Rumor branco*, pref. de Vergílio Ferreira, Difel, Lisboa, 1985³.

VIII Feira do Livro, Câmara Municipal de Évora, Associação de Estudantes da Universidade de Évora, 1989, com texto de abertura de Vergílio Ferreira.

FOUCAULT, Michel – *As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas*, trad. António Ramos Rosa, pref. Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira, Portugal, Lisboa, 1968.

«Intervalo» in *As Quatro Estações*, Inovu, Porto, 1977.

MIRANDA, Vasco – *Dizer, amar*, pref. de Vergílio Ferreira, Portugal, Lisboa, 1971.

Pena de Morte, um arcaísmo : centenário da abolição da pena de morte em Portugal – Gráf. Coimbra, Coimbra, 1967 (texto incluído em *Espaço do Invisível III*, pp. 85-95).

Sintra : património da humanidade, *Câmara Municipal de Sintra*, coord. José Cardim Ribeiro, colab. Vergílio Ferreira, Sintra, 1996.

Teria Camões lido Platão ? : notas sobre alguns elementos platónicos da lira camoneana, Coimbra Editora, Coimbra, 1942.

4. Algumas traduções de obras de Vergílio Ferreira

4.1 – Para língua castelhana

Alegria Breve, trad. de Basilio Losada, Seix Barral, Barcelona, 1973.

Aparición, trad. introd.e notas de José Luis Gavilanes Laso, Cátedra, Madrid, 1984.

Nítido Nulo, trad. de Basilio Losada, Seix Barral, Barcelona, 1972.

«Vergílio Ferreira, un escritor se presenta» in Dos estudios sobre la cultura portuguesa contemporanea, trad. de José Ares Montes, Madrid, Fundación Juan March, 1978.

4.2 – Para língua francesa

Matin perdu, trad. de Parcídio Gonçalves, La Différence, Paris, 1990².

Rêve d'ombre, trad. de Anne Viennot, Le Passeur-Cecofop, Nantes, 1995.

Ton visage, trad. de Marie-Hélène Piwnik, Gallimard, Paris, 1996.

Apparition, trad. de Geneviève Leibrich, Métailié, Paris, 1990.

Pour toujours, trad. de Anne Viennot e Marie José Leriche, La Différence, Paris, 1988.

5. Estudos sobre Vergílio Ferreira

5.1 – Colectâneas

25 Anos de vida literária de Vergílio Ferreira : 1943-1968 – Portugália/Editorial Inova, Lisboa, Porto, 1968.

Bienal de Literatura e Jornalismo Vergílio Ferreira, Escola Secundária André de Gouveia, Évora, 1993.

Doutoramento *honoris causa* de Gladstone Chaves de Melo e Vergílio Ferreira pela Universidade de Coimbra (discursos), Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1996.

Estudos sobre Vergílio Ferreira, organização e prefácio de Helder Godinho, Imprensa Nacional –Casa da Moeda, Lisboa, 1982.

Homenagem a Vergílio Ferreira, Universidade de Évora, 1996.

Vergílio Ferreira, uma semana de colóquios e de cinema, Ed. Inova, Porto, 1977.

Vergílio Ferreira: cinquenta anos de vida literária : actas do Colóquio Interdisciplinar, org. Faculdade de Letras do Porto, org. e coord. Fernanda Irene Fonseca, Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1995.

5.2 – Livros, Artigos, Resenhas

ABREU, M^a Fernanda de, «Narração, ensaio e poesia no romance de Vergílio Ferreira», *Informaciones*, Madrid, 8-12-1977.

ALCOFORADO, Diogo, *Fotografia, palavra e transcendência : em torno de algumas afirmações de Vergílio Ferreira*, Universidade do Porto, 1994 – separata da Revista da Faculdade de Letras, série de Filosofia, 2^a série, nº 11, 1994.

ANDRADE, João Pedro de, «Ambições e limites do “Neo-Realismo” português», in *Tetracórnio*, Lisboa, 1955.

ARAÚJO, Luis de, *Vergílio Ferreira : problemática antropológica e atitude ética*, Faculdade de Letras, Porto, 1992 – separata da Revista da Faculdade de Letras, Série Filosofia, nº 9, 2^a série, 1992.

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de, «Situação actual do romance português» in *I Congresso Brasileiro de Língua e Literatura*, Gernasa, Rio de Janeiro, 1970.

– «A ficção em Vergílio Ferreira», *Ocidente* nº80, Lisboa, 1971.

– «Vergílio Ferreira e o romance da verticalidade humana», in *II Congresso Brasileiro de Língua e Literatura*, Gernasa, Rio de Janeiro, 1971.

- «Existencialismo e ficção no romance português contemporâneo», in *Uma Visão Brasileira da Literatura Portuguesa*, Ed. Almedina, Coimbra, 1973.
- AZINHEIRA, Maria Teresa / COELHO, Maria da Conceição, *Uma leitura de Aparição de Vergílio Ferreira*, Bertrand Editora, Nomen, Lisboa, 1997.
- BARAHONA, M^a Alzira (M^a Alzira Seixo), «Vergílio Ferreira, um tempo de pesquisa», in *Para um Estudo da Expressão do Tempo no Romance Português*, Centro de Estudos Filológicos, Lisboa, 1968 (incluído em Estudos sobre Vergílio Ferreira, pp. 97-103).
- BARBOSA, Celeste, *Contos de Vergílio Ferreira : uma esplanada sobre o mar, a palavra mágica : 9ºano*, Porto Editora, Porto, 1999.
- BARREIROS, António José, «Vergílio Ferreira», in *História da Literatura Portuguesa*, vol.2º, Ed. Pax, Braga, s/d., 7ªed.
- BERRINI, Beatriz, «Aparição de Vergílio Ferreira, Breve estudo», Littera nº4, Grifo Ed., Rio de Janeiro, Janeiro-Abril de 72 (incluído em *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, pp. 65-79).
- BESSE, Maria Graciete, *Manhã Submersa [de] Vergílio Ferreira*, Europa América, Mem Martins, 1992.
- BORREGANA, António Afonso, *Aparição de Vergílio Ferreira*, Texto, Lisboa, 1998.
- CAMILO, João, *Augusto Abelaira e Vergílio Ferreira : plenitudes breves e absolutos adiados*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983 – separata do Arq. Centro Cult. Port., 19 [Paris].
- CARMO, Carina Infante do, *A aprendizagem adolescente no romance de internato : estudo de Uma Luz ao Longe, de Aquilino Ribeiro, Uma Gota de Sangue de José Régio, e Manhã Submersa, de Vergílio Ferreira* (texto policopiado)

- tese de mestrado Literatura Portuguesa, Univ. Lisboa, 1996.
- *Adolescer em clausura : olhares de Aquilino Régio e Vergílio Ferreira sobre o romance de internat*, Universidade de Faro / Centro de Estudos Aquilino Ribeiro, Faro/Viseu, 1998.
- CASTILHO PUCHE, José Luis, «Uma narrativa do eu metafísico», ABC, Madrid, 1-2-1985.
- COELHO, Maria da Conceição/ AZINHEIRA, Maria Teresa, *Aparição[de] Vergílio Ferreira*, Europa América, Mem Martins, 1997.
- COELHO, Nelly Novaes, «Vergílio Ferreira, ficcionista da condição humana», in *Escritores Portugueses*, São Paulo, Ed. Quiron, 1973 (incluído em *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, pp.249-287)
- COSTA, Odilo, *Notícias de amor*, Artenova, Rio de Janeiro, 1977. Contém uma dedicatória a Vergílio Ferreira.
- CUNHA, Carlos M.F. da, *Os mundos (im)possíveis de Vergílio Ferreira*, Difel, Algés, 2000.
- DAL FARRA, Maria Lúcia, *O narrador ensimesmado : o foco narrativo em Vergílio Ferreira*, Ática, São Paulo, 1978
- DÉCIO, João, *Para o estudo da problemática da comunicação no obra de Vergílio Ferreira* – Ex. fotocopiado com dedicatória do autor a João Palma Ferreira. BNL. 28897V.
 - *Do romance ou dos mundos excluídos do ser a propósito de Rápida, a Sombra e Signo Sinal de Vergílio Ferreira*, UNESP. Secção de Documentação e Biblioteca, 1982.
 - *Vergílio Ferreira : a ficção e o ensaio*, Século XXI, São Paulo, 1977.

FERREIRA, João Palma, *Breve perspectiva de la obra literaria de Vergílio Ferreira*, Universidade de Salamanca, Salamanca, 1972.

- Vergílio Ferreira, *Análise Crítica e Selecção de Textos*, Arcádia, Lisboa, 1972.
- *Vergílio Ferreira*, Arcádia, Lisboa, 1972.

FONSECA, Fernanda Irene, *Vergílio Ferreira : a celebração da palavra*, Almedina, Coimbra, 1992.

- *Vergílio Ferreira : a palavra sempre e para sempre* – separata da Revista da Faculdade de Letras do Porto : Línguas e Literatura, 2ª Série, 3 (1987).
- *Da Subjectividade do Corpo à subjectividade da linguagem : uma leitura de Invocação ao Meu Corpo de Vergílio Ferreira* – separata da Revista da Faculdade de Letras – Filosofia. – Porto – 2ª Série, nº 7 (1990).
- *Deixis, Tempo e Narração*, Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1992.

GODINHO, Helder, *O universo imaginário de Vergílio Ferreira*, Inst. Nac. De Invest. Científica, Lisboa, 1985.

- «O possível em *Vagão 'J'*», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VII, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.
- «O limite em *Apelo da Noite*», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974 (incluído em *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, pp. 29-38).
- *O Mito e o Estilo*, Ed. Presença, Lisboa, 1982.
- «Os parentescos simbólicos em Vergílio Ferreira», in *Afecto às Letras* (Homenagem da literatura portuguesa

- contemporânea a Jacinto do Prado Coelho), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1984.
- Prefácio e organização de *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, Vários, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1982.
- GORDO, António da Silva, *A escrita e o espaço no romance de Vergílio Ferreira*, Porto Editora, Porto, 1995.
- GOULART, Rosa Maria B, *Romance lírico : o percurso de Vergílio Ferreira*, Bertrand Editora, Lisboa, 1990.
- *Signo Sinal de Vergílio Ferreira : a experiência do real*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1981.
- JACINTO, Conceição; LANÇA, Gabriela, *Aparição [de] Vergílio Ferreira*, Porto Editora, Porto, 2000.
- JÚLIO, Maria Joaquina Nobre, *O discurso de Vergílio Ferreira como questionação de Deus : ensaio interdisciplinar*, Colibri, 1996.
- *Aparição de Vergílio Ferreira : subsídios para uma leitura*, Replicação, Lisboa, 1997³.
- LAPOUGUE, Gilles, « Três romances portugueses ou a voz do silêncio », *Le Monde* 7547, Paris, 19-4-1969.
- LASO GAVILANES, José Luis, *Vergílio Ferreira : El espacio simbolico en la obra de Vergílio Ferreira*, trad. António José Massano, Dom Quixote, Lisboa, 1989.
- *Introducción a la obra de Vergílio Ferreira* (Tese de licenciatura inédita), Faculdade de Filosofia e Letras, Salamanca, 1976.
 - «Trajectória e problemática do ‘eu’ na obra de Vergílio Ferreira», in *Homenaje a Camoens*, Publicações da Universidade de Granada, Granada, 1980.

- «Vergílio Ferreira, viver para si ou um estranho no mundo», *El Adelante*, Salamanca, 12-7-1981.

LISTOPAD, Jorge, « Entrevista a Vergílio Ferreira», *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº84, Lisboa, 1984.

LOPES, Óscar, *Modo de ler*, Ed. Inova, Porto, 1972².

- «Correntes da literatura portuguesa», *Insula*, ano XXVI, nºs 296 e 297, Madrid, 1971.
- *Os Sinais e os sentidos*, 1986.

LOURENÇO, Eduardo, Prólogo à 3ª ed. de *Mudança*, pp. IX-XXII.

- «Literatura e revolução», *Colóquio/Letras* nº 78, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, Março de 1984.
- *O Canto do Signo : Existência e Literatura (157-1993)*, ed. Presença, 1993 (pp.83-135).

LUCCHESI, Ivo, *Crise e escritura : uma leitura de Clarice Lispector e Vergílio Ferreira*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1987.

MACHADO, Álvaro Manuel, *A novelística portuguesa contemporânea*, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1977.

MARTINS, Francisco, *Ao encontro de Aparição : em torno de Vergílio Ferreira*, 12º ano, Asa, Porto, 1999.

MARTINS, Noémia Lopes Mendes – *Uma estética do silêncio : leitura de invocação ao meu corpo de Vergílio Ferreira* (texto policopiado) – Tese de Mestrado em Estética e Filosofia da Arte, Univ. de Lisboa, 1999.

MENDONÇA, Aniceta de, «*O Caminho Fica Longe* de Vergílio Ferreira e o romance dos anos 40», *Colóquio/Letras* nº 57, Fundação Gulbenkian, Lisboa, Setembro de 1976.

MENDONÇA, Fernando, *O Romance Português Contemporâneo* (1930-1964), Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, Assis, 1966.

MENEZES, Rafael de, «Um filósofo lusitano : Vergílio Ferreira», *Convivium*, Revista Brasileira de Filosofia, ano XV, São Paulo, 1976.

MOISÉS, Massaud, *O conto português*, Ed. Cultrix, São Paulo, 1975.

- «Vergílio Ferreira» in *A Literatura Portuguesa*, Ed. Cultrix, São Paulo, 1975¹³.
- «O absurdo da morte», *O Estado de São Paulo*, 4 (193), 4 (194), Agosto de 1960.
- «O 'Eu' e o 'Outro' em *Estrela Polar*», *Língua e Literatura* nº2, São Paulo, 1973 (incluído em *Estudos sobre Vergílio Ferreira*, pp. 81-95).

MOURÃO-FERREIRA, David, «Caracterização da 'Presença' ou as definições involuntárias», *Tetracórnio*, Lisboa, 1955 (incluído em *Presença da 'Presença'*, Ed. Brasília, Porto, 1977).

- «Rápido balanço sobre um quarto de século de ficção portuguesa (1944-1969)», in *Tópicos de Crítica e História Literária*, União Gráfica, Lisboa, 1969. Recolhido em castelhano em *La Estafeta Literaria*, nº extra, 1970.

MOURÃO, Luís, *Conta-Corrente 6 : ensaio sobre o diário de Vergílio Ferreira*, Câmara Municipal de Sintra, Sintra, 1990.

PAIVA, José Rodrigues de, *O espaço-limite no romance de Vergílio Ferreira*, Edições Encontro, Gabinete Português de Leitura, Recife, 1984.

- PALLA e CARMO, José, «A ‘escrita metafísica’ e a consciência actuante : *Apelo da Noite*», in *Do Livro à Leitura*, Ed. Europa-América, Lisboa, 1971.
- PATRÃO, Maria da Glória, «A legitimidade de uma comemoração imprópria», *Cadernos de Literatura* nº4, Coimbra, 1979 (incluído em Estudos sobre Vergílio Ferreira, pp. 15-24).
- Apresentação, prefácio e notas de *Vergílio Ferreira, Um Escritor Apresenta-se*. Ver colectâneas.
 - «Fernando Pessoa e Vergílio Ferreira : I O neo-realismo contra *Presença* e Casais Monteiro», in *Persona*, nº5, Porto, 1981.
 - «Fernando Pessoa e Vergílio Ferreira : II O neutro e a contemporaneidade» in *Persona*, nº6, Porto, 1981.
- PAVÃO JUNIOR, José de Almeida, *Entre o neo-realismo e a problemática metafísica em Vergílio Ferreira*, Univ. dos Açores, Ponta Delgada, 1987.
- PIMENTEL, F.J. Vieira, *Para um saldo da ‘Conta-Corrente’ de Vergílio Ferreira*, Univ. dos Açores, Ponta Delgada, 1982.
- PINA, Julieta Moreno, *Para uma leitura de Aparição de Vergílio Ferreira: romance-ensaio ou romance-problema*, Ed. Presença, Lisboa, 1995.
- QUADROS, António «Humanismo existencialista de Sartre a Vergílio Ferreira», in *Crítica e Verdade*, Livraria Clássica Edit., Porto, 1964.
- RAMOS, Elisa da Conceição, *Vergílio Ferreira e André Malraux : o humanismo na criação literária* (texto policopiado) – tese de Mestrado em Literatura Comparada Portuguesa e Francesa, sécs. XIX e XX, Univ. Nova de Lisboa, 1994.
- RODRIGUES, Isabel Cristina, *A poética do romance em Vergílio Ferreira*, Colibri, Lisboa, 1999.

- RODRIGUES, Urbano Tavares, *Realismo, arte de vanguardia y nueva cultura*, trad. esp. de Eduardo Zuniga, Cuadernos Ciencia Nueva, Madrid, s/d.
- ROMERO, Carmen Martinez, «Balanço de um trabalho literário. (Entrevista a Vergílio Ferreira), *Camp de l'Arpa* nº1, ano IV, Barcelona, 1981.
- SACRAMENTO, Mário, *Há uma Estética Neo-Realista?*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1968.
- SEIXO, Maria Alzira, «Metáforas da apreensão e da recusa (a adolescência na ficção : *Jean Christophe, Casa na Duna e Manhã Submersa*», in *Colóquio/Letras* nº72, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, Março, 1983.
- «Dez anos de Literatura Portuguesa (1974-1984). Ficção» *Colóquio/Letras* nº78, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, Maio, 1984.
- SENA, Jorge de; FERREIRA, Vergílio, *Correspondência*, organização e notas de Mécia de Sena, introdução de Vergílio Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Biblioteca de autores portugueses), Lisboa, 1987. Ver Dispersos vários.
- SERPA, Ana Isabel, *Vergílio Ferreira : a arte de comunicar* – Tese de Mestrado em Literatura Portuguesa, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1997.
- SOUSA, José Antunes de, «Vergílio Ferreira», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol.V O Século XX, Tomo I, Ed. Caminho, Lisboa, 2000, pp. 434-457.
- TRIGUEIROS, Luis Forjaz, *Novas Perspectivas*, União Gráfica, Lisboa, 1969.
- TORRES, Alexandre Pinheiro, *O neo-realismo literário português*, Moraes Edit., Lisboa, 1977.

- *O Movimento Neo-realista em Portugal, na sua primeira fase*, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1977.

6. Bibliografia citada⁷⁹⁶

AAVV, *Mind Science – an East-West Dialogue*, Wisdom Publications, 1991.

AAVV, *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Ed. Colibri, 2001.

AAVV, *Texto, Leitura e Escrita – Antologia*, Porto Editora, Porto, 2000.

AGOSTINHO, Santo, *Patrologia Latina*, ed. J. MIGNE.

AGUIAR E SILVA, Victor Manuel, *Teoria da Literatura*, Livraria Almedina, Coimbra, 1973.

ANTUNES, Manuel, *Grandes Contemporâneos*, Editorial Verbo, Lisboa, 1973.

APEL, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

ARISTÓTELES, *Aristotle in twenty three vols*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982.

BARATA-MOURA, José, «A Filosofia de Joaquim Cerqueira Gonçalves – Uma abordagem apenas parcelar», in *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Edições Colibri, Lisboa, 2001.

BERGSON, Henri, *Matière et Mémoire*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1896.

⁷⁹⁶ E que não tenha sido referida na alínea anterior

BLONDEL, Maurice, *L'Action (1983)*, Quadrige, Paris, 1950.

BOTELHO, Afonso, *Saudosismo como Movimento*, Braga, 1960.

BRUNI, F., *L'origine del linguagio*, Studium, Roma, 1958.

CAMUS, Albert, *Le mythe de sisyphé*, Gallimard, Paris, 1942⁷.

CANTISTA, Maria José, «Temática existencial na obra de Vergílio Ferreira», in *Vergílio Ferreira – Cinquenta anos de vida literária*. Actas do colóquio interdisciplinar org. Faculdade letras do Porto, Fundação Eng^o António de Almeida, Porto, 1995.

- *Racionalismo em crise*, Livraria Civilização Editora, Porto, 1984.

CORBIN, Henry, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, 1977.

CORETH, Emerich, *Was ist der Mensch?*, Tyrolia –Verlag, Innsbruck, 1973.

COSTA, Dalila L. Pereira da, «Saudade, unidade perdida, unidade reencontrada», in *Introdução à Saudade*, Lello e Irmãos – Editores, Porto, 1976, pp. 77-155.

COUTINHO, Jorge, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenêutico e crítico*, Faculdade de Letras /Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995.

DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990 (trad. port. Instituto Piaget, Lisboa, 1997).

DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l'ambigüité – L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1970.

DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, P.U.F., Paris, 1967.

- ECO, Umberto, *Il limiti dell'Interpretazione*, Grupo Editoriale Fabri, Bompiani, Sonzogno, 1990.
- ETCHEVERRIA, Manuel Trevijano, *Fe y ciencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996.
- FERREIRA, João, *Existência e Fundamentação geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Editorial Franciscana, Braga, 1965.
- FOUILLÉ, Alfred, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Alcam, Paris, 1927.
- FRANK, Kermode, *The Sense of an Ending*, trad. Melo Furtado, Século XXI, Lisboa, 1997.
- FROMM, Erich, *To Have and to Be*, 1976 – trad. port. Isabel Fraga, Editorial Presença, Lisboa, 1999.
- FRYE, Northrop, *Words with Power : being a second study of the Bible and Literature*, Harcourt Brace Janovich publishers, San Diego, New York, London, 1990.
- GARAUDY, M., *La théorie materialiste de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1953.
- GEVAERT, Joseph, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elle Di Ci, Torino – Leumann, 1974.
- GODINHO, Helder, «Que é a morte para Vergílio Ferreira», in *Vergílio Ferreira – Cinquenta anos de vida literária*. Actas do colóquio interdisciplinar org. Faculdade Letras do Porto, Fundação Engº António de Almeida, Porto, 1995.
- GOMES, Pinharanda, «Saudade ou do mesmo ou do outro», in *Introdução à Saudade*, Lello e Irmão – Editores, Porto, 1976, pp.157 –215.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Fazer Filosofia – Como e onde?* Faculdade de Filosofia/Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995.

- «Textos e Metatexto», in *Texto, Leitura e Escrita – Antologia*, Porto Editora, Porto, 2000.

GUILLÉ, Étienne, *Le langage vibratoire de la vie*, Ed. du Rocher, Paris, 1990.

GUILLÉ, Étienne e HARDY, Christine, *L'alchimie de la vie*, Ed. Du Rocher, Paris, 1983.

GUSDORF, Georges, *La Parole*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

HEIDEGGER, Martin, *Vom wessen des Grundes*, Frankfurt am Main, 1949.

HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1974.

JANKÉLÉVICHT, Vladimir, *La mort*, Flammarion, Paris, 1977.

JÚLIO, Maria Joaquina Nobre, «Meu Deus : Linguagem performativa ou simples *flatus vocis*?», in *Vergílio Ferreira – cinquenta anos de vida literária*, Fundação António de Almeida, Porto, 1995.

LIPOVESTKY, Gilles, *L'ère du vide*, Editions Gallimard, Paris, 1983, trad. port. Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria, Relógio d'Água (Antropos), Lisboa, 1989.

LLANSOL, Gabriela, «O Sonho de que Temos a Linguagem», *Colóquio --Letras*, n.ºs 143-144.

LOPES, Oscar, «A Vergílio Ferreira», in *Actas*, pp. 25-33.

LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como Destino – Mitologia da Saudade*, Gradiva, Lisboa, 1999².

- «Vergílio Ferreira, do alarme à jubilação», *Colóquio-Letras*, n.º90, 1986.

- MAGALHÃES, António Pereira Dias, «Metafísica e Saudade», in *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, 1955, pp. 282-289.
- MARIAS, Julian, *Antropologia Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- MERINO, José António, *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*, Editorial Cisneros, Madrid, 1980.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Phenomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
- *L'Oeil et L'Esprit*, Gallimard, Paris, 1961
 - *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- MINOGUE, Kenneth, *Politics : A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1995 (há trad. port. de Maria Manuel Cobeira, Gradiva, Lisboa, 1996).
- MIRANDA, José Porfirio, *Racionalidad y Democracia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1996.
- MORUJÃO, Alexandre F., « O problema da História em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Centro de Estudos Fenomenológicos, Coimbra, 1965.
- MURDOCH, Iris, « Philosophy and Literature», in *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1989, pp. 229-250.
- NEVES, João Cesar das, Org. *POBREZA- Perspectivas de análise pluridisciplinar*, Faculdade de Ciências Humanas/ Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1985.
- PALMER, Richard E., *Hermeneutics – Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*,

- Northwestern University Press, 1969 (há trad. port. de Maria Luisa Ribeiro Ferreira, Ed.70, Lisboa, 1996).
- PLATÃO, *P.Oeuvres*, V. Cousin, 12 vols. Paris, 1822-1840.
- PROUDHON, P.J. *Du Principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris, 1875.
- PUTNAM, H., *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- QUADROS, António, *Portugal – Razão e Mistério*, Guimarães Editores, Lisboa, 1986.
- RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, *Communication et Expression chez Merleau-Ponty*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Interpretation Theory : Discourse and the surplus of Meaning*, Christian University Press, Texas, 1976.
- SÁBATO, E, *El escritor y sus fantasmas*, Aguilar, Buenos Aires, 1971.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Le Petit Prince*, Éditions Gallimard, Paris, 1946.
- SANTOS, Delfim, *Obras Completas, I - Da Filosofia*, Fundação Calouste Gulbenkian, s/d, 2ª ed.
- SARDINHA, António, *Glossário dos Tempos*, Edições Gama, Porto, 1942.
- SÁSKYA, Emanuel, *Espiritualismo – Deus, o Universo e o Homem*, vol.1, Editorial Estampa, Lisboa, 1995.
- TILLIETTE, Xavier, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Ed. Seghers, Paris, 1970.
- VASCONCELOS, Carolina Michaelis de, *A Saudade Portuguesa*, Editores Renascença Portuguesa – Porto, Seara Nova – Lisboa, Anuário do Brasil – Rio de Janeiro, s/d. 2ª edição.

- VICO, J.B, *Scienza Nuova*, Bari, s/d.
- VIEGAS, Pedro, «A reinvenção da condição humana», in *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Colibri, Lisboa, 1993, pp.249-271.
- VITORINO, Orlando, *Filosofia, Ciência e Religião*, Arcádia, Lisboa, s/d.
- WAN de POL, W., *El final del cristianismo convencional*, Buenos Aires, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Mac Milan, New York, 1957.
- WOLFF, Hans W. *Antropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, 1973.
- ZUBIRI, Xavier, *Cinco Lecciones de Filosofia*, Madrid, 1963.

7. Alguma bibliografia contextual

- BATAILLE, Georges, *La literature et le mal*, trad. port. António Borges Coelho, Vega – Passagens, Lisboa, 1998.
- BELO, Fernando, *Linguagem e Filosofia – Algumas questões para hoje*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1987.
- BOUTHOU, Gaston, *Le Phénomène – Guerre*, Éditions Payot, Paris, s/d. (trad. port. de António Simões Neto), Editorial Estudios Cor, Lisboa, 1966.
- BROW, Harold I., *Theory and Commitment. The New Philosophy of Science*, Precedent Publishing, Chicago, Illinois, 1977.

BRUNO, Sampaio, *A questão religiosa*, Livraria Chardron, de Bello e Irmão, editores, Porto, 1907.

CAMUS, Albert, *L'étranger*, Gallimard, Paris, 1942.

- *La peste*, Gallimard, Paris, 1947.

- *La chute*, Gallimard, Paris, 1956.

CAPRA, Fritjof, *The Tao of Physics*, 1975, trad. port. M^a José Quelhas Dias e José Carlos Almeida, Ed. Presença, Lisboa, 1989.

COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of Nature*, Clarendon Press Oxford, Oxford, s/d.

CURADO, Vasco, *Sonho, Delírio e Linguagem*, Fim de século, 2000.

DAMÁSIO, António, *Descartes' Error- Emotion, Reason and the Human Brain*, trad. port. Dora Vicente e Georgina Segurado, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1998¹⁸.

- *The Feeling of What Happens*, trad. port. Publicações Europa-América, Mem Martins, 2000⁶.

ELIADE, Mircea, *Myth and Reality*, Harper-Row, Publishers, 1963 (trad. port.) Ed. 79.

- *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Editions Gallimard, Paris, 1969. (trad. port. Ed.70).

FAURE, Bernard, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Flammarion, 1998 (trad. port. de Francisco Custódio Marques, Editorial Notícias, Lisboa, 1999.

FEYERABEND, Paul, *Against Method*, NLB, Londres, 1975.

PHILOSOPHICA (*Filosofia e Literatura*) Departamento de
Filosofia/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº9, Abril
de 1997.

FINK, Eugen, *Nietzsches philosophie*, Verlag W. Kholhammer
Gambh, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (trad.port. de
Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Editorial Presença,
Lisboa, 1983).

GADAMER, Hans-Georg, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag
Frankfurt Am Main, Frankfurt, 1989. (trad.port. de
António Hall, Ed.70, Lisboa, 1998).

- «The Age of Hermeneutics», *Revista Portuguesa de
Filosofia*, Tomo LVI, 2000, Jul/Dez.

GILSON, Etienne, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constants
philosophiques du langage*, Librairie philosophique J.
Vrin, Paris, 1969.

- *D'Aristotele a Darwin et retour. Essai d'art et de
philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971.

GOMES, Pinharanda, *Fenomenologia da Cultura portuguesa*,
Agência-Geral do Ultramar, Lisboa, 1970.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Em Louvor da Vida e da Morte –
Ambiente- a Cultura Ocidental em questão*, Ed. Colibri,
Lisboa, 1998.

- *A Escola em Debate – Educar ou Profissionalizar?*,
Faculdade de Filosofia / Universidade Católica Portuguesa,
Braga, 1989.

GRENE, Marjorie, *Dreadful Freedom. A Critique of Existencialism*,
The University of Chicago Press, Chicago, s/d.

KUTSCHERA, Franz Von, *Sprachphilosophie*, Wilhelm Fink Verlag,
München, s/d.

POINCARÉ, Henri, *Science et Méthode*, Ernest Flammarion, Éditeur, Paris, 1918.

- *La valeur de la Science*, Ernest Flammarion, Éditeur, Paris, 1925.

PRIGOGINE, Ilya, *La fin des certitudes*, Editions Odile Jacob, 1996 (trad. port. de Jorge Alves, Gradiva, 1996).

REIS, Carlos, *O discurso ideológico do neo-realismo português*, Livraria Almedina, Coimbra, 1983.

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendence de l'ego. Conscience de soi et connaissance de soi*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965.

- *Critique de la raison dialectique*, tomo I, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1960.
- *L'Existencialisme est un Humanisme*, J. Vrin, Paris, 1946.
- *Huis Clos*, J. Vrin, Paris, 1945.
- *Qu'est-ce que la littérature?*, J. Vrin, Paris, 1965.
- *Critique de la raison dialectique*, tomo II, J. Vrin, 1985.

VATTIMO, Gianni, *La Fine della Modernità. Nichilismo ed Ermeneutica nella cultura Post-Moderna*, Garzanti Editore, 1985 (trad. port de Maria de Fátima Boavida, Editorial Presença, Lisboa, 1987).

VOGT, Carlos, *Linguagem pragmática e Ideologiai*, Editora Hucitec, São Paulo, 1989.

ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO	7
SIGLÁRIO	10
PRÓLOGO	12
PRIMEIRA PARTE – RUMO À OBRA	25
Capítulo I – A obra literária de Vergílio Ferreira	26
1. A <i>situação</i> do homem e do autor	26
1.1– Perfil político	37
2. Vergílio Ferreira e a cultura portuguesa	41
2.1 – Vergílio Ferreira e os escritores portugueses	44
3. O pensador	63
3.1 – Um pensar «dialéctico»?	72
4. A obra	79
4.1 – O sentido da obra: sua unidade orgânica	86
5. Um estilo, um «tom de voz»	116
6. Interpretação e emoção	120
6.1 - «Os limites da interpretação»	124
7. Vergílio Ferreira e a crítica	128
8. Autoria e originalidade	138
Capítulo II – Vergílio Ferreira filósofo	147
1. Literatura e Filosofia	150
2. Há filosofia em Vergílio Ferreira?	158
3. A filosofia <i>situada</i> de Vergílio Ferreira	166
4. A matriz existencial	177
5. <i>Aparição</i> : uma ontofania	180
5.1 – A «náusea» e a «angústia»	184
6. Algumas influências da Filosofia moderna e contemporânea	187
6.1 – De Hegel a Malraux	189
6.2 – A Fenomenologia de Husserl	192
6.3 – Heidegger e Jaspers	197
6.4 – Merleau-Ponty e a «fenomenologia da percepção»	199
6.4.1 – Percepção e Motricidade	201
6.4.2 – Ser-no-mundo	205
6.4.3 – Alguns aspectos do pensamento pontyano	210
6.5 – O niilismo de Nietzsche	212

7. Vergílio Ferreira e os clássicos	214
7.1 – O «perigoso» Sócrates	215
7.2 – Um certo parentesco com Platão	217
7.3 – Vergílio Ferreira e Aristóteles	221
7.4 – Santo Agostinho: «filósofo do sentir»	224
SEGUNDA PARTE – OS FILOSOFEMAS DO ESCRITOR	227
Capítulo III – A Antropodiceia vergiliana	228
1. O homem como <i>mistério</i> e como <i>problema</i>	228
2. Materialismo metafísico	234
2.1 - «Homem fundamental»	239
3. O «sagrado» e o «religioso»	241
4. O absoluto corpóreo	246
4.1 – Afectividade e erotismo	250
5. História e destino	253
6. O tempo: problema e mistério	268
7. A morte: escândalo e enigma	287
7.1 – A questão do suicídio	302
8. A <i>psicosofia</i> de Vergílio Ferreira	304
8.1 – Algumas polaridades significativas	307
Capítulo IV – Que ética ?	320
1. Ética vergiliana e a sua fundamentação	321
1.1 – Uma ética da dignidade	329
1.2 – Uma ética da responsabilidade	335
2. Uma ética da condição humana	337
2.1 – Solipsismo ou solidariedade?	339
3. O sistema moral e a lei	343
4. A questão da justiça	356
5. Vergílio Ferreira e a ética de Sartre	360
6. Vergílio Ferreira e a Política	367
6.1 – ‘Polemologia’: «esse curioso ramo do saber»	374
Capítulo V – O humanismo de Vergílio Ferreira	383
1. O antropocentrismo vergiliano	388
2. A importância humana da simbologia animal	396
3. Vergílio Ferreira e o Existencialismo	400
4. Vergílio Ferreira e o Estruturalismo	409
5. Vergílio Ferreira e o Comunismo	414
6. A problemática contemporânea	422

7. Pessimismo ou esperança ?	428
Capítulo VI – A Arte e Deus	433
1. Arte e vida.....	439
2. Arte e moral	450
3. Arte e Transcendência	454
4. A questão de Deus	464
4.1 – Algumas formulações de Deus	472
5. Vergílio Ferreira e o Cristianismo	478
5.1 – V. Ferreira e o cristianismo teilhardiano	483
6. Ateísmo de Vergílio Ferreira	487
Capítulo VII – Conhecimento e Linguagem	493
1. <i>Aparição</i> e verdade	495
1.1 – Evidência, crença e objectividade	501
2. O estatuto da ciência	505
3. Razão e fé	519
4. Solidão, palavra e silêncio	525
4.1 – Linguagem natural e linguagem científica	538
4.2 – A fala e a escrita	546
5. A linguagem e o mundo	548
TERCEIRA PARTE —	
ALGUMAS PERPLEXIDADES FILOSÓFICAS	553
Capítulo VIII – <i>Travagem onto-lógica</i>	554
1. Que homem, afinal ?	561
2. Que individualismo o de Vergílio Ferreira ?	580
3. Sujeito e linguagem	588
4. A questão da morte	596
5. A desordem e a Ordem	601
6. Deus e divindade	618
7. Tempo e temporalidade	626
8. O mito: sintoma do Transcendente	630
9. Ainda outros sinais de <i>travagem</i>	638
EPÍLOGO	644
BIBLIOGRAFIA	652
ÍNDICE	677