

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

PROBLEMÁTICA METAFÍSICA E  
ESPECULAÇÃO ESOTÉRICA NA  
POESIA PORTUGUESA DA  
MODERNIDADE  
De Antero a Régio

ZHOU Miao (Cristina)

Tese no âmbito do Doutoramento em Literatura de Língua Portuguesa, orientada pelo Professor Doutor José Carlos Seabra Pereira e pelo Professor Doutor Jerónimo Pizarro e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2018



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA



Este projecto de investigação foi financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian, através da Bolsa de Investigação para Estrangeiros (Proc. 129546).

## Prefácio

---

*This is the beginning of the vast drive forward on the part of inspired individuals, or inspired nations, constantly creating themselves afresh, constantly aspiring to purify themselves, and to reach some unheard-of height of endless self-transformation, endless self-creation, works of art constantly engaged in creating themselves, forward, forward, like a kind of vast cosmic design perpetually renewing itself.<sup>1</sup>*

Isaiah Berlin

*If literature has nothing to say about humanity in other times and other countries, literature loses its meaning.<sup>2</sup>*

René Welleck

Há mais de seis anos, quando comecei a traçar as linhas estruturais desta tese de doutoramento, estava preparada para enfrentar as várias dificuldades

---

<sup>1</sup> Isaiah Berlin (2013) *The Roots of Romanticism*, New Jersey: Princeton University Press. pp. 105-106

<sup>2</sup> revista *The New Criterion*, nº 4, vol. 2, p. 1.

e inquietações que este trabalho me iria impor. Ao mesmo tempo, estava convicta de que alguma luz ou tranquilidade iria suceder às muitas noites em branco. Sim, muitas noites em branco. De que outra maneira poderia eu merecer esta missão: descobrir os estratos esotéricos na poesia portuguesa da modernidade, articulando-os num quadro de inteligibilidade?

Na história da literatura portuguesa, a poesia da época moderna registou picos de intensa criatividade, que, constituindo também momentos altos da literatura europeia, desde cedo têm atraído enorme atenção crítica dentro e fora de Portugal. No meu caso, como tenho dito sempre, e muito sinceramente, o motivo principal de ter decidido estudar português foi a admiração que a poesia de Fernando Pessoa me provocou. Em certo momento do meu convívio com a literatura portuguesa, decidi não ficar só pela leitura dessa poesia, mas tentar conhecer mais profundamente a obra e o pensamento de Pessoa. Bem sei que o mundo de estudos sobre o Modernismo português, e o mundo de estudos pessoanos em particular, é um lugar especialmente “lotado”; aliás, tenho sido orientada e inspirada por tantos trabalhos já clássicos, elaborados por estudiosos consagrados, cuja seriedade e erudição eu sinceramente admiro. Naturalmente, qualquer trabalho novo a surgir nesta área terá que justificar a sua pertinência, tarefa esta que eu irei tentar cumprir neste espaço.

Em primeiro lugar, considero que o presente trabalho será útil para contrabalançar algumas modas altamente influentes, mas (na minha modesta opinião) prejudiciais na área de estudos literários. Neste momento, sob o considerável impacto das teorias pós-modernistas, nota-se na crítica e interpretação literária a presença predominante de uma visão anti-histórica. A literatura encontra-se frequentemente desligada da história das ideias e do contexto social. Nos casos mais extremos, graças à enorme popularidade da teoria de desconstrução de Jacques Derrida, a linguagem encontra-se cortada da realidade empírica, presa num sistema de sinais fechado em si. Contra

esta corrente, queria afirmar a minha opinião: as teorias pós-modernistas só são estimulantes até certo ponto, pois devemos tomar em conta o cepticismo radical e o nihilismo destrutivo a que elas nos podem conduzir. Penso que é preciso ligar outra vez a literatura à História - e a História aqui não é apenas a acumulação de dados, mas a metamorfose da sensibilidade e do pensamento, inscrita nas vicissitudes sociais. A história de alguns conceitos-chaves poderá iluminar-nos, ajudando a perceber melhor a literatura e o seu devir. A meu ver, o esoterismo é um desses conceitos fundamentais; a história do esoterismo ocidental oferece ângulos especialmente interessantes para observarmos e estudarmos a literatura europeia.

Em segundo lugar, julgo que este trabalho consegue corrigir alguns desequilíbrios correntes nos estudos de Modernismo português e nos estudos pessoanos, sendo os principais: a subvalorização da pluralidade do Modernismo literário; o isolamento de Pessoa; a quase-abolição da autoridade de Pessoa sobre a sua escrita; a radicalização do carácter “deceptivo” da linguagem poética pessoana. Estes desequilíbrios foram causados, precisamente, pelas modas pós-modernistas de que falámos no ponto anterior. Se contextualizarmos Pessoa e os autores seus percursores ou contemporâneos na história cultural, veremos que a “presença metafísica”, apesar de ser rejeitada violentamente por Jacques Derrida, ocupa um lugar central no pensamento e na obra destes autores. O raciocínio e a especulação dos escritores sobre os conceitos fundamentais, relacionados com Deus/o Absoluto, o ser, a consciência, a verdade, são eixos para a criação e a organização da obra deles. Considero que, concentrando-nos na presença da especulação esotérica nos nossos autores, poderemos descobrir a dinâmica interior da obra de cada um deles e os nexos entre eles.

Em terceiro e último lugar, pretendo com este trabalho combater alguma confusão nos estudos sobre as implicações esotéticas na literatura, especificamente, sobre o esoterismo em Fernando Pessoa. Através da

experiência dos meus “mergulhos” na bibliografia sobre essa temática, formei o juízo de que a qualidade é bastante desigual, havendo por vezes demasiado *obscurum per obscurius*. Tentei, portanto, seguir os melhores exemplos e expor a minha análise com a maior clareza possível. No que diz respeito ao conceito do esoterismo e à sua história na cultura ocidental, apoiei-me em estudos elucidativos e actualizados, corrigindo algumas imprecisões e vulgarizações na caracterização do termo “esotérico”, tentando descobrir os aspectos mais relacionados com a literatura, especialmente com a arte literária da Modernidade. Um destes aspectos que poderá ser definidor da poética modernista global é a noção da auto-gnose transformadora, central nas tradições herméticas e na visão inovadora, secular, para-metafísica e para-religiosa do alto Romantismo anglo-germânico. A especulação ou a atitude de cada autor em relação a (auto-)gnose é fundamental para verificarmos o que ele entende sobre o papel do criador literário: qual é o lugar do poeta-criador no mundo e o que ele pode conhecer e fazer.

Como mencionei anteriormente, na elaboração deste trabalho tentei seguir os melhores exemplos. De facto, tive imensa sorte de contar com a ajuda de dois grandes conhecedores da literatura portuguesa – os meus orientadores deste e daquele lado do Atlântico - Prof. Doutor José Carlos Seabra Pereira e Prof. Doutor Jerónimo Pizarro. A sabedoria e a simpatia dos meus mestres foram indispensáveis para eu tomar a coragem e concretizar este projecto de doutoramento.

Reconhecendo os limites da minha energia e do meu conhecimento da língua e literatura portuguesa, não pretendo, de maneira nenhuma, com este trabalho encerrar várias discussões sobre o papel do esoterismo na poesia portuguesa da modernidade. O que está apresentado aqui, é apenas uma visão pessoal, com a intenção de abrir novas discussões. Aliás, o próprio processo da elaboração deste trabalho foi bastante interessante, inspirador e

enriquecedor. Tive a oportunidade de apresentar as ideias centrais da tese em várias conferências internacionais, troquei opiniões com professores, colegas e alunos de diferentes âmbitos de estudo, reparei em muitos pontos que dantes desconhecia. Tive também bastante e precioso apoio familiar e institucional, tanto financeiro como espiritual, que me permitiu estudar, pensar e escrever este trabalho com relativa calma.

Pretendo, com este trabalho, fazer uma pequena síntese dos meus 14 anos de convívio com a língua e cultura portuguesa: 4 anos de licenciatura em Xangai, 10 anos de estudo e trabalho em Coimbra. A língua portuguesa faz hoje parte da minha vida e tenho sempre prazer em estudar e praticar esta língua maravilhosamente global. No lado mais cosmopolita da cultura portuguesa, sinto-me feliz e tranquila. Sei que o tempo é, e será, extremamente desafiador para quem queira cultivar o puro gosto pela língua e pela cultura. Mas foi com este gosto que comecei o meu estudo, e é com este gosto que vou continuar.

## Agradecimentos

---

Durante a preparação e o processo deste trabalho, tive a grande sorte de poder contar com o apoio de vários professores e colegas, familiares e amigos, universidades e outras instituições. A todos que me ajudaram e que me encorajaram nestes cinco anos de intenso trabalho, agradeço do fundo do meu coração. Em primeiro lugar queria agradecer aos meus pais, sem o apoio incondicional deles, seria impossível concretizar este trabalho.

Logo a seguir, gostaria de agradecer aos professores e pessoas amigas que me ajudaram directamente neste trabalho.

Aos meus orientadores, excelentes professores e exemplares estudiosos Doutor José Carlos Seabra Pereira e Doutor Jerónimo Pizarro: agradeço-vos pelo vosso trabalho incansável e pela vossa generosidade pedagógica.

À Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria do Rosário Ferreira, estimada amiga: sempre guardarei as conversas inspiradoras que tivemos e nunca esquecerei o apoio emocional que me deu, nos momentos mais frustrantes;

Ao querido amigo Dr. José António Dias das Dores, verdadeiro artista, pelo seu rigor intelectual e pela sua paciência angelical comigo e com os meus erros;

Aos outros amigos que me deram sugestões preciosas na escrita ou indicações bibliográficas extremamente úteis: Doutoradas Carmen Gouveia, Patrícia Silva, Inez Zhou, Patrícias Jin, Jennifer Sposito e Doutores Rip Cohen e GUO Yihao. Aos demais amigos que me inspiraram com as vossas ideias, não sendo possível enumerar todos os vossos nomes, deixo aqui os meus sinceros agradecimentos a todos.

Num lugar especial, agradeço aos meus alunos dos cursos de língua e cultura chinesas, na Faculdade de Letras, na Faculdade de Medicina <sup>1~</sup>

Universidade de Coimbra e no Instituto Confúcio, pela compreensão simpática e pela tolerância nos meus momentos mais complicados e stressantes.

As seguintes instituições e comunidades intelectuais reconheceram a minha qualidade e ofereceram-me oportunidades de bolsas e de trabalho. Para uma doutoranda de literatura, estrangeira e independente, estas oportunidades são extremamente importantes. Por este motivo, agradeço, por fim, o apoio de:

A Fundação Calouste Gulbenkian, que me atribuiu uma bolsa de investigação para estrangeiros (2013-2014);

O DAAD (*Deutscher Akademischer Austausch Dienst*), que me atribuiu uma bolsa de estudo no *Goethe-Institut* Freiburg (Agosto e Setembro de 2015);

A Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que me contratou para ser docente de língua e cultura chinesas, no Centro de Línguas (2013-2016) e no Instituto Confúcio (2016-), o Instituto de Patologia Experimental da Faculdade de Medicina, que me convidou para dar seminários sobre a cultura e filosofia chinesa (2015-2016) e por fim, a Reitoria da Universidade de Coimbra, que me confiou a missão de intensificar o intercâmbio académico com a China (2016-).

## Resumo

---

O presente trabalho incide no esoterismo, herança espiritual e intelectual milenar, profundamente implicada na criação literária de todos os tempos, tanto oriental como ocidental. Tem como objectivo específico tornar mais explícita a relevância desse sistema de pensamento espiritualista na poesia portuguesa da modernidade. Pretendemos esclarecer as possíveis origens e formas de apropriação, integração e reelaboração do pensamento esotérico na produção poética afecta ao Modernismo português, tendo Fernando Pessoa, seu expoente máximo, como figura central do nosso inquérito. Focando as relações entre a poesia e o Conhecimento esotérico – pluridimensional, transformador e potencialmente salvífico – , elaborámos uma análise textual da obra de diversos poetas inseridos no grande quadro da poesia portuguesa da modernidade – Antero de Quental, Gomes Leal, Camilo Pessanha, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Mário Saa, Raul Leal e José Régio – e prosseguimos até a uma síntese interpretativa que, segundo acreditamos, permite um mais cabal entendimento do papel desempenhado pelo esoterismo na construção poética moderna.

**PALAVRAS-CHAVE:** Metafísica, Esoterismo, Modernismo, Fernando Pessoa, José Régio.

## Abstract

---

*This paper focuses on esotericism, the millennial intellectual and spiritual heritage, deeply implicated in the literary creation of all times, both in the East and the West. Our specific objective is to make more explicit the relevance of this system of spiritualistic thinking in the Portuguese poetry of modernity. We intend to clarify the possible origins and forms of appropriation, integration and re-elaboration of esoteric thought in the poetic creation of the Portuguese Modernism, with Fernando Pessoa, its greatest exponent, as the central figure of our inquiry. Focusing on the relations between poetry and esoteric Knowledge, which is multi-dimensional, transformative and potentially salvific, we try to elaborate a textual analysis of the work of several poets integrated in the Portuguese poetry of modernity – Antero de Quental, Gomes Leal, Camilo Pessanha, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Mário Saa, Raul Leal and José Régio – we proceed to an interpretative synthesis which, we believe, leads to a more complete understanding of the role played by esotericism in the Modern poetic creation.*

**KEYWORDS:** *Metaphysics, Esotericism, Modernism, Fernando Pessoa, José Régio.*

## Índice

---

Prefácio.....	3
Agradecimentos.....	8
Resumo.....	10
Abstract.....	11
Índice.....	12
Capítulo I: Questões Preliminares.....	14
Um estudo sobre o esoterismo.....	14
Um “close look” ao núcleo e ao alicerce do esoterismo ocidental.....	29
Um estudo sobre o esoterismo na literatura.....	41
O esoterismo e a poesia portuguesa da modernidade.....	48
Capítulo II: Estrutura da Análise.....	59
Os oito poetas e o seu tempo.....	59
Os dois paradigmas na génese do Modernismo europeu.....	66
Estrutura da análise.....	73
Capítulo III: Oriente e Ocidente.....	81
Introdução.....	81
Camilo Pessanha.....	94
Fernando Pessoa.....	101
Capítulo IV: Via Cosmopolita.....	117
Europa do tempo moderno.....	117
Via cosmopolita.....	124
Mário Saa.....	139
Raul Leal.....	148
Fernando Pessoa.....	158
Conclusão.....	187
Capítulo V: Via Tradicionalista.....	189
A resistência do Sobrenatural e a viragem para a Tradição.....	189

A pluralidade e a flexibilidade do cristianismo.....	197
Teosofia Cristã.....	200
Elemento judaico.....	213
A compreensão e construção de uma tradição espiritual portuguesa..	219
Conclusão.....	234
Conclusão Geral.....	238
Bibliografia.....	241

## Capítulo I: Questões Preliminares

---

Um estudo sobre o esoterismo: uma visão panorâmica do estudo sobre o esoterismo dentro do contexto acadêmico ocidental; as polémicas e as novas perspectivas; a nossa tentativa de demarcar o campo de investigação

*Sê plural como o Universo!*<sup>3</sup>

*Que cada substância singular exprime todo o Universo à sua maneira e que na sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos, com todas as suas circunstâncias e toda a série das coisas exteriores. (...) Pode mesmo dizer-se que toda a substância traz de algum modo a marca da sabedoria infinita e da onipotência de Deus, e a imita quanto é capaz.*<sup>4</sup>

*See what power you have, what quickness! If you can do these things, can god not do them? So you must think of god in this way, as having everything – the cosmos, himself, (the) universe – like thoughts within himself. Thus, unless you make yourself equal to god, you cannot understand god; like is understood by like. Make yourself grow to immeasurable immensity, outleap*

---

<sup>3</sup> Fernando Pessoa, s/d, in *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, ed. Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, Lisboa: Ática, 1966. p.94.

<sup>4</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, 1686, in *Discurso de Metafísica*, trad. e notas de João Amado, Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 26-27.

*all body, outstrip all time, become eternity and you will understand god.  
Having conceived that nothing is everything, all art, all learning, the temper  
of every living thing. Go all the sensations of what has been made, of fire  
and water, day and wet; be in the womb, be young, old, dead, beyond death.  
And when you have understood all these at once – times, places, things,  
qualities, quantities – then you can understand god.<sup>5</sup>*

Um fragmento poético, uma teoria metafísica, uma doutrina esotérica. Estes discursos, transcendendo as fronteiras de cada um, são, curiosa e maravilhosamente, consonantes. Estamos perante um fenómeno antiquíssimo e intrigante, atravessando diversos domínios tais como religião, filosofia, ciência, literatura e outras artes: a procura do Conhecimento verdadeiro sobre Deus, o Homem e o Universo. Este Conhecimento, ou Gnose, é de uma dimensão transracional (envolvendo a intuição directa, com ou sem a assistência do intelecto racional e dialéctico), religiosa e espiritual, com base na revelação divina ou na iniciação (Van den Broek 2006:403). Desde a Antiguidade à Modernidade, tanto no Oriente como no Ocidente, foram desenvolvidas várias correntes de pensamento com o objectivo de alcançar este Conhecimento. Sensíveis a uma potencial coerência destas correntes, predominantemente clandestinas e/ou marginais, dentro do meio académico ocidental e sob a influência do fervor “countercultural” sobretudo a partir dos anos de 60, têm sido realizadas várias tentativas para sistematizar essas correntes, designando-as como “esoterismo” ou “esoterismo ocidental”<sup>6</sup>. Estas tentativas pioneiras incluem, principalmente,

---

<sup>5</sup> Corpus Hermeticum XI 20, in AA.VV. (1992) *Hermetica*, trad., notas e introdução de Brian P. Copenhaver, Cambridge: Cambridge University Press. p. 42

<sup>6</sup> Fora do contexto europeu, é pelo menos problemático estabelecer um sistema mais ou menos coerente do esoterismo. Isto porque a consciência da existência de um sistema esotérico é intimamente ligada aos debates entre o protestantismo e o catolicismo. Sobre a questão do “esoterismo oriental” (em que sentido podemos falar sobre um “esoterismo

o empreendimento intelectual dos estudiosos “religionistas” na tradição dos Eranos<sup>7</sup> e o estudo monumental de Frances Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) que contribuíram para quebrar o tabu de estudar e investigar sobre o esoterismo. Acompanhando o desenvolvimento destes estudos acerca da teoria e da história do esoterismo ocidental, têm sido realizados também os estudos sobre relações entre o esoterismo, a literatura e outras artes. Alguns destes estudos despertaram grande interesse e curiosidade na academia e no público em geral. Tal facto não eliminou, no entanto, a persistente desconfiança no meio académico em relação à temática esotérica. Julgamos, porém, pertinente este tipo de estudo e interessamo-nos especialmente pela influência do esoterismo na literatura. Por este motivo, e juntando o nosso enorme gosto pela literatura portuguesa, dedicamos a nossa dissertação à análise do papel do esoterismo na poesia portuguesa da modernidade.

Cientes da desconfiança acima referida, para obter uma noção clara das doutrinas esotéricas e da história do esoterismo, neste trabalho iremos basear a nossa investigação sobretudo nos estudos actualizados e fiáveis. Quanto às principais referências sobre a história do esoterismo ocidental e os termos esotéricos, baseamo-nos principalmente nos estudos dos autores consagrados como Wouter Hanegraaff e Van den Broek.

O esoterismo tem características que o distinguem de outros sistemas de pensamento. Sendo uma área extremamente vasta e confusa, julgamos importante conhecer as principais definições/caracterizações do esoterismo

---

oriental” e qual a relação deste com o esoterismo ocidental), iremos reflectir no Capítulo III.

<sup>7</sup> Eranos é nome de uma série de conferências realizadas desde 1933 em Ascona, Suíça, e com o patrocínio de Olga Froebe-Kapteyn. Reunia-se nesta série de conferências e convívios um grupo de intelectuais de estudos humanísticos e religiosos. Dos Eranos foram produzidos trabalhos influentes com temas de religião comparada, crítica literária e psicologia analítica. Alguns estudiosos participantes são Rudolf Otto, Heinrich Zimmer, Mircea Eliade, C.G. Jung, Gershom Scholem e Henry Corbin.

para, em conjugação com os nossos interesses específicos, demarcar mais precisamente o campo da nossa investigação.

Depois de uma leitura de diferentes estudos sobre a definição do conceito de “esoterismo”, descobrimos que não há uma demarcação unânime do conteúdo significativo. Há, porém, três principais tendências, cada uma com a sua ênfase e o seu critério, incluindo e excluindo certas correntes de pensamento. Aliás, a adoção de uma determinada definição é intimamente influenciada pela tradição académica de cada país.

Como Hanegraaff apontou, é notável a diferença entre os contextos académicos francófono, germanófono e anglófono. No círculo francófono, onde o termo “esoterismo” surgiu (desenvolvido pelos grandes estudiosos “religionistas” na linhagem da tradição dos Eranos, tais como Henry Corbin, Mircea Eliade e Antoine Faivre), a ideia do “ésoterisme” era muito marcada pelo elitismo. Trata-se de uma visão altamente eclética, centrada na procura da essência arquetípica e escondida nas grandes tradições religiosas e especialmente nas grandes religiões monoteístas: o Judaísmo, o Cristianismo, o Islão (Hanegraaff 2012:277-314). Esta perspectiva “religionista” continua a ter apoiantes no meio académico ocidental, tanto na Europa como nos EUA. Fortemente influenciada pelo Tradicionalismo francês (profundamente estudado por René Guénon<sup>8</sup>), pela Teosofia cristã e

---

<sup>8</sup> René Guénon (1886-1951), contemporâneo de Raul Leal, Pessoa e Mário Saa, é uma figura importantíssima para os estudos sobre o esoterismo ocidental. A sua indagação sobre movimentos e grupos ocultistas (especialmente maçónicos) contribuíram muito para o sucesso mundial do tradicionalismo. Com especial atenção ao sufismo e à cultura egípcia, René Guénon apresenta, com precisão, o papel fundamental e unificador da *sophia perennis* nas grandes tradições religiosas primordiais. A visão universal, sincrética e quase-matemática de Guénon teve grande influência tanto nos estudos religiosos como no meio artístico-literário, especialmente em França e nos EUA. O estudo de Guénon sobre o esoterismo de Dante (uma recepção crítica de *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* de Eugène Aroux), com a teoria da correspondência entre a criação poética e a harmonia do universo, é de grande importância para percebermos a visão iniciática que moldou o Modernismo literário. Iremos voltar a este ponto nos próximos capítulos.

pela Maçonaria de alto grau segundo a tradição martinista, a tendência “religionista” privilegia a gnose e afirma a independência e a continuidade da tradição gnóstica. Naturalmente, esta tendência tem a sua pertinência e a sua desvantagem. Iremos voltar a este ponto um pouco adiante.

Entretanto, a visão “religionista” começou a ser desafiada tanto dentro como fora do contexto francófono. Em 1992, o estudioso pioneiro Antoine Faivre lançou a sua perspectiva actualizada. O livro *L'ésotérisme* foi publicado nesse ano e começou a ser sucessivamente reeditado e traduzido. Neste livro, Antoine Faivre apresenta a sua definição de esoterismo como “uma forma de pensamento” que é caracterizada por 4 elementos intrínsecos: correspondência, natureza viva, imaginação/mediação, transmutação (Hanegraaff 2013:179). Ainda hoje, esta definição continua a ser importante.

No contexto anglófono, começaram na mesma altura a surgir definições alternativas. Começaram a emergir também novos estudos sobre as correntes que anteriormente haviam sido excluídas pela definição “religionista”. Nos EUA, por exemplo, “Esotericism” estende-se ao domínio do “Occult”, cuja ligação ao domínio sobrenatural é particularmente forte.

Nos Países Baixos, onde a língua académica é predominantemente inglês e onde começou cedo a institucionalização de estudos do esoterismo ocidental, nota-se uma grande tendência para dinamizar esta área de estudo e de inovar a visão “religionista”, focando-se especialmente no estudo da história do esoterismo ocidental. Professor da Universidade de Amsterdão, onde foi criada a cátedra da História da Filosofia Hermética e das Correntes Relacionadas, Wouter J. Hanegraaff advoga uma actualização urgente nesta área, corrigindo alguns erros anteriores. O estudioso holandês chamou a atenção para alguns aspectos a melhorar, de que citamos alguns exemplos: dar a importância merecida às tradições judaicas e islâmicas; corrigir o anacronismo: “anachronistic projection – current concerns projected back into the past”; aplicar as novas descobertas sobre a história do esoterismo ocidental; compensar o complexo e confuso tema com um estudo claro e

bem estruturado (Hanegraaff 2013:179). Julgamos especialmente úteis estas sugestões para o nosso estudo.

Na Alemanha, país onde as tradições esotéricas e místicas são riquíssimas, os estudiosos mantêm a distância perante a polémica utilização do “esoterismo” (*die Esoterik*), preferindo o mais neutro “misticismo”. Por um lado, muitos estudiosos continuam a considerar “*die Esoterik*” demasiado associada à superstição (*Aberglaube*), julgando por isso que não merece um sério estudo académico. Por outro lado, sob a enorme influência da corrente marxista da Escola de Frankfurt, “*die Esoterik*” continua a ter uma conotação negativa, visto que é ainda associada ao fascismo, ao esoterismo radical da extrema-direita (Hanegraaff 2012:312-313). Tomando esta tradição académica em conta, precisamos de ver que o conceito do misticismo não é coextensivo ou equivalente ao conceito do esoterismo, embora os dois compartilhem certos domínios.

O misticismo, apesar de ter a ênfase no segredo e na iniciação (a um conhecimento mais alto), situa-se sobretudo dentro do contexto de vivência comunitária do religioso. Consequentemente, visto pela óptica dos esotéricos, o misticismo pertence à via exotérica. Além disso, embora as doutrinas místicas busquem a experiência unificadora com Deus como algumas práticas esotéricas, essas não envolvem discursos racionais, não demoram nas indagações sobre diferentes fases para chegar a união divina. Excepto, talvez, em casos discutíveis, como no pensamento místico de Santa Teresa. Tal como Antoine Faivre apontou, o que distingue o esoterismo do misticismo é a importância que o esoterismo dá ao conhecimento sobre as realidades intermediárias (“intermediary realities”<sup>9</sup>). Num imaginário esotérico, as realidades intermediárias são especialmente prolíferas.

---

<sup>9</sup> cf. Jérôme Rousse-Lacordaire, verbete “mysticism” in AA.VV. (2006) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff et al. Leiden: Brill. p. 819. Esta diferença entre a visão esotérica e a mística foi apresentada por Antoine Faivre in 1996, no seu livro *Accès de l'ésotérisme occidental*, vol.2. Paris: Gallimard.

Vejam agora o caso de Portugal. Como a Alemanha, Portugal também é um país com tradições esotéricas extremamente ricas. No entanto, a institucionalização de estudos do esoterismo é, na verdade, relativamente pouca. Além disso, o esoterismo continua a ser associado frequentemente com a superstição. Há, portanto, trabalhos importantes por fazer, para esclarecer algumas questões teóricas (que são fundamentais também para os estudos filosóficos e religiosos), e actualizar alguns conhecimentos sobre a história do esoterismo. Sem estes trabalhos, não seria possível realizar um estudo sobre o esoterismo na literatura, pelo menos com a devida precisão académica.

Iremos, a seguir, reflectir sobre a definição dos “religionistas”, a caracterização de Antoine Faivre, e a nova orientação de Wouter Hanegraaff, demarcando um domínio do esoterismo que nos interessa especificamente.

A típica definição “religionista” é, tal como citámos antes, “inner or hidden spiritual knowledge (...) restricted to a relatively small group of people, or implicitly self-restricted by virtue of its complexity or subtlety” (Hanegraaff 2013:186). Obviamente, esta definição coloca a tradição gnóstica em lugar absolutamente central do esoterismo ocidental. Mais, segundo os “religionistas”, esta tradição gnóstica atravessou séculos e continua intacta.

Esta definição “religionista”, embora apresente uma imagem claramente idealizada da mundividência esotérica, tem alguma importância para o nosso trabalho. Na nossa opinião, esta imagem idealizada de uma ininterrupta tradição esotérica e a “fantasy” sobre a existência de algo eterno e universal da sabedoria humana, teve e tem o seu impacto em certos autores e artistas. No caso do Romantismo e do Modernismo literário, esse impacto é ainda mais notável. Embora seja problemática a definição “religionista” no estudo sobre a história do esoterismo ocidental, não podemos deixar de ponderar a influência duma visão semelhantemente “religionista” nos nossos autores.

Antoine Faivre caracteriza o esoterismo como uma forma de “imaginary (imaginaire) that relies on mythical and symbolical forms of expression”, dando a maior importância às “specific symbolical and mythical expressions

of the spiritual imagination”(Hanegraaff 2013:195). A definição dos quatro elementos intrínsecos do esoterismo ocidental (“correspondence; living nature; imagination/mediations, transmutation”) baseia-se principalmente nas características da Teosofia cristã e da *Naturphilosophie*<sup>10</sup>, aliás dois pilares sobre os quais, segundo o estudioso francês, todo o esoterismo ocidental é construído (Hanegraaff 2013:196).

A caracterização de Faivre é, sem dúvida, pertinente. Será útil para analisar alguns aspectos dos nossos autores. No entanto, como estudamos a poesia da modernidade, teremos que considerar o impacto da modernidade na mundividência esotérica. A verdade é que, tal como Hanegraaff apontou, o esoterismo também se transformou em algo “novo e diferente”, sob o impacto da secularização e da modernização (Hanegraaff 2013:199).

A sugestão de Wouter Hanegraaff é não ignorar a criatividade e a descontinuidade do esoterismo, incluindo todos os tipos do esoterismo “secularizado” ou “occult” até às manifestações contemporâneas mais recentes (Hanegraaff 2013:199).

Consideramos importante esta sugestão de Hanegraaff. O fenómeno do “oculto” é certamente notável em alguns autores que vamos analisar. No entanto, não deixamos de notar que alguns autores (e.g. Gomes Leal, Fernando Pessoa, Mário Saa, Raul Leal), embora tenham sido influenciados

---

<sup>10</sup> Teosofia cristã e a *Naturphilosophie* surgiram no peculiar contexto religioso, cultural, geográfico e linguístico da Alemanha, intimamente ligadas aos debates entre o catolicismo e o protestantismo, à *Aufklärung* e ao Romantismo alemão. Mais adiante, iremos falar com mais pormenores sobre as duas correntes de pensamento esotérico e iremos verificar, nos próximos capítulos, a sua influência nos nossos autores. Para já, interessa-nos sublinhar que estas duas correntes têm uma dinâmica notavelmente diferente das correntes esotéricas num contexto católico, e.g. na Itália renascentista. Dando mais ênfase às experiências, às descobertas e ao pensamento dialéctico, Teosofia cristã e a *Naturphilosophie* orientam-se pelo sistema hermético-aristotélico e pelas inovações de Paracelso. São profundamente diferentes das correntes esotéricas que se inspiram principalmente no sistema platónico e que privilegiam a sabedoria antiga (Hanegraaff 2012:193).

pelas correntes ocultistas suas contemporâneas, mantiveram alguma distância: ou desqualificaram, pelo menos em certas alturas, alguns aspectos da moda ocultista por serem formas baixas do esoterismo (no caso de Fernando Pessoa, particularmente); ou introduziram inovações originais às próprias correntes ocultistas. Teremos que, portanto, ponderar a qualidade e o valor artístico da escrita inspirada pelas correntes do Oculto.

Em suma, na nossa investigação sobre a relação entre o esoterismo e a literatura, iremos dar a importância central à Gnose; iremos considerar a influência dum a imagem idealizada, semelhante à visão “religionista” de uma ininterrupta tradição esotérica; iremos considerar também o impacto do esoterismo moderno, especialmente as manifestações ocultistas influentes.

Além disso, como Antoine Faivre e Wouter Hanegraaff sublinharam, o esoterismo é altamente sincrético e implica uma forte transdisciplinaridade, sendo aberto a estudiosos de todos os domínios das humanidades (e julgo que das ciências físico-naturais também, especialmente os que estão ligados à física quântica), não podendo, portanto, serem marcadas fronteiras rígidas entre o esoterismo, a teologia e a filosofia. Pelo contrário, julgamos imprescindível ter em consideração a interligação entre estes três domínios. Com os nossos conhecimentos sobre estes domínios, iremos rever as obras dos nossos autores em questão, sublinhando e analisando os aspectos que nos indicam uma inspiração sobretudo esotérica.

Sendo a área do esoterismo extremamente vasta e confusa, consideramos importante conhecer e destacar as diferenças fundamentais entre o esoterismo e outros sistemas de pensamento espirituais<sup>11</sup>.

Embora não haja um critério universal para distinguir o esoterismo de outros saberes, pensamos que uma das características fundamentais é o lugar central da Gnose: um Conhecimento espiritual que implica uma iniciação e/ou revelação, sobre o Eu, o Universo e Deus. As estruturas de diferentes

---

<sup>11</sup> Em geral, o sentido do “espírito” que usamos aqui é a actividade mental trans-sensorial e transracional, diferente do puro raciocínio.

sistemas de pensamento esotérico podem variar bastante entre si, no entanto, coincidem em basear-se numa visão ontológica que liga a Criação ao Criador, e numa visão epistemológica que permite o conhecimento do Divino (a Gnose). Vejamos as características da Gnose segundo a definição de van den Broek:

“Gnosis does not refer to rational, philosophical knowledge, but to religious, spiritual insight, based on revelation”<sup>12</sup>.

Contemplando um objecto de conhecimento inefável, a Gnose é intuitiva, intransitiva e incomunicável, diferente de outros tipos do saber. Nas correntes gnósticas (sobre as quais vamos falar mais detalhadamente no ponto seguinte), a Gnose é indispensável para a salvação<sup>13</sup> do ser humano. No sistema hermético<sup>14</sup>, a Gnose também é o caminho através do qual a alma humana pode chegar à sua origem divina, ou seja, fundir-se em Deus. O gnosticismo e o hermetismo constituem o alicerce de todo o esoterismo ocidental. A sua combinação e a interacção com outros sistemas religiosos (com o hinduísmo e o budismo indianos, o zoroastrismo e o maniqueísmo persas e, especialmente, com o cristianismo) são fundamentais para entendermos a influência esotérica na cultura ocidental.

Na segunda metade de quatrocentos, mais precisamente, no ano de 1471, com a tradução de Marsilio Ficino do *Corpus Hermeticum*, a tradição

---

<sup>12</sup> In Van den Broek, Roelof (2006), verbete “Gnosticism I: Gnostic Religion”, in AA.VV. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Leiden: Brill, p. 403.

<sup>13</sup> No gnosticismo antigo, a salvação implica o regresso à origem divina. A Gnose, sendo conhecimento (secreto) sobre a origem divina do ser humano, é indispensável para ou mesmo equivalente à salvação. O ser humano só pode alcançar a Gnose através da revelação. Sendo assim, a salvação gnóstica tem uma forte componente transcendente.

<sup>14</sup> O “hermético” aqui refere-se à mundividência religiosa que surgiu no Egipto no século I, atribuída a Hermes Trismegisto. A ideia fundamental do hermetismo é a unidade do universo, percebida através de uma rede de correspondências entre Deus, o cosmos e o Homem. Importa sublinhar que o hermetismo se apoiou em diferentes ideias filosóficas e religiosas, nunca chegou a ter um sistema doutrinal coerente (van den Broek 2006:559).

hermética começou a ter um sistema próprio e a exercer grande influência sobre a cultura e o pensamento do Renascimento. A obra, como os estudos actualizados revelaram, foi de facto escrita nos séculos II ou III. Porém, na altura e durante vários séculos, pensava-se que a obra fosse escrita em tempo muito mais antigo. A autoria foi atribuída a lendário *Hermes Trismegistus*, conhecedor de uma vasta sabedoria de magia, alquimia e astrologia. Hanegraaff chamou a atenção para o facto de a obra *Corpus Hermeticum* ser preservada nos manuscritos árabes<sup>15</sup> e depois ser traduzida para o latim e para um contexto cristão:

*They were seen as remnants of the original, supreme, universal theology revealed by God to the ancients and kept alive through the ages by divinely inspired sages such as Hermes Trimegistus, Zoroaster, Orpheus, Pythagoras, and Plato. (...) a system based upon syncretic combinations of hermetism, neoplatonism, various magical, astrological and alchemical traditions, all of them integrated within a Christian context.*<sup>16</sup>

Não podemos deixar de sublinhar, desde já, alguns factores que nos parecem fundamentais para o nosso trabalho: primeiro, o carácter místico e sublime da Gnose, visto que é um conhecimento directamente inspirado por Deus; segundo, a suprema importância dos “sábios” e dos génios como herdeiros de uma tradição antiquíssima, e “Mestres” da sua actualização e transmissão; terceiro, certa compatibilidade desta sabedoria esotérica com o

---

<sup>15</sup> Este facto é de especial interesse para nós. Tendo em conta a forte presença da cultura árabe na Península Ibérica e o seu envolvimento com as culturas cristã e judaica, o universalismo e o sincretismo também se manifestaram cedo nos pensadores ibéricos. Mais adiante, iremos voltar a esta componente cosmopolita da cultura ibérica e a sua importância no Modernismo.

<sup>16</sup> in Hanegraaff, Wouter (2008), “Reason, Faith and Gnosis: potentials and problematics of a typological construct”, in *Clashes of Knowledge: orthodoxies and heterodoxies in science and religion*, ed. Peter Mensburger, Michael Welker, Edgar Wunder, Heidelberg: Springer Science + Business Media B.V. p. 134.

sistema cristão. Iremos voltar a mencionar estes factores mais adiante, na reflexão sobre a importância do esoterismo no modernismo literário.

Outra característica do esoterismo que o distingue de outros sistemas de pensamento, é o facto de ele ser altamente sincrético e aberto a todos os outros sistemas do saber. Tanto Hanegraaff como Antoine Faivre sublinharam este facto. No nosso entender, esta “abertura” é justificada pela importância que as grandes tradições esotéricas conferem ao conhecimento. Relembramos que no sistema gnóstico, a Gnose é a salvação. No hermetismo, o conhecimento de Deus é misturado com o conhecimento do Cosmos, e este tipo de conhecimento já implica o estudo de todos os tipos de Ciência. Naturalmente, tal “abertura” também se reflecte em algumas incoerências ou mesmo paradoxos dentro do sistema esotérico. Como no esoterismo não há distinção entre o ortodoxo e a(s) heresia(s), coexistem todas as correntes que, noutros sistemas (por exemplo, num sistema religioso) seriam incompatíveis. A combinação de tradições herméticas, cristãs e cabalísticas é um excelente exemplo. Tal combinação ocorreu depois do enorme impacto da tradução de «Corpus Hermeticum». As tradições místicas judaicas (cabalísticas), como parte da sabedoria ancestral, entraram no contexto cristão. Este processo foi impulsionado por Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin e outros cabalistas cristãos. Desde então, a Cabala começou a ser uma corrente significativa no sistema esotérico.

Além de ser aberto a outros sistemas de conhecimentos espirituais, o esoterismo é ainda aberto à Ciência, embora sempre com a ênfase no Espírito<sup>17</sup>. Em contrapartida, uma aceitação do esoterismo por parte da Ciência não seria imaginável. É complexa a relação entre a ciência puramente secular e as “ciências ocultas” (a alquimia, a magia, a astrologia e a medicina esotérica, etc.). Esta relação assume aspectos muito interessantes, especialmente no tempo moderno, o que merece uma descrição mais

---

<sup>17</sup> O “Espírito” aqui refere-se à atividade mental transracional.

detalhada no capítulo seguinte. Figuras célebres da tradição esotérica, como Paracelso, deixaram sem dúvida o seu contributo à ciência do seu tempo. Recentes estudos sobre a história do esoterismo ocidental já revelaram o erro da antiga ideia sobre o esoterismo como uma força meramente irracional. Christopher McIntosh, no seu estudo sobre a relação entre o Rosicrucianismo e a *Aufklärung*, apontou que:

*Both the Aufklärung and the third current sought to satisfy a desire for an expansion of human possibilities that could not be satisfied within the confines of traditional, mainstream religion. At the same time the “third current” also implied a spiritual thirst that could not be quenched by rationality. (McIntosh 2011:21)*

A capacidade do esoterismo de colaborar com a Razão manifesta-se nesta doutrina do sistema polaco de Bon Pasteur, de cariz rosicruciana. Citamos a tradução de Christopher McIntosh da tradução alemã:

*(...) we should make use of kindness, tenderness, benevolence and all the resources of **reason** and brotherly love. (McIntosh 2011:149)*

*The words Lux ex Tenebris signify that the man who is illuminated by **reason** can easily pass through the darkness of ignorance and superstition. These words also show us that the light shines in the darkness, but the darkness comprehends it not. (McIntosh 2011:150)*

A terceira característica do esoterismo é talvez mais óbvia num contexto do pós-Iluminismo, da modernização e da secularização (“the disenchantment of the world”), quando o esoterismo enfrenta os desafios do Positivismo e do materialismo: um saber marginal. Não raras vezes, o esoterismo é acusado de ser herético por alguns sistemas religiosos; é também acusado de ser superstição e meramente irracional pelos paradigmas da racionalidade científica e por algumas correntes filosóficas. Estas acusações ajudaram à construção de uma imagem “subversiva” dos esotéricos. A imagem é, aliás, bela mas falsa: “esotericists united in their battle against mainstream religion, philosophy, and science” (Hanegraaff 2008:138). Como já

mencionámos antes, estudos mais sérios sobre a história do esoterismo mostram que a relação entre o esoterismo e as dominantes correntes religiosas, filosóficas e científicas, é, de facto, complexa. Apesar disso, não podemos negar que tal imagem foi aceite por alguns escritores e pensadores.

A razão desta “marginalidade” do esoterismo reside antes de mais na própria natureza da Gnose. Sendo um conhecimento místico e intransmissível sobre o Eu, o Universo e Deus, a Gnose não é aceite pela maioria das igrejas, nem pela ciência, nem pelo racionalismo filosófico. Como a Gnose ocupa o lugar central no sistema esotérico, o esoterismo encontra-se obviamente marginalizado, ou como heresia, ou como superstição.

Hanegraaff aponta que “the mainstream traditional churches and doctrinal theology” dão a maior ênfase à “fé”, enquanto “philosophical rationality and science” baseia-se mais na “razão”. A fé religiosa, embora não possa ser verificada, pode ser comunicada; e a razão científica tanto pode ser verificada como pode ser comunicada (Hanegraaff 2008:140).

Ora a Gnose mitogénica, quase-transe, não pode ser comunicada nem pode ser verificada. Tal como o estudioso revela, “the gnosis is a gift from God (...) is beheld directly by some faculty beyond the senses and reason” (Hanegraaff 2008:140).

Sem correr o risco de simplificação, é preciso reconhecer que os três tipos de conhecimento são muitas vezes conjugados. No nosso entender, a conjugação da Sensação, Razão e Gnose no processo de alcançar o verdadeiro conhecimento sobre o Eu, o Universo e Deus, eis um grande tema na literatura e nas artes. Os autores influenciados pelo esoterismo inclinam-se a dar, pelo menos durante algum período da vida literária, a maior ênfase à Gnose.

Resumindo, as características principais do esoterismo são:

1. No seu núcleo, o esoterismo explora possibilidades de obter a intuitiva e intransmissível Gnose, ou equivalente revelação do conhecimento verdadeiro sobre o Eu, o Universo e Deus.

2. Sendo um sistema altamente sincrético e sempre com a ênfase no Espírito<sup>18</sup>, esoterismo tem uma relação íntima com a religião, a filosofia e a ciência.

3. O esoterismo pressupõe uma iniciação ou revelação mística, tendo por isso confrontos com as religiões dominantes e com os sistemas do saber baseados na razão.

---

<sup>18</sup> O “Espírito” aqui também se refere à actividade mental transracional.

## Um “close look” ao núcleo e ao alicerce do esoterismo ocidental: a Gnose; o gnosticismo e o hermetismo; a relação entre o gnosticismo, o hermetismo e o cristianismo

Para melhor examinar a influência do esoterismo na literatura, é preciso ter uma noção mais clara da Gnose e regressar à base do esoterismo ocidental: as mundividências gnósticas e herméticas. Iremos sintetizar neste ponto os aspectos fundamentais do gnosticismo e do hermetismo.

Já falámos no ponto anterior sobre as características da Gnose e sobre a sua importância crucial no esoterismo. É preciso notar que a Gnose também aparece noutros sistemas, por exemplo, nos textos dos filósofos pitagóricos e platónicos, também nos dos teólogos cristãos da época patrística (e.g. Clement de Alexandria). Porém, no sistema gnóstico, a Gnose é mais do que um conhecimento místico e secreto, sendo a única forma da salvação. Esse carácter salvífico da Gnose é próprio do gnosticismo. De acordo com a sugestão de van den Breuk, o gnosticismo de que falamos aqui refere-se ao sistema gnóstico da Antiguidade, cujas ideias principais são fortemente coerentes e principalmente expressas em termos mitológicos. Surgiram nos séculos II e III, mas nos séculos seguintes tiveram manifestações sucessivas. Nesta nossa síntese sobre a mundividência gnóstica, julgamos que é importante esclarecer, o máximo possível, as diferenças e as ligações fundamentais entre o gnosticismo, o hermetismo e o cristianismo.

O gnosticismo, o hermetismo e o cristianismo estão ligados desde o início. Mírcea Eliade apontou que “Les hérésies et les gnosés font leur apparition dès le début du christianisme” (Eliade 1980:350). As três correntes surgiram e foram desenvolvidas dentro do mesmo ambiente espiritual. Claudio Willer sublinhou que a altura era um período de “crise e criatividade religiosa, caracterizado, como diz Doresse, pela ‘proliferação de temas míticos que invadiram tanto o mundo grego quanto o judaísmo, o Irão, mesmo a Índia’ (Willer 2010:61).

É preciso tomar em conta que o gnosticismo apresenta uma grande variedade de tradições e, naturalmente, as fontes de inspiração destes diferentes grupos gnósticos são igualmente diversas. Após um estudo sobre os textos autênticos da *Nag Hammadi Library*, van den Broek revelou que a cosmologia gnóstica tivera fortes interações com o hermetismo, o misticismo judaico, a filosofia grega (especialmente neo-platónica) e a teologia cristã. No entanto, comparada com estes quatro sistemas filosófico-religiosos, o gnosticismo tem a sua cosmologia profundamente pessimista (van den Broek 2006:403-432). Por um lado, as ideias principais do gnosticismo, expressas sobretudo em termos mitológicos, denotam uma forte influência dos mitemas da cultura judaica. Por outro lado, os conceitos centrais da mundividência gnóstica são claramente uma consequência e reacção à filosofia grega. A interacção e a divergência com o cristianismo, por seu turno, em grande parte determina o papel das ideias gnósticas como uma corrente clandestina e marginal. Entretanto, a simbiose de gnosticismo-hermetismo constitui a base das grandes tradições esotéricas do mundo ocidental. Adiante, iremos descrever, com mais detalhes, as ideias principais do gnosticismo, sublinhando as ligações entre as correntes de pensamento acima referidas.

A mundividência gnóstica distingue-se pelo seu dualismo, cujo representante radical é o maniqueísmo. No sistema gnóstico, tal como no sistema platónico, o universo é dividido em duas partes: espiritual e material. A ontologia gnóstica está, como o sistema neoplatónico, em radical contraste com o princípio cristão de *Creatio ex nihilo*, centrada na “emanação”. Há uma distância considerável entre Deus que é completamente transcendente e o criador do mundo material, aliás um deus perverso e inferior, o demiurgo. O ser humano, após uma “queda” no mundo material e embora separado da origem divina, não está completamente desligado do mundo espiritual: a fim de regressar à sua origem divina, é preciso que o ser humano obtenha o verdadeiro conhecimento salvífico – a Gnose. Isto já foi revelado pelos estudos clássicos e recentes:

*A reading of such classic studies as Kurt Rudolph's Gnosis and Steven Runciman's the Medieval Manichee reveals the essential characteristic of Gnosticism to be a dualistic view which separates the universe into spirit and matter and sees the latter as the creation of mischievous lower god, or demiurge. Human beings, according to this view, are trapped in the world of matter with all its woes, but at the same time they possess a divine spark which is their link with the spiritual world and can be their means of redemption provided they come into possession of the right knowledge or gnosis. (McIntosh 2011:79)*

A ideia de um Deus completamente transcendente, segundo van den Broek, encontra-se também nos textos dos filósofos da Antiguidade pagã, dos herméticos e dos teólogos cristãos. Porém, a teologia gnóstica é profundamente negativa e notavelmente radical. Enquanto o hermetismo tem uma forte convicção na capacidade da mente humana de compreender Deus através da contemplação do cosmos, o gnosticismo contradiz sustentando que o conhecimento sobre Deus só será possível através da revelação<sup>19</sup> da Gnose (van den Broek 2016:405). O dualismo e a ligação de multiplicidade ao mal e ao imperfeito, é já um tema central do pensamento helénico. Van den Broek revela que os autores gnósticos utilizam expressões filosóficas para construir a cosmologia gnóstica. Porém, na especulação sobre a estrutura do mundo divino e a relação entre as hipostases, os gnósticos recorreram à explicação mitológica e não ao raciocínio analítico.

---

<sup>19</sup> No gnosticismo, a revelação da Gnose é intimamente ligada à viagem espiritual do ser humano à sua origem divina. Podemos entender esta revelação como uma iluminação ou epifania, mas que é quase-transe e que implica um grau de “detachment” das capacidades sensoriais. Ao mesmo tempo, os conhecimentos secretos sobre a origem divina do ser humano (e sobre a ascensão da alma através de diferentes níveis do cosmos) são imprescindíveis para ter a Gnose, o que implica uma iniciação (e.g. para os cristãos gnósticos, Jesus Cristo é o guia da iniciação).

Neste complexo conjunto de mitos gnósticos sobre o mundo divino, há uma indicação, segundo a opinião de van den Broek, de um modelo-base, aliás as primeiras manifestações de Deus transcendente (associadas à Luz), como uma dualidade andrógina: o imortal Homem “Anthropos” e o seu aspecto feminino “Sophia” (van den Broek 2016:407). Denota-se aqui uma inspiração misturada de mitologia judaica e platonismo. Esta dualidade andrógina teve, como sabemos, grande influência na cultura ocidental e chegou a exercer o seu impacto mesmo na época contemporânea (especialmente, através das teorias jungianas)<sup>20</sup>.

A visão fundamental na exegese gnóstica sobre a condição humana consiste na queda trágica no mundo material e na luta dolorosa para regressar ao mundo divino. Isto é, como podemos notar, uma outra ideia greco-romana. Aqui, a cosmologia gnóstica é mais uma vez profundamente negativa, contrastando com a positiva cosmovisão platónica e neo-platónica. A problemática central no sistema gnóstico é a origem do mal que domina o mundo. Embora haja uma convicção da origem divina do ser humano, nota-se o pessimismo perante o afastamento do ser humano da sua origem. Este pessimismo manifesta-se pela postulação gnóstica de numerosos níveis do ser no mundo divino, separando assim drasticamente Deus e o mundo material. O sofrimento do ser humano, segundo os gnósticos, é causado pela ignorância da sua origem divina e pela submissão às limitações do corpo material. Daí a importância de ter o conhecimento de si e do mundo:

---

<sup>20</sup> Existem vários paralelos orientais desta poderosa visão mito-poética da dualidade andrógina. Por exemplo, a tradição taoísta dos princípios de Yin e Yang tem, ainda hoje, uma forte presença na cultura chinesa (e não só). Lembramos que C. G. Jung se inspirou no taoísmo, mais precisamente, na sua leitura da alquimia taoísta (através da leitura do tratado *O Segredo da Flor Dourada*, traduzido de chinês para alemão pelo sinólogo Richard Wilhelm), para formar as suas teorias sobre sentidos cósmicos da consciência individual.

*Ignorance is the mother of all evil. (Gospel of Philip, Nag Hammadi Codex II, 34, 30-31)<sup>21</sup>*

*For he who has not known himself has known nothing, but he who has known himself has at the same time already achieved knowledge about the depth of All. (Book of Thomas the Contender, Nag Hammadi Codex II, 138, 16-18)<sup>22</sup>*

Portanto a salvação, segundo a doutrina gnóstica, só é possível através do Conhecimento (Gnose). Aqui estamos perante uma diferença fundamental entre a doutrina gnóstica e a teologia cristã:

“(…) a salvação não é mais consequência das acções e da fé, mas do conhecimento. Como esclarece (Hans) Jonas, citado por Claudio Willer: “O conceito gnóstico de salvação nada tem a ver com a remissão do pecado (o próprio ‘pecado’ não tendo lugar na doutrina gnóstica, que coloca [a] ‘ignorância’ em seu lugar).” (Willer 2010:37) Elaine Pagels sintetiza: para os gnósticos, “a ignorância, e não o pecado, é que acarreta o sofrimento humano” (Willer 2010:37)<sup>23</sup>.

A Gnose, tal como vimos antes, é um conhecimento intuitivo do divino, só possível através de inspiração e revelação divina. Consequentemente, é imprescindível uma iniciação. Nos textos dos cristãos-gnósticos, é Cristo que assume o lugar do revelador ou salvador, ensinando o segredo divino de Deus transcendente:

---

<sup>21</sup> In Van den Broek, Roelof (2006), verbete “Gnosticism I: Gnostic Religion”, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Leiden: Brill. p. 409

<sup>22</sup> in Van den Broek, Roelof (2006), verbete “Gnosticism I: Gnostic Religion”, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Leiden: Brill. p. 410.

<sup>23</sup> Veremos, com mais pormenores, o reflexo deste conceito gnóstico da salvação por via do conhecimento na literatura portuguesa, particularmente em Fernando Pessoa, no capítulo IV.

*(Christ) became a way for those who were gone astray and knowledge for those who were ignorant, a discovery for those who were searching, and a support for those who were wavering, immaculateness for those who were defiled. (Gospel of Truth, NHC I, 31, 28-35)<sup>24</sup>*

No *Apocryphon of John*, Cristo é assistido por uma figura feminina, “Epinoia” (“pensar”, “reflectir”, “pensamento”) (van den Broek 2006: 410). Van den Broek revela que no final da longa versão do Apócrifo, no *Hino de Pronoia (Hymn of Pronoia, or Providence Monologue)*, é a Pronoia que assume o papel do revelador e do salvador do ser humano. Estudiosos como G. Waldstein e van den Broek entendem que a Pronoia é uma personificação da sabedoria e que, segundo a especulação judaica, é a manifestação de Deus neste mundo (van den Broek 2006:410). Aqui podemos ver que, além da fé religiosa, os gnósticos atribuem uma importância mais elevada ao pensamento e à sabedoria.

É aguda esta sensação dos gnósticos de serem os eleitos e destinados à Gnose. Desprezando totalmente os assuntos do mundo material e profundamente absorvidos na procura de conhecimentos sobre o mundo divino, eles são os “estranhos no mundo” (Willer 2010:20) pertencendo à “generation without a king” (Apocalypse of Adam, NHC V) (van den Broek 2006:411)<sup>25</sup>. As suas convicções tiveram consequências éticas e naturalmente atraíram ao mesmo tempo admiração e acusação.

---

<sup>24</sup> in Van den Broek, Roelof (2006), verbete “Gnosticism I: Gnostic Religion”, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Leiden: Brill. pp. 410-411.

<sup>25</sup> É importante entender esta versão gnóstica do elitismo (no sentido de ter a consciência de ser eleito para uma missão nobre, e de ter que suportar a solidão e o sofrimento), chave para entender a posição elitista de Pessoa. A Gnose, ou o conhecimento sobre a origem divina do ser humano, põe em questão o mundo material, não conduz à felicidade mundana.

As acusações mais frequentes são as de arrogância e de licenciosidade. Segundo van den Broek, porém, não há autênticos textos gnósticos a advogar a licenciosidade, nem a imoralidade. Há, isto sim, um forte carácter ascético. E apesar do desprezo geral pelo corpo e pelo mundo material, algumas correntes gnósticas (e.g. os valentinianos) não rejeitam o casamento, sendo este “a image of the union of the soul with its heavenly counterpart in the Pleroma”. No entanto, precisamos de tomar em conta que durante muitos séculos, houve uma ideia falsa de terem existido dois grupos extremos no gnosticismo: os ascéticos e os licenciosos (“the long-standing scholarly opinion that there were two different types of Gnostics: ascetics, who stuck to a thoroughly ascetic way of life, including the rejection of marriage, and libertines, who rejected asceticism and even indulged in sexual licentiousness”) (van den Broek 2006:411-412).

É de sublinhar que, atrás desta aparente “arrogância”, ou atitude elitista, se encontra um sentido profundo de solidão, a sensação de ser um “estranho no mundo”. Claudio Willer cita Jean Doresse quando trata desta característica gnóstica:

*a consideração, por parte do indivíduo, de sua situação frente aos dados imediatos do mundo inferior: o que sou em realidade? Onde estou? Por que e como cheguei a este mundo, onde me sinto estranho, exilado? Onde estava eu e quem era eu originalmente, em minha verdadeira identidade? Como voltarei àquela situação inicial e renascerei para minha perfeição perdida? (apud Willer 2010:35)*

Trata-se, portanto, de uma profunda solidão e inquietação. Van den Broek aponta que esta sensação é uma visão original do gnosticismo, não deriva do judaísmo:

*(...) the deeply pessimistic view of the human condition expressed in the early Gnostic myths (...) apparently reflected a more general experience of alienation from the world and a longing for salvation by spiritual knowledge, which is also evident in those Gnostic writings*

*that do not show any specific Jewish influence. (van den Broek 2006:414)*

Esta sensação, aliás, atraiu vários pensadores e seguidores cristãos, contribuindo para formar uma variante gnóstica dentro do cristianismo:

*The Christian anti-Gnostic works of the 2nd and 3rd centuries testify to the great attraction of Gnostic views, and of the religious experience upon which they were based, on Christian thinkers or teachers and their followers. The result was a distinct Gnostic current **within** the variegated world of early Christianity. (van den Broek 2006:414) (ênfase nossa)*

Sabemos que o gnosticismo não surgiu como uma heresia. Só começou a ser reprimido pela Igreja a partir de meados do século II. A razão desta repressão é obviamente a especulação gnóstica de um mundo criado por um mau Demiurgo e o valor salvífico atribuído à Gnose (em vez de Fé cristã). Porém, as ideias centrais do gnosticismo nunca desapareceram. Van den Broek apontou que até o *Evangelho segundo S. João*, dando a maior ênfase à salvação através da Gnose (sem embargo da sua rejeição da ideia do Demiurgo), poderia ser classificado como gnóstico ou gnostizante.

Depois de esclarecermos melhor as características da Gnose e do gnosticismo, além das ligações e interações entre o gnosticismo e o cristianismo, precisamos de sintetizar as características do hermetismo e as suas ligações com o gnosticismo e o cristianismo. Voltamos a sublinhar que a combinação das tradições herméticas e gnósticas constitui a base do esoterismo ocidental, deixando um fecundo legado à literatura e às artes.

O gnosticismo e o hermetismo aparecem intimamente ligados desde o início. Surgiram no mesmo tempo e espaço, ou seja, na parte oriental do mundo mediterrânico: Alexandria, Egipto. O que distingue principalmente o hermetismo do gnosticismo são as ênfases diferentes na respectiva cosmologia. A cosmologia gnóstica, tal como vimos, utiliza uma linguagem mitológica para descrever o mal do mundo e a origem desse mal. Todavia,

na cosmologia hermética está ausente este tipo de descrição mitológica. O cosmos no hermetismo é mais perfeito, mais consoante com o paradigma platónico e neo-platónico: é através da contemplação da harmonia do cosmos que o ser humano pode (pelo menos parcialmente) conhecer e compreender Deus. O conhecimento hermético, conseqüentemente, é uma simbiose de todos os conhecimentos sobre o cosmos, nomeadamente a astrologia, a astronomia, a medicina, a magia.<sup>26</sup>

Embora sejam diversas, as doutrinas herméticas são monistas e contêm a mesma ideia central: a profunda convicção da união do mundo espiritual com o mundo material, visto que ambos são derivados de Deus (o Uno). Daí a convicção de uma forte interligação entre Deus, o cosmos e o Homem. Deus, segundo o hermetismo, é andrógino e “autogéneo” (autogenes/ self-generated/ self-begotten).<sup>27</sup> O objectivo que os herméticos almejam alcançar é precisamente a união mística com Deus. Tal união é possível, como vimos, através da contemplação de cosmos.

Porém, não podemos simplificar a cosmologia hermética como uma visão puramente optimista, uma vez que o mal também é uma problemática principal nos textos herméticos. As doutrinas herméticas, como van den Broek sublinhou, são bastante divergentes; o cosmos nem sempre é perfeito e é preciso compreender o mal também. Voltamos a sublinhar que o hermetismo não é um sistema coerente de doutrinas, mas um conjunto de ideias cosmológicas, com implicações morais, que conduz a uma compreensão progressiva sobre o mundo e Deus, possivelmente à união com Deus.

---

<sup>26</sup> Veja, por exemplo, o hino em Asclepius 41, “*nous* to understand you (God), *logos* to interpret you, and *gnosis* to know you, We rejoice that we have been illuminated by your *gnosis*”. (van den Broek 2006:564)

<sup>27</sup> Van den Broek apontou que o conceito religioso de uma deidade andrógina no mundo helénico só se encontra na teogonia orfaica, enquanto o conceito da divina auto-geração vem da tradição egípcia. (van den Broek 2006:561)

A especulação hermética sobre a condição humana combina explicações filosóficas e mitológicas, dando a maior ênfase à origem da natureza do ser humano, simultaneamente mortal e imortal: “of all living beings on earth, man alone is twofold, mortal because of the body, immortal because of the real Man” (Poimandres 15) (van den Broek 2006:562). Sendo o único ser com dupla natureza, o ser humano merece admiração: “God is worthy of worship, man is worthy of admiration” (*Definitions* de Arménia) (van den Broek 2006:562). O Homem é um microcosmo (Asclepius) (van den Broek 2006:563), perfeitamente organizado. A capacidade mental (a intuitiva junto com a discursiva e analítica) conduz o ser humano ao divino:

*Notice this also, my child, that to mankind – but not to any other mortal animal – god has granted these two things, mind and reasoned speech, which are worth as much as immortality. (...) If one uses these gifts as he should, nothing will distinguish him from the immortals; instead, when he has left the body, both these gifts will guide him to the troop of the gods and the blessed. (Corpus Hermeticum XII, 12)<sup>28</sup>*

Semelhante ao gnosticismo, o hermetismo despreza o corpo, considerando a procriação e o desejo sexual um perigo, uma vez que isto afasta o ser humano da sua origem divina. Segundo o mito descrito em *Poimandres*, o desejo sexual quebrou a divina androginia e iniciou a decadência do ser humano (van den Broek 2006:563). Em contrapartida, só o espírito (*nous*) é capaz de reconhecer a origem divina do ser humano. Por isso, o hermetismo é, tal como o gnosticismo, ascético. É indispensável renunciar ao corpo e deixar a mente (*nous*) guiar o ser humano à sua origem divina. Aqui precisamos de sublinhar dois aspectos fundamentais da mente (*nous*): 1. *Nous* é capacidade intuitiva e não analítica (*logos*): “the intuitive, all-embracing vision by which one understands the sense and coherence of the

---

<sup>28</sup> in Van den Broek (2006), verbete “Hermetism”, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, et. al., Leiden: Brill, p.563.

whole of reality” (van den Broek 2006:563). 2. Nem todos os homens possuem *Nous*. Tal como se lê em Corpus Hermeticum IV 3: “God shared reason among all people, (...) but not mind, though he begrudged it to none. Grudging envy comes not from on high; it forms below in the souls of people who do not possess mind” (van den Broek 2006:563).

Para atingir a união com Deus e com o universo, é necessária uma iniciação de todos os seus mistérios. Os textos herméticos apresentam longas descrições da experiência extática desta união mística. Sendo um “*Lese-Mysterium*”, o hermetismo propõe uma leitura profunda das hipóstases sobre as relações entre Deus, o cosmos e o Homem, dando grande relevância ao exercício mental, para que a mente possa purificar-se da influência do mal e transcender os limites convencionais, até finalmente conhecer a essência de Deus. O conhecimento verdadeiro sobre Deus é Gnose, tal como no gnosticismo, só possível através da divina iluminação. A diferença reside nas ênfases: o gnosticismo põe a maior ênfase na Gnose sobre o Eu; enquanto o hermetismo atribui igual importância quer à Gnose sobre o Eu, quer à Gnose sobre o Universo, quer à Gnose sobre Deus.

Tal como referimos anteriormente, as doutrinas herméticas surgiram em Alexandria, onde os cultos antigos de vários lugares da Euro-Ásia se cruzavam com sistemas filosóficos e religiosos, debatendo e competindo entre si. Denota-se uma combinação de misticismo judaico e filosofia grega.<sup>29</sup> Também se notam elementos egípcios e asiáticos, especialmente do budismo indiano.

Desenvolvidas sob grande influência da filosofia platónica, as doutrinas herméticas e a teologia cristã têm uma forte ligação entre si, especialmente através da figura de Santo Agostinho<sup>30</sup>. Não podemos ignorar também o

---

<sup>29</sup> Van den Broek aponta para a influência do filósofo alexandrino Eudoros, cujo pensamento combina filosofia platónica, aristotélica e estoica, acrescentando ainda um tom neopitagórico. (van den Broek 2016:567)

<sup>30</sup> Santo Agostinho reconhece que o conhecimento de Hermes Trismegistus sobre o único verdadeiro Deus e criador do mundo corresponde à Verdade do cristianismo. Embora

facto que, na fase inicial do cristianismo, os teólogos cristãos tentaram provar a antiguidade da religião, afirmando que as essenciais doutrinas cristãs já tinham sido conhecidos pelos sábios antigos como Hermes Trismegistus e Orfeu. No ponto anterior, mencionámos a tradução de *Corpus Hermeticum* e o seu enorme impacto na época, especialmente no círculo dos católicos altamente eruditos. As tradições herméticas continuarão a exercer influência sobre o cristianismo, cujo exemplo por excelência é a Teosofia cristã<sup>31</sup>.

Depois de ter uma ideia mais clara sobre a Gnose, a mundividência gnóstica e a hermética, além de ter esclarecido melhor a relação entre o gnosticismo, o hermetismo e o cristianismo, podemos avançar para um estudo sobre o esoterismo na literatura.

---

Santo Agostinho rejeite dotar autoridade aos profetas pagãos pré-cristãos, os teólogos posteriores continuam a pensar nas previsões destes profetas pagãos sobre o cristianismo. (van den Broek 2016:569)

<sup>31</sup> Veremos, com mais detalhes, a Teosofia cristã e a relação entre esta tradição esotérica e a literatura (romântica e pós-romântica) no capítulo IV.

## Um estudo sobre o esoterismo na literatura: a ligação do esoterismo com a literatura; a metamorfose do esoterismo sob o impacto do Iluminismo, da modernização e da secularização; a influência do esoterismo na literatura da modernidade

Como foi mencionado nos pontos anteriores, na procura do conhecimento verdadeiro sobre o Eu, o Universo e Deus, os caminhos da poesia, da filosofia e do esoterismo estão entrelaçados. Tal como sublinhámos, a Gnose, sendo um conhecimento sagrado e intuitivo, não pode ser comunicada nem verificada. Porém, já vimos que tanto no gnosticismo como no hermetismo, esse conhecimento é reservado a um grupo de elite. Para alguns escritores e/ou pensadores esotéricos, o segredo divino poderá ser obtido e/ou interpretado pelos iniciados, sejam eles génios ou sábios. Tal crença remonta, segundo o estudo de Ernst Robert Curtius, à Antiga Grécia:

*(O alegorismo de Homero...) corresponde a uma característica essencial do pensamento religioso grego: a crença de que os deuses se comunicavam de forma enigmática, por meio de oráculos e mistérios. Incumbia ao homem iniciado penetrar esses véus e invólucros que escondiam aos olhos humanos o segredo (...) (Curtius 1957:212)*

Nesta perspectiva, o poeta desempenha um papel de “hierofante”, de “detentor de segredos esotéricos”. A poesia, por conseguinte, “contém e deve conter não só a sabedoria secreta, mas o conhecimento universal” (Curtius 1957:213).

Curtius aponta ainda que a poesia, contendo o conhecimento divino, chegou a ser equiparada, no fim da Antiguidade pagã, à filosofia; uma vez que nessa altura a palavra “filosofia” se encontra “empregada no sentido de qualquer conhecimento” (Curtius 1957:216). Segundo Curtius, o conceito da filosofia era muito abrangente nessa altura:

*Nas escolas do fim da Antiguidade podemos observar lado a lado seis definições: 1) conhecimento do que é e sua maneira de ser; 2) conhecimento das coisas divinas e humanas; 3) preparação para a morte; 4) assimilação do homem a Deus; 5) arte das artes e ciência das ciências; 6) amor da sabedoria. (Curtius 1957:216) (ênfase nossa)*

*Logo, técnica de engenharia, ciência da defesa militar, gramática, crítica dos textos, educação literária, gnose – tudo isso chega a ser filosofia no fim da Antiguidade. Todo conhecimento, toda arte pretende esse título. Mas o ideal da educação, no fim da Antiguidade, era a retórica, que incluía também a poesia. A assimilação da filosofia à retórica é um produto da neo-sofística. Retórico, filósofo e sofista exprimem igualmente a mesma coisa para o Ocidente latino. (Curtius 1957:217)*

É, portanto, antiquíssima esta fusão de poesia com filosofia e esoterismo, até que, segundo também o estudo de Curtius, a alta escolástica (séc. XIII) “pôs fim à mistura de filosofia com poesia, retórica, sabedoria e os variados conhecimentos das escolas”: “A velha união das artes e da filosofia foi separada de súbito, pois cortante é a sentença de São Tomás: *septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam*”. (Curtius 1957:220)

Porém, como vimos no ponto anterior, as antigas mundividências esotéricas não desapareceram. Na Idade Média, os apócrifos que registavam as especulações esotéricas circulavam clandestinamente. Mitos e lendas que conservavam a imaginação esotérica foram passadas oralmente de geração a geração. Depois de terem renascido dentro do contexto cristão, as mundividências esotéricas foram-se metamorfoseando em diversas correntes da Teosofia cristã<sup>32</sup>, cujas ideias principais se encontram nas obras de Jacob Boehme, Martines de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin, e também,

---

<sup>32</sup> Veremos, com mais pormenores, as correntes da Teosofia cristã e seu reflexo na literatura portuguesa nos capítulos IV e V.

de uma maneira diferente e peculiar, na escrita de Emanuel Swedenborg<sup>33</sup>. Sob o impacto destas grandes inovações filosóficas e religiosas, nos séculos XVII e XVIII, até nos meados do século XIX, viu-se um florescimento das sociedades iniciáticas tais como as rosicrucianas e as da Maçonaria.

A grande criatividade teosófica reside na sua forte crença numa rede de correspondência dentro do divino triângulo Deus-Homem-Natureza; na sua leitura mística e hermenêutica dos textos sagrados (principalmente bíblicos); na sua convicção num acesso directo ao mundo superior, através da imaginação mágica (Antoine Faivre 2006:259). O que nos interessa especialmente nestas correntes, é a sua curiosa e íntima ligação à literatura. Tal como Antoine Faivre apontou: “(...) in terms of literary style the discourse of theosophy appears to adapt itself remarkably to the literary style of its contemporary contexts”. O estudioso francês deu exemplos como o estilo barroco de Setecentos cultivado pelos teósofos alemães e o estilo pré-romântico adoptado por Saint-Martin. Mais do que isto, sabemos que o estudo das obras de Boehme e Saint-Martin incentivou directamente o desenvolvimento da *Naturphilosophie* que profundamente influenciou e impregnou o Romantismo alemão, importantíssimo para a literatura e as artes da modernidade. No que diz respeito ao enorme impacto da teosofia swendenborgiana, nota-se a elevação do poder do sonho e da imaginação visionária, deixando marcas nas obras de escritores e poetas como William Blake, Charles Baudelaire, Honoré de Balzac. É óbvia a sua influência na

---

<sup>33</sup> Emanuel Swedenborg (1688-1772), cientista e erudito sueco, conhecido por ter interrompido a sua actividade científica em 1745 para se dedicar ao registo de experiências visionárias pessoais e para introduzir inovações ao cristianismo. Legou-nos livros teosóficos como *Arcana Coelestia* (1745-1758), *De Nova Hierosolyma* (1758), *Apocalypsis Revelata* (1766), *Vera Christiana Religio* (1771).

literatura do romantismo e do fim-de-século, os seus ecos permanecem na literatura e nas outras artes de hoje<sup>34</sup>.

Talvez seja menos problemático ligar ao esoterismo o Romantismo, o Decadentismo e o Simbolismo<sup>35</sup>. Mais polémica é a ligação do Modernismo literário ao esoterismo e/ou ao ocultismo. Leon Surette, no seu livro *The Birth of Modernism* apontou duas orientações gerais dos estudos sobre os elementos “ocultos” no Modernismo literário - orientações que, aliás, apresentam dois extremos: numa, “occult ideas are absorbed into an aesthetic or psychological theory and are thereby rendered ‘harmless’”; noutra, “occult sources and ideas (are brought) to the interpretation of the literary texts, thereby at least implicitly legitimizing the occult elements” (Surette 1993:9).

São dois extremos a evitar, mas as respectivas influências e polémicas continuam muito presentes. A segunda orientação, a de legitimar os elementos ocultos, é uma consequência do fervor “countercultural” pós-moderno, sobre a qual já falámos no ponto anterior, concordando com a crítica de Wouter Hanegraaff. Além disso, num estudo sério, nunca devemos misturar o horizonte de crenças e as convicções de mundividência de cada um com a investigação objectiva. A primeira orientação mostra claramente um receio de estabelecer uma ligação entre o esoterismo e o modernismo. Julgamos compreensível esta hesitação, no entanto, inadequada. Justificamos.

---

<sup>34</sup> Existem vários estudos que se dedicam ao visionarismo na poesia, v.g. Bays, Gwendolyn (1964), *The Orphic Vision: Seer Poets from Novalis to Rimbaud*. Lincoln: University of Nebraska Press.

<sup>35</sup> Alguns exemplos como: Abrams, Meyer Howard (1971), *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: Norton; id. (1977), *The Mirror and the Lamp*, Oxford: Oxford University Press; Mecier, Alain, *Les Sources Ésotérique et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914)*, Paris: Nizet, 1969: vol I Le Symbolisme Français, 1974: vol II Le Symbolisme Européen. José Carlos Seabra Pereira também se debruçou sobre temas espirituais no seu estudo *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*, Coimbra: Centro de Estudos Românticos, 1975.

Primeiro, tal como mencionámos anteriormente, o próprio esoterismo ocidental começou a assumir novos aspectos sob o impacto da ciência experimental, do materialismo e do determinismo, acompanhando a modernização e a secularização. A segunda metade do séc. XIX viu a efervescência do ocultismo, cuja ênfase principal reside em tentativas de harmonizar a ciência secular com as antiquíssimas ciências ocultas (e.g. astrologia, alquimia, magia). O tradicionalismo/perennialismo que nesta altura surgiu, procura uma essência primordial, que se encontra compartilhada por todas as tradições do mundo. Tal orientação esotérica já se distancia propositadamente da raiz cristã. A sociedade teosófica de Mme. Blavatsky também começou a florescer na mesma altura, declaradamente virada para o Oriente.

O ocultismo reivindica o mesmo lugar da ciência, recusando ser classificado como pseudo-ciência e superstição completamente irracional. Com a insistência na possibilidade de estudar e utilizar forças ocultas, o ocultismo atraiu críticas severas mesmo dentro do esoterismo. René Guénon, por exemplo, é fortemente contra o ocultismo, acusando-o de ser uma perversão materialista. Julgamos que a inconsistência do ocultismo é óbvia: os ocultistas declaram-se anti-positivistas e anti-materialistas; porém, as suas práticas são claramente influenciadas pelo cientificismo.

No entanto, sendo a época de modernização e de “desenchantment”, as correntes ocultistas satisfazem uma certa necessidade espiritual<sup>36</sup>; daí a sua grande popularidade. Sendo o sistema esotérico extremamente sincrético e multifacetado (como já vimos antes), a fronteira entre o esoterismo e o ocultismo é muitas vezes fluida. Naturalmente, os estudiosos sensíveis às contradições do ocultismo têm a tendência de rejeitá-lo. Porém, o impacto do ocultismo na modernidade é inegavelmente enorme, não podemos correr

---

<sup>36</sup> Reagindo contra a dureza e a secura do racionalismo e determinismo, esta necessidade espiritual muitas vezes se traduz em obsessões pela contingência do mundo natural e pela liberdade do ser humano.

o risco de descontextualizar o Modernismo literário dessa influência. Mais adiante, iremos analisar melhor esta questão.

Segundo, dentro e fora do contexto académico, foram elaborados vários discursos grandiosos sobre os progressos da modernidade e da secularização, ignorando quase completamente o fenómeno do Oculto, mostrando uma imagem demasiado simplificada da modernização. Nos estudos literários, houve (talvez ainda exista) a tendência de isolar o Modernismo, sublinhando meramente a sua ruptura revolucionária com as tradições anteriores, menosprezando a sua ligação com as correntes espirituais e espiritualizantes, inclusive o esoterismo. Ora, devemos corrigir estas simplificações, recuperar a importância da mundividência esotérica no Modernismo literário e não marcar fronteiras rígidas entre as gerações literárias.

Prosseguimos, portanto, com uma visão global da relação entre o Modernismo literário e o esoterismo.

Sabemos que o Modernismo literário surgiu no co-envolvimento das modernidades, ou seja, por um lado, científico-sociológica e por outro, estético-artística<sup>37</sup>. A relação entre as modernidades está longe de ser harmoniosa e linear, mas sim, repleta de crítica, ironia e ambiguidade. Os conflitos e as associações entre as modernidades desencadearam uma proliferação de manifestações artístico-literárias. Opondo-se às formas da arte tradicionais, os modernistas e vanguardistas experimentaram as formas mais imprevisíveis e inquietantes. Nesta busca constante do Novo, os modernistas mais proeminentes empenharam-se em aprofundar e dignificar a consciência humana. Reagindo ironicamente à noção moderna do Progresso

---

<sup>37</sup> Existem numerosos estudos sobre o co-envolvimento das diversas modernidades, entre os quais gostaríamos de destacar: Calinescu, Matei (2000): *As Cinco Faces da Modernidade*, Lisboa: Vega; Roberts, David (2011): *The Total Work of Art in European Modernism*, New York: Cornell University Press. Especificamente sobre a ilusão e o impacto da visão progressista na esfera sócio-política e intelectual, julgamos muito inspirador o célebre livro de Raymond Aron (2017) *The Opium of the Intellectuals*, New York: Routledge.

e da Evolução, não deixaram de procurar inspirações na origem autêntica das culturas e civilizações. Esta orientação da criação artística encontra-se, sem dúvida, na linhagem do alto Romantismo anglo-germânico, cujo elemento esotérico, como acabámos de referir, é muito forte.

Leon Surette sublinhou que o Modernismo herdou a atitude romântica de *ars victrix*: “artists are the unacknowledged legislators of the world” (Surette 1993:51). Ora esta imagem de um grupo clandestino de elites, detentores da sabedoria antiga e suprimidos pelo *mainstream*, corresponde precisamente à imagem das grandes tradições esotéricas. Nos modernistas, esta atitude romântica encontra-se misturada com a postura apocalíptica de estar num fim ou numa fase de conclusão da história, salientando ainda a fantasia modernista de ter (re)descoberto o acesso ao Conhecimento verdadeiro e independentemente do contexto histórico. Neste sentido, o modernista é “heir of an ancient wisdom – either passed on from adept to adept or rediscovered in each new generation by mystical illumination” (Surette 1993:7). Não podemos esquecer que, a maior parte dos modernistas passaram a infância e/ou a juventude convivendo com a efervescência ocultista no Ocidente. Ao conquistar a autonomia axiológica da arte, os modernistas libertaram a criação artística das imposições morais e políticas, ao mesmo tempo romperam o domínio da racionalidade e do Cientismo. Consequentemente, na fonte da inspiração dos modernistas, encontra-se uma combinação de discursos esotéricos, filosóficos e poéticos.

Em suma, as especulações esotéricas, as teorias estético-literárias e as práticas artísticas estão intimamente ligadas. Para entender esta complexa interligação, é preciso fazer uma análise cuidadosa às obras literárias, estudando as principais problemáticas que interessaram aos nossos escritores e aí descobrindo as manifestações relevantes da influência esotérica. Devemos também sublinhar os nexos entre os indivíduos e os grupos literários.

A seguir, iremos enquadrar a poesia portuguesa da modernidade neste tipo de estudo e precisar os objectivos gerais do nosso trabalho.

## O esoterismo e a poesia portuguesa da modernidade; o caso específico de Fernando Pessoa; os objectivos gerais do nosso trabalho

Antes de proceder à análise do papel do esoterismo na poesia portuguesa da modernidade, julgamos que é indispensável rever propedeuticamente certos equívocos suscitados, de modo particular, pelo caso de Fernando Pessoa. Olhando para a vasta obra do escritor (cada vez mais amplamente revelada por novas edições), podemos ver que o fascínio pelo esoterismo do expoente máximo do modernismo português é sistematicamente confirmado. É indubitável a íntima ligação entre a criação literária de Pessoa e o seu pensamento esotérico. Olhando para a obra pessoana com os nossos conhecimentos sobre o esoterismo, não podemos deixar de considerá-la como um modelo excelente para uma análise mais profunda. Além disso, a obra pessoana, ocupando um lugar central no cânone da literatura portuguesa, tem sido estudada sob diversos pontos de vista. Para o nosso estudo, é extremamente importante rever as abordagens que as diferentes gerações de estudiosos pessoanos realizaram ao aspecto esotérico da obra pessoana, reflectindo sobre os métodos, as conclusões e as sugestões destas abordagens.

Vejamos, então, o caso de Fernando Pessoa e como este aspecto esotérico tem sido estudado.

Na trajectória da produção literária de Pessoa, é possível localizar dois picos de grande intensidade. O primeiro situa-se por volta dos anos de 1914 a 1916, coincidindo com as aventuras modernistas e vanguardistas da geração de *Orpheu*; o segundo por volta dos anos de 1928 até aos últimos anos da vida do escritor, coincidindo com a correspondência e a colaboração entre o poeta e a jovem geração de *presença*. Hoje, com as descobertas no espólio pessoano (especialmente, a descoberta dos numerosos planos editoriais), sabemos que em 1928 começaram a surgir esboços acerca da génese dos heterónimos, cuja versão final se encontra na célebre carta a Adolfo Casais Monteiro. O que estabelece uma ligação entre estes dois

períodos de intensíssima criatividade é precisamente um mito: o mito do dia triunfal, o momento decisivo criado depois de 1928 e projectado retrospectivamente em 1914, pela mão do nosso escritor dramático, para consolidar a sua *magnum opus*.<sup>38</sup> Citamos as palavras do escritor num texto escrito no mesmo suporte que um rascunho de uma carta para Aleister Crowley, datada de 6/1/1930: “The creation of Caeiro and of the discipleship of Rei and Campos seems, at first sight, an elaborate joke of the imagination. But it is not. Is a great act of intellectual magic, a *magnum opus* of the impersonal creative power” (Pessoa 1994:292). Julgamos que esta auto-interpretação possui um valor especial. Colocando um elemento mágico no alicerce do poetodrama, o escritor liga directamente a sua criação artística ao Oculto.

Nos estudos pessoanos, houve vários autores que se debruçaram sobre tal ligação, entre os quais célebres estudiosos, leitores curiosos, muitos fascinados ou intrigados. Vejamos algumas das grandes leituras do elemento esotérico na obra pessoana, reflectindo sobre as tendências e destacando alguns aspectos que nos parecem fundamentais.

Antes de mais, é notável em Pessoa o ardente desejo da Verdade, mistério supremo e escondido. Esta problemática metafísica é axial na sua criação literária. O escritor realizou uma grande indagação pelos estudos filosóficos, religiosos e esotéricos. Para avaliar a relevância dos elementos esotéricos em Pessoa, importa saber qual o caminho mais privilegiado pelo escritor para chegar ao conhecimento verdadeiro: a razão analítica, a fé religiosa ou a gnose esotérica? Esta tarefa torna-se difícil se tomarmos em conta a paixão de Pessoa pela ironia e pelo cepticismo.

Os primeiros críticos pessoanos, Adolfo Casais Monteiro e João Gaspar Simões, trocaram correspondência epistolar com o próprio escritor. Eles notaram, claramente, a componente esotérica em Pessoa. Ao mesmo tempo,

---

<sup>38</sup> O mito do dia triunfal merece, sem dúvida, uma atenção especial. Este fenómeno ilustra alguns aspectos mais fundamentais do pensamento esotérico de Pessoa. Iremos voltar a este mito mais adiante.

os dois críticos coincidiram em entender que esta componente se encontra antes de mais sob o controlo consciente e racional. João Gaspar Simões viu a tendência transcendentalista desde a juventude do escritor na sua colaboração com revista *A Águia*. O crítico e biógrafo também estabeleceu uma ligação entre o “caminho alquímico” e a poética pessoana de fingimento, identificando a criação dos heterónimos como um “produto de uma decomposição, transmutação” (Lind 1981:273). Adolfo Casais Monteiro entendeu o ocultismo de Pessoa como “(...) ainda uma construção racional – o que não o impediria de corresponder a um “anseio essencial, doloroso, imenso” (Monteiro 1958:136).

Em 1963, um outro crítico pioneiro lançou um ensaio que, a nosso ver, foi um grande passo em frente na crítica pessoana sobre a temática esotérica. Este crítico é Jorge de Sena. Ele ultrapassou o receio e embaraço de enfrentar o elemento esotérico, dizendo “(...) para bem compreendermos e apreciarmos a importância daqueles aspectos decisivos da personalidade civil e da personalidade poética de Fernando Pessoa, não é necessário ser-se ocultista, e é até inconveniente porque daríamos importância a coisas que esteticamente não importam. É porém indispensável tomarmos a sério, criticamente, aquilo que Pessoa assim tomava” (Sena 1995:43).

A crítica de Jorge de Sena continua pertinente hoje. Por um lado, ele apontou a importância de avaliar o sentido da indagação espiritual de Pessoa. Por outro lado, ele desqualificou um estudo sobre esta temática feito dentro do Ocultismo. Cabe, portanto, aos críticos e estudiosos assumir o “agnosticismo intelectual” e filtrar os pontos de contacto do escritor com o esoterismo, seleccionando os que importam esteticamente.

Ainda nos anos 60, Georg Rudolf Lind publicou na revista *Colóquio* um estudo pioneiro: “Elementos ocultistas na poesia de Fernando Pessoa”. Nele o estudioso e editor revelou a grande quantidade dos fragmentos sobre temas ocultistas no espólio pessoano, a maior parte em inglês: *Essay on Initiation*, *The way of the serpente*, *subsolo*, *o governo dos 300*, *Átrio*, junto com reflexões sobre o ocultismo, o rosa-crucianismo, a Cabala e a Maçonaria. O

estudioso alemão viu a ligação da iniciação do poeta ao caminho alquímico, em que o acto poético se aproxima das operações mágicas, dotado de poder de transformação, comparável à magia/inteligência artística de Novalis. No entanto, importa sublinhar que Lind não encara a poesia pessoana como “mágica”, considerando que “as poesias esotéricas” de Pessoa “utilizam apenas certos motivos de teosofia, da gnose e da magia, com uma intencionalidade bem calculada” (Pessoa 1966:283). No que diz respeito ao valor dos fragmentos sobre a temática esotérica, o co-editor (com Jacinto do Prado Coelho) de *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação* disse assim: “servem-nos de fio condutor aqueles textos ocultistas que contêm uma relação nítida com certos poemas. Explicam-nos e elucidam-nos muitas vezes apenas parcialmente: não podem explicar evidentemente o processo alquímico que transforma estas concepções ocultistas em poesia” (Pessoa 1966:283). Portanto, o estudioso continua a privilegiar o processo racional em Pessoa, classificando a influência esotérica como parcial ou pontual. Importa também sublinhar o facto de Lind ter incluído praticamente todos os contactos de Pessoa com o Oculto nos “elementos ocultistas”. Desde o seu duradouro interesse pela Ordem de Rosa-Cruz, às comunicações mediúnicas, à escrita automática, à tradução das obras teosóficas, à elaboração de horóscopos, todas estas tendências estão reunidas sob a designação de “ocultismo”.

Esta mistura foi quebrada com sucessivas edições de poesia e de ensaios esotéricos de Fernando Pessoa. Acompanhando estas edições, surgiram diversas leituras críticas e interpretativas sobre a poesia e o pensamento esotérico do escritor, com ênfases diferentes em determinadas correntes esotéricas. Em 1971, Dalila Pereira da Costa lançou *O esoterismo de Fernando Pessoa*. Uns anos depois, em 1978, Yvette Centeno e Stephen Rockert publicaram *Fernando Pessoa, Tempo, Solidão, Hermetismo*. (Moraes ed.) Dalila Pereira da Costa e Yvette Centeno escolheram caminhos diferentes para interpretar o esoterismo de Pessoa.

Acentuando o nacionalismo místico e messiânico do V Império pessoano, Dalila Pereira da Costa inseriu o poeta na linha dos pensadores de sebastianismo português. Usando a designação da ensaísta, o sebastianismo é a “religião lusitana”, variante do cristianismo místico ligado à Ordem do Templo e aos Rosa-Cruz. Ela, tal como António Quadros, tencionam determinar a religião lusitana como a fonte directa de inspiração do acto poético de Pessoa. Desde o princípio esta exegese tem sido problemática. Robert Bréchon, por exemplo, em *Estranho Estrangeiro*, duvida da sinceridade desta fé religiosa de Pessoa: “o estudo de toda esta vertente da sua vida, do seu pensamento e da sua obra é ainda demasiado recente e parcial para se poder avaliar a sinceridade do seu empenhamento” (Bréchon 1996:492). O estudioso francês apontou também um grave problema metodológico na análise de Dalila Pereira da Costa, o facto de ela ter-se concentrado só em Fernando Pessoa ortónimo e Álvaro de Campos.

Os anos 80 parecem-nos uma década de ouro para a descoberta dos fragmentos pessoanos relativos ao esoterismo. Em 1981, 1985 e 1988, Yvette Centeno lançou três livros: *Fernando Pessoa, o Amor, a Morte, a Iniciação*, *Fernando Pessoa e a filosofia hermética* e *Fernando Pessoa, Os Trezentos e outros ensaios*. Desde início, apontou os problemas que dificultam um estudo sobre o pensamento esotérico de Pessoa: a escrita pessoana sobre os temas esotéricos encontra-se demasiado fragmentária, as opiniões e reflexões estão misturadas com os comentários e anotações de leitura... Porém, segundo ela também é possível ver “que orientação, ou que preocupações” conduziam o escritor. A investigadora apresentou-nos excelentes leituras interpretativas dos poemas esotéricos de Pessoa. Além disso, revelou-nos vários fragmentos esotéricos, valiosos para os nossos estudos. Ela reavaliou a recepção de Pessoa de diferentes matérias esotéricas, descobriu que as correntes classificadas como “subjudaísmo”, incluindo a sociedade teosófica de Mme. Blavatsky e Annie Besant, foram afastadas e criticadas pelo escritor. Sendo uma grande conhecedora da filosofia hermética, simbologia alquímica e cabalística, a investigadora viu a

íntima relação entre certos poemas de Pessoa com as grandes tradições esotéricas ocidentais. Ela destacou a paixão do escritor pela perfeição dialéctica, notou a influência hermética na “dialéctica vibrante” da escrita pessoana. A simpatia do escritor por estas grandes tradições esotéricas é, portanto, inegável.

Nos finais dos anos 80, quatro edições de Pedro Teixeira da Mota foram publicadas pela editora Manuel Lencastre, duas em 1988, duas em 1989: *A grande alma portuguesa*, incluindo a carta ao conde Keyserling; *Moral, regras de vida, condições de iniciação*; *Poesia profética, mágica e espiritual* e *Rosea Cruz*. Estas publicações confirmam a importância das grandes tradições do esoterismo ocidental no pensamento de Fernando Pessoa.

Resumindo, foram feitos vários estudos quase paralelos sobre o esoterismo em Pessoa, representando basicamente duas orientações: uma está virada para as tradições místicas portuguesas, a outra para certas tradições esotéricas europeias, ocidentais, algumas até mundiais. Sendo uma área de grande dinâmica e que desperta continuamente imensa curiosidade no público, mesmo hoje estão a aparecer estudos e leituras sobre diversos aspectos do pensamento esotérico de Pessoa; como antes, nem sempre e nem todos estão ligados ao termo “esoterismo”, mas ora à “filosofia”, ora à “religião”.

A partir dos finais dos anos 80 e até agora, acompanhando as sucessivas edições, críticas e traduções das obras pessoanas, “os rostos de Fernando Pessoa” aparentemente estão cada vez mais completos para os leitores. Entre as numerosas edições, salientamos estas publicações importantes da escrita de índole esotérica e ocultista: *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal* editados por Richard Zenith, em 2003; *Escritos sobre génio e loucura* editados por Jerónimo Pizarro, em 2006; *Cartas astrológicas* editadas por Paulo Cardoso e Jerónimo Pizarro, em 2011; *Associações secretas e outros escritos* por José Barreto, também em 2011; *Sebastianismo e V Império* por Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda, ainda em 2011. Estas

últimas edições revelaram um Fernando Pessoa não só escritor genial, mas também pensador poderoso.

Especialmente com estas recentes publicações, a ligação entre o escritor e o esoterismo voltou mais uma vez a atrair a atenção crítica. Em 23 de Maio de 2012, pela iniciativa de Marco Pasi e Jerónimo Pizarro, foi realizado em Wassenaar, no NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences) um *workshop* sobre Fernando Pessoa e o Esoterismo. Tendo podido estar presente, tive a oportunidade de aí ouvir as novidades desta área de estudo. Neste *workshop* foram apresentados excelentes trabalhos sobre diferentes aspectos do esoterismo em Pessoa. Marco Pasi chamou a atenção para a necessidade urgente de contextualizar o pensamento esotérico do escritor. Concordando com o estudioso italiano, achamos importante utilizar as novas descobertas dos estudos sobre o esoterismo para revalorizar a relevância do esoterismo na obra de Fernando Pessoa.

Com o objectivo de quebrar o isolamento do caso de Pessoa, tentamos inserir o interesse do escritor pelo esoterismo e especialmente pela Gnose no contexto europeu. (Vejam os detalhes, com mais detalhes, nas partes III, IV e V.) Como já vimos antes, os recentes estudos sobre a relação entre o esoterismo e o Modernismo literário põe em causa a antiga separação radical entre esse Modernismo e a tradição. Vimos também que os modernistas mais proeminentes se empenharam em combinar a busca constante do Novo com a procura de inspirações na origem autêntica das culturas e civilizações. Relembramos a atitude dos modernistas sublinhada por Leon Surette: eles consideram-se como “heir of an ancient wisdom – either passed on from adept to adept or rediscovered in each new generation by mystical illumination” (Surette 1993:7). Esta atitude heróica situa-se na linhagem do alto Romantismo anglo-germânico, mistura-se com a consciência apocalíptica dos modernistas de estar numa fase de conclusão da história, citando Leon Surette, “to have transcended history, to have climbed out of history into an unmediated, incorrigible realm of knowledge, and in that

sense to have fulfilled history” (Surette 1993:7). Aqui estão dois elementos esotérico-literários que chamam a nossa atenção: 1, a ideia não fundamentada<sup>39</sup> da existência de uma ininterrupta tradição esotérica desde a Antiguidade e o lugar dos artistas nesta tradição; 2, a combinação da criação artística com a iluminação mística, que dará acesso ao Conhecimento verdadeiro e intemporal (Gnose).

Como podemos ver, Fernando Pessoa encontra-se precisamente neste grupo de grandes artistas tais como, segundo ele, Dante, Shakespeare, Goethe, sintomaticamente no topo do Cânone Ocidental e da “great tradition”. O nosso escritor interessou-se especialmente pela secreta tradição gnóstica. A afinidade do escritor com a “Egreja Gnostica” já foi posta em relevo por vários estudos<sup>40</sup>. Outro facto importante é ele ter definido estrategicamente na “Nota Biográfica” a sua identidade religiosa como “cristão gnóstico, (...) fiel (...) à tradição secreta do cristianismo” (Pessoa 2003:205). Basta lembrar (carta a Casais Monteiro, 14-Jan-1935) que a ordem templária de Portugal, para o escritor, estava extinta, ou entrou em dormência “desde cerca de 1888”, ano em que ele nasceu (Pessoa 1999:347).

António Quadros notou que em 1888 foi criado em França a Ordem Cabalística de Rosa-Cruz. Sendo a indagação espiritual de Pessoa extremamente individual e tendo dito o escritor que ele era “inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas”, repensando escritos do autor sobre o

---

<sup>39</sup> Talvez seja necessário relembrar que os artistas não estudam os movimentos e grupos esotéricos da mesma maneira que um historiador ou um filósofo treinado. Nos artistas, há obviamente menos preocupação com a objectividade e com os factos históricos, o que não quer dizer que o “misreading” dos artistas não seja válido e interessante.

<sup>40</sup> Alguns exemplos como: Centeno, Yvette K. e Reckert, Stephen (1978), Fernando Pessoa: *Tempo, Solidão, Hermetismo*, Lisboa: Moraes; Centeno, Yvette K. (1985), *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*, Lisboa: Presença; id. (1985), *Fernando Pessoa: O Amor, A Morte, A Iniciação*, Lisboa: A Regra do Jogo; id. (1995), *Hermetismo e Utopia*, Lisboa: Salamandra; AA.VV. (1993) *Mensagem: Poemas esotéricos*, ed. José Augusto Seabra, Madrid: CSIC. Veremos, com mais pormenores, este aspecto da obra e do pensamento de Fernando Pessoa nos capítulos IV e V.

génio e a iniciação, inclinamo-nos a associar a sua iniciação ao seu génio pessoal, liberto de todas as imposições exteriores. O génio, tal como a Gnose, transcendendo a Razão e a Fé, significa para os grandes artistas modernistas, um acesso à iniciação e ao mesmo tempo à arte superior.

O escritor, na sua procura da Verdade, realizou um intenso estudo nas obras filosóficas, religiosas e esotéricas, chegou à conclusão de que “o conhecimento de Deus não depende do hebreu, nem de anagramas, nem de símbolos, nem de língua alguma, falada ou pensada; faz-se pela ascensão univocal da alma, pelo encontro final da alma consigo mesma, do Deus em nós consigo mesmo” (BNP E3 53B-20 transcrito por Pedro Teixeira da Mota<sup>41</sup>). Esta definição do conhecimento, de facto está em sintonia com a Gnose no gnosticismo clássico, que é “a divine spark in man ... needing to be awakened by the divine counterpart of the self in order to be finally reintegrated” (van den Broek 2006:403).

Há uma notável força ascensional na Gnose entendida pelo nosso escritor e pelo gnosticismo clássico. Quando Pessoa diz, na carta a Casais Monteiro, “desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre” (Pessoa 1999:343); ele colocou, precisamente, o mestre Caeiro nesse “divine counterpart”. Pessoa não elaborou, obviamente, esta encenação sob a imposição de qualquer doutrina esotérica, mas ele terá encontrado no antigo sistema gnóstico algo fundamental e consoante à sua própria tendência criativa. Deste modo, Pessoa tomou a posição típica dos grandes artistas modernistas: inspirando-se nas tradições gnósticas, considerou o próprio génio literário uma condição privilegiada para obter a sagrada Gnose.

Notamos que o escritor, na sua recepção das matérias esotéricas, está constantemente a reagir, a reajustar e a corrigir. Nós consideramos que a sua “bússola” é o seu génio. A sua tendência alteronímica e a preferência pela fusão dos conhecimentos sobre o Eu, Deus e o Universo, também

---

<sup>41</sup> in verbete “esoterismo”, escrito por Pedro Teixeira da Mota, in AA.VV. (2008) *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, coord. Fernando Cabral Martins, Lisboa: Caminho.

encontrarão uma correspondência importante na junção da mundividência hermética com a gnóstica. Aliás, ambas formam uma parte substancial na base das grandes tradições esotéricas do Ocidente. Entretanto, os elementos esotéricos que não correspondem ao seu gosto são naturalmente afastados. O seu gosto pela intelectualização e pela clareza afastou, por exemplo, o confuso e incoerente “subjudaísmo”. Citando o comentário de Thomas Carlyle sobre Goethe, “this man rules, he is not ruled”. O mesmo comentário é aplicável a Pessoa. Ele encontrou nos sistemas esotéricos elementos que são consonantes ou respostas ao seu génio, este que tanto o fascinava como o perturbava. A correspondência entre estes elementos e o seu génio desencadeia, por sua vez, uma obra vasta, múltipla e intensa.

Até aqui, vimos o caso de Pessoa integrado no quadro do Modernismo europeu em geral; percebemos o papel fundamental do elemento esotérico na criação artística. Consideramos ainda: em Pessoa, a obsessão modernista pela Gnose, núcleo das grandes tradições esotéricas ocidentais, não só se manifesta pontualmente em alguns fragmentos, mas de uma maneira mais profunda e estrutural na organização de toda a obra pessoana.

O caso específico de Pessoa deu-nos um exemplo para avaliar a relevância do elemento esotérico noutros autores. Com os nossos conhecimentos actualizados sobre o esoterismo e a sua história, decidimos enquadrar a poesia portuguesa da modernidade no seu contexto europeu, revendo as obras dos oito autores escolhidos pelos nossos orientadores e por nós. As obras e o pensamento esotérico destes autores: Antero, Gomes Leal, Camilo Pessanha, Teixeira de Pascoaes, Pessoa, Raul Leal, Mário Saa e Régio, oferecem-nos um mapa da dinâmica do elemento esotérico na poesia portuguesa da modernidade. Pretendemos analisar esta dinâmica, apresentando a originalidade e a profundidade da obra de cada autor no aspecto esotérico, discernindo os nexos e as divergências entre eles.

Naturalmente, o nosso trabalho não pretende apresentar todos os aspectos da presença do esoterismo na poesia portuguesa da modernidade. Interessamo-nos sobretudo estudar os aspectos mais directamente inspirados pelo

pensamento esotérico, que estão mais profundamente ligados à criação literária de cada autor e que revelam, de uma maneira melhor, a originalidade da obra e do pensamento de cada autor. Cabe-nos também a tarefa de organizar e sintetizar estes aspectos num trabalho com maior clareza possível. Estas são as nossas preocupações principais. No entanto, estamos conscientes de que muitos outros aspectos interessantes e importantes poderão surgir e esperamos completar gradualmente este nosso mapa da presença do esoterismo na poesia portuguesa da modernidade.

## Capítulo II: Estrutura da Análise

---

### Os oito poetas e o seu tempo: uma primeira contextualização

A nossa análise põe em revelo oito poetas portugueses cujas obras nos parecem estruturalmente inspiradas pelo pensamento esotérico. Como já foi mencionado anteriormente, o tamanho deste trabalho não nos permite incluir todos os poetas portugueses da modernidade influenciados, mesmo que de um modo interessante e profundo, pelo esoterismo (e.g. António Nobre, Mário de Sá-Carneiro, José Almada Negreiros). Relembramos que a nossa intenção é tentar fazer um mapa sobre a dinâmica do esoterismo na poesia portuguesa da modernidade, com a maior precisão que os nossos conhecimentos sobre estas duas áreas nos permitem. Ao analisar o elemento esotérico na criação dos nossos autores, cremos que podemos determinar alguns pontos decisivos (e alguns ignorados até agora) deste mapa, situados em diferentes aspectos do esoterismo.

Uma vez que o contexto histórico é importante para a nossa análise, o nosso primeiro passo é situar os nossos autores no seu tempo, esclarecendo a ordem cronológica dos momentos culminantes da criação poética/literária de cada autor, anotando a relação entre a vida literária de cada autor e alguns momentos históricos na sociedade portuguesa e europeia, a ver:

#### Tabela Cronológica 1

(ano do nascimento e da morte de cada autor, alguns grandes acontecimentos na sociedade portuguesa e europeia)

- 1842** 18 de Abril, Antero de Quental nasceu em Ponta Delgada, Açores
- 1848** 6 de Junho, Gomes Leal nasceu em Lisboa
- 1867** 7 de Setembro, Camilo Pessanha nasceu em Coimbra
- 1877** 2 de Novembro, Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos (Teixeira de Pascoaes) nasceu em Amarante
- 1886** 1 de Setembro, Raul Leal nasceu em Lisboa
- 1888** 13 de Junho, Fernando Pessoa nasceu em Lisboa
- 1890** Ultimato Britânico
- 1891** 11 de Setembro, Antero de Quental morreu em Ponta Delgada, Açores
- 1893** 18 de Junho, Mário Paes da Cunha e Sá (Mário Saa) nasceu em Caldas da Rainha
- 1901** 17 de Setembro, José Maria dos Reis Pereira (José Régio) nasceu em Vila do Conde
- 1910** implantação da República Portuguesa
- 1914-1918** Primeira Guerra Mundial
- 1921** 29 de Janeiro, Gomes Leal morreu em Lisboa
- 1926** 1 de Março, Camilo Pessanha morreu em Macau
- 1928** início da ditadura militar em Portugal
- 1933** começo do Estado Novo
- 1935** 30 de Novembro, Fernando Pessoa morreu em Lisboa
- 1939-1945** Segunda Guerra Mundial
- 1952** 14 de Dezembro, Teixeira de Pascoaes morreu em Gatão
- 1964** 18 de Agosto, Raul Leal morreu em Lisboa
- 1969** 22 de Dezembro, José Régio morreu em Vila do Conde
- 1971** 23 de Janeiro, Mário Saa morreu em Ervedal

Como podemos verificar, a actividade mais intensa da maior parte dos nossos autores situa-se entre as últimas décadas do séc. XIX e as décadas iniciais do séc. XX. O percurso da vida destes autores atravessa, pelo menos, um grande acontecimento à escala europeia, ou até mundial. A maioria (exceptuando Antero) viveu a implantação da República Portuguesa e testemunhou o envolvimento de Portugal na Primeira Guerra Mundial. Cinco dos autores morreram na altura da implantação do Estado Novo, entre os quais quatro chegaram a testemunhar, ainda que indirectamente, o impacto da Segunda Guerra Mundial em Portugal. O tempo dos nossos autores é pois caracterizado pelas grandes turbulências, constantes vicissitudes e profundas crises.

Paralelamente aos acontecimentos sócio-políticos, as correntes artísticas europeias e as tendências do esoterismo ocidental aparecem, desenvolvem e transformam-se com um ritmo próprio. Os nossos autores, muito atentos à dinâmica das correntes europeias, com criatividade individual, lideram as respostas portuguesas às expressões europeias. Queremos sublinhar alguns momentos que nos parecem fundamentais na recepção e na reacção portuguesas à dinâmica europeia nos âmbitos esotérico, filosófico e artístico. Vejamos a tabela cronológica II.

#### Tabela Cronológica II

<b>1872</b>	Nietzsche: <i>The Birth of Tragedy</i>
<b>1876</b>	Festival Bayreuth
<b>1877</b>	Mme Blavatsky: <i>Isis Unveiled</i>
<b>1888</b>	Joséphin Péladan criou Ordem de <i>Rose-Croix</i>
<b>1889</b>	Édouard Schuré lançou <i>Les grand initiés</i>
<b>1909</b>	Marinetti: Manifesto Futurista
<b>1910</b>	o lançamento da revista <i>A Águia</i> , no Porto
<b>1915</b>	o lançamento da revista <i>Orpheu</i> , em Portugal e no Brasil
<b>1917</b>	o lançamento da revista <i>Portugal Futurista</i>

- 1924-1925** a criação da revista *Athena*
- 1927** o lançamento da revista *presença*, em Coimbra
- 1928** o último manifesto do surrealismo
- 1940** o último número da revista *presença*

Tabela Cronológica: Teixeira de Pascoaes

- 1877** nasceu em Amarante
- 1903** *Jesus e Pã*
- 1906** *Vida Etérea*
- 1907** *As Sombras*
- 1909** Senhora da Noite
- 1911** *Maránus*
- 1912** fundação da *Renascença Portuguesa*, direcção da revista *A Águia*  
*Regresso ao Paraíso; Elegias*  
conferência: O Espírito lusitano ou o Saudosismo
- 1913** *O Doido e a Morte*  
conferência: O génio português na sua expressão filosófica,  
poética e religiosa
- 1914** *Verbo Escuro; A Era Lusíada*
- 1915** A Arte de ser português
- 1916** abandonou a direcção literária da revista *A Águia*
- 1920** *Elegia da Solidão*
- 1934** biografia romanceada *São Paulo*
- 1945** biografia romanceada *Santo Agostinho*
- 1952** morreu em São João do Gatão

Tabela Cronológica: Fernando Pessoa

- 1888** nasceu em Lisboa
- 1906** matriculou-se no curso superior de Letras (filosofia)
- 1907** abandonou o curso

- 1912-1913** colaboração com *A Águia*; estreia com *A nova poesia portuguesa* sociologicamente considerada
- 1913** Na Floresta do Alheamento (*n'A Águia*)
- 1914** criação do Pauismo
- 1915** 24 de Março, *Orpheu 1*: “O Marinheiro” (Pessoa ortónimo), “Opiário” (Campos), “Ode Triunfal” (Campos); Junho, *Orpheu 2*: “Chuva Oblíqua” (Pessoa ortónimo), “Ode Marítima” (Campos)  
 tradução: *Compêndio de Teosofia* (de Leadbeater)  
 heterónimo Raphael Baldaya surgiu em Dezembro
- 1917** Ultimatum (Campos, *in Portugal Futurista*)  
 falhou a tentativa de publicar *The Mad Fiddler*
- 1918** *Antinous e 35 Sonnets* (publicado à sua custa)
- 1922** “Mar Português” (*in Contemporânea*)
- 1923** defendeu Raul Leal
- 1924-1925** criação da revista *Athena*
- 1927** começou a colaboração com a *presença*; estreia em 4 de Junho, com poemas de Campos e de Reis
- 1930** “Aniversário” (Campos, na *presença*)  
 reunião com Aleister Crowley
- 1931** na *presença*: O oitavo poema de “O Guardador de Rebanhos” (Caeiro); “Notas para a recordação do meu mestre Caeiro” (Campos), Andaime; tradução do poema de Crowley “Hino a Pã”
- 1932** “Autopsicografia” (na *presença*)
- 1933** “Tabacaria” (Campos, na *presença*)
- 1934** “Eros e Psique” (última colaboração com a *presença*)  
 1 de Dezembro, publicação da *Mensagem*
- 1935** 13 de Janeiro, carta a Adolfo Casais Monteiro  
*Associações secretas*  
 30 de Novembro, morreu em Lisboa

Tabela Cronológica: José Régio

- 1901** 17 de Setembro, nasceu em Vila do Conde
- 1920** entrou em Letras na Universidade de Coimbra
- 1925** concluiu o curso com a tese “As Correntes e as Individualidades na Moderna Poesia Portuguesa”; publicou *Poemas de Deus e do Diabo*
- 1927** 10 de Março, lançou o primeiro número da revista *presença*, com Branquinho da Fonseca e João Gaspar Simões
- 1934** romance *O Jogo da Cabra Cega*
- 1935** *As Encruzilhadas de Deus*
- 1940** último número da *presença*; peça de teatro *Jacob e o Anjo*
- 1941** *Fado*; conto *Davam grandes passeios aos Domingos*
- 1942** romance *O Príncipe com Orelhas de Burro*
- 1945** *Mas Deus é Grande*; primeiro volume da novela *A Velha Casa*
- 1947** peça de teatro *Benilde ou a Virgem-Mãe*
- 1949** peça de teatro *El-Rei Sebastião*
- 1954** *A Chaga do Lado*; peça de teatro *A Salvação do Mundo*
- 1957** *Três Peças em um Acto*
- 1961** *Filho do Homem*
- 1964** *Ensaaios de Interpretação Crítica*
- 1967** *Três Ensaaios sobre Arte*
- 1968** *Cântico Suspenso*
- 1969** 22 de Dezembro, morreu em Vila do Conde
- 1971** publicação póstuma *Confissão dum Homem Religioso*

Como sabemos, o próprio conceito de Modernidade é problemático, o que obriga aos estudiosos muitas vezes empregarem o plural “modernidades” em vez do singular “modernidade”. Isto porque a Modernidade é um conjunto de formas de experienciar “espaço e tempo, o eu e os outros, as possibilidades e os perigos da vida”, sendo estas formas intimamente ligadas a percepções distintas do “agora” moderno (Buescu 2008:467). São altamente instáveis essas formas, uma vez que oscilam entre o projecto das

Luzes (ou seja, privilegiando a forma racionalista, seja cristã ou pagã, teísta ou ateu, de articular a experiência humana e de conduzir a Humanidade, através do conhecimento, à felicidade), e o paradigma do Romantismo (ou seja, privilegiando as erupções irracionais do Homem, tolerando ou até mesmo valorizando a diversidade e o equilíbrio imperfeito dos assuntos humanos) (Gray 2013:13). A modernidade que aqui nos interessa é a que corresponde a um período que se estende desde os meados do séc XIX até às primeiras décadas do séc XX, em que se nota, embora com mutações, um *crescendo* da dialéctica entre “tradição” e “novidade” na dinamização da formulação artística. O movimento literário e artístico que mais perfeitamente se encaixa neste período histórico é o Modernismo, cuja génese se situa nas correntes pós-românticas, estruturadas pela tese hegeliana e radicalizadas pelo anarquismo nietzschiano. No entanto, a caracterização de Modernismo, cristalizada só por volta dos anos 50 do século XX (Silvestre 2008:472), é igualmente problemática.

O que dá coesão às correntes reunidas sob o termo de Modernismo, é a superioridade dos Modernos em face aos Antigos, o gosto pela novidade e pela moda. Porém, é preciso ver que, tal como o conceito de Modernidade, o Modernismo é altamente complexo e engloba expressões paradoxais. Embora seja consensual situar a fase dominante do Modernismo no período entre os anos 10 e os anos 40 do século XX, a caracterização artística e sociológica do Modernismo está longe de ser uniformizada.

O valor estético do Modernismo, segundo a leitura dominante dos pós-modernos, é entendido sobretudo sob o sinal da Vanguarda, especialmente na faceta futurista. Por conseguinte, têm sido sobrevalorizadas a tendência iconoclasta, a ruptura radical com as tradições, junto com a exaltação da novidade da indústria, da democracia e das “massas” (Silvestre 2008:473). Recentemente, como vimos no capítulo anterior, esta visão incompleta e ideologicamente comprometida está a ser questionada. É preciso estudar, com mais profundidade, a relação complexa entre o Modernismo e a Vanguarda.

## Os dois paradigmas na gênese do Modernismo europeu

O poderoso modelo na criação artística da Modernidade, claramente *overshadowed* pelo modelo vanguardista, é o paradigma wagneriano de *Gesamtkunstwerk*. *Gesamtkunstwerk* e *Avant-garde* são, segundo o germanista David Roberts, dois centros do Modernismo estético. Sendo um mais óbvio e o outro mais oculto, para alcançar uma visão mais equilibrada do Modernismo europeu é preciso tomar em conta as ideias fundamentais destes dois centros. Porém, tal como o estudioso apontou, a importância da *Gesamtkunstwerk* durante muito tempo tem sido injustamente menosprezada:

*Resisting translation, both avant-garde and Gesamtkunstwerk have retained their original linguistic inflexion: the one the expression of Gallic dash and daring, the other expression of Teutonic profundities. These subliminal associations reflect two very different senses of aesthetic modernism, or rather, contribute to the valorization of a French-oriented as opposed to a German-oriented history of modern art, in which French painting rather than German music plays the leading role. This parti pris is so self-evident that the last crucial stage of European modernism, from the 1880s to the 1920s, is comprehended in terms of avant-gardism, that is to say, in terms of (self-evidently positive) impulses of experimentation and innovation and/or radical iconoclasm. **The synthesizing, religious-redemptive, mystic or socially utopian intentions of the various movements are***

*constantly registered and just as constantly discounted.*<sup>42</sup> (ênfase nossa.)

Tal como vimos, esta negligência intencionada pela parte dos historiadores e dos críticos da Arte desvaloriza quase completamente a profundidade espiritual da *Gesamtkunstwerk*. A consequência desta desvalorização é uma visão da arte moderna demasiado simplicista e superficial (Roberts 2011:144-145). Como vimos anteriormente, ao insistir em sobrevalorizar o lado radical e iconoclasta da Vanguarda e ao insistir em associar a *Gesamtkunstwerk* ao passado e ao reaccionismo, o *mainstream* da crítica artística reduz drasticamente a dimensão do Modernismo artístico. Esta visão restrita e desequilibrada aplicada ao modernismo literário tem causado problemas na sua arrumação dos autores: os autores que têm uma ligação óbvia e forte com a tradição, seja esta religiosa ou esotérica, são considerados como ultrapassados ou até reaccionários<sup>43</sup>. Para uma compreensão mais global do modernismo, é extremamente importante contrapor o enorme peso da ênfase crítica no sentido revolucionário das experiências e inovações vanguardistas com uma valorização justa da dimensão espiritual dos vários movimentos ligados ao Modernismo. No caso do alto Modernismo português: a sua expressão artística é sobretudo a da geração de *Orpheu*, cujo núcleo é Pessoa, Sá-Carneiro e Almada Negreiros, no entanto, com orientações artísticas altamente heterogéneas (Silvestre 2008:474). As experiências poéticas desta geração abrangem formas pós-simbolistas e correntes já vanguardistas e especialmente futuristas. Não é possível, portanto, separar estas experiências modernistas e vanguardistas.

---

<sup>42</sup> Roberts, David (2011), *The Total Work of Art in European Modernism*, New York: Cornell University. P.144.

<sup>43</sup> Podemos talvez pensar no caso de José Régio, cujas obras ficcionais e teatrais se encontra subvalorizadas devido à forte ligação ao passado e à tradição cristã, ainda que heterodoxa. Relembramos também a conotação negativa (reaccionária, fascista) que as tradições não-rationais, inclusive as esotéricas, têm, sob a enorme influência da Escola de Frankfurt do pós-Guerra.

Sobre a dimensão espiritual e o elemento esotérico das aventuras da geração do *Orpheu* iremos ver adiante com mais detalhes. Desde já, chamamos atenção para estes versos nostálgicos de Álvaro de Campos sobre o momento culminante da sua aventura literária-espiritual: “Há tanto tempo que não sou capaz/ De escrever um poema extenso!.../ Há anos...// Perdi a virtude do desenvolvimento rítmico/ Em que a ideia e a forma,/ Numa unidade de corpo com alma,/ Unanimemente se moviam...//(...)// Mas, ah! minha Ode Triunfal!/ O teu movimento rectilíneo!/ Ah, minha Ode Marítima,/ A tua estrutura geral em estrofe, antístrofe e épodo!/ E os meus planos, então, os meus planos- / Esses é que eram as grandes odes!/ E aquela, a última, a suprema, a impossível!”<sup>44</sup>. Chamamos atenção para o ideal modernista de unificar a inovação da forma artística com a profundidade da ideia. A arte modernista consiste nesta interacção entre a expansão do eu e a tendência ascensional para o Além.

Vejam melhor o paradigma da *Gesamtkunstwerk*. A *Gesamtkunstwerk* caracteriza-se pela sua aspiração à síntese e à auto-transcendência. Esta aspiração a “the Spiritual in art” (expressão de Kandinsky) interage com a principal conquista do modernismo estético, nomeadamente, a autonomia axiológica da arte. No entanto, em vez de levar a arte ao isolamento e ao solipsismo, o ideal da *Gesamtkunstwerk* visa abolir as fronteiras entre a arte, o espiritual e a política, atribui à arte a missão de estimular a coesão e a regeneração sócio-culturais. Esta orientação construída por Wagner e Nietzsche representa, tal como David Roberts revela, uma persistência do sagrado em relação à cultura e ao poder, no processo da secularização e da modernização (Roberts 2011:3). O programa da *Gesamtkunstwerk* é uma continuação do Idealismo germânico, mobilizando o poder do mito e dos símbolos para criar utopias que são simultaneamente estéticas e religiosas. A visão sublime do Total (social e utópica, histórica e filosófica, metafísica e

---

<sup>44</sup> In Campos, Álvaro de (1993) *Livro de Versos, Fernando Pessoa*, edição crítica, introdução, transcrição, organização e nota de Teresa Rita Lopes, Lisboa: Estampa, p.193. Estes versos são datados de 9-8-1934.

religiosa) que a *Gesamtkunstwerk* projecta, outra coisa não é senão uma crítica radical à sociedade e à cultura existentes em todos os sentidos (Roberts 2011:7). Deste modo, substituindo o poder institucional da Igreja e defendendo uma religião artística como a força unificadora e impulsional da sociedade, a *Gesamtkunstwerk* confere à arte o poder transformador de guiar a regeneração da sociedade.

Não é difícil detectar no programa da *Gesamtkunstwerk* marcas profundas do esoterismo. Em primeiro lugar, sublinhamos o papel da Gnose como a salvação pelo Conhecimento<sup>45</sup>. No paradigma da *Gesamtkunstwerk*, há uma enorme confiança depositada no poder transformador da visão utópica do Total. Ao projectar esta visão do Total, os artistas pretendem despertar a mais profunda aspiração do povo, remediar a decomposição dos valores sócio-culturais e liderar a regeneração da sociedade. Em segundo lugar, nota-se a influência gnóstica de atribuir a um génio (neste caso um artista) o papel profético de revelar a Verdade, neste caso a visão do Total, para a sociedade. Em terceiro lugar, o paradigma da *Gesamtkunstwerk* é um excelente exemplo de *cross-fertilization* entre o domínio estético e o domínio esotérico: ao mobilizar, na criação artística, o poder dos elementos míticos e simbólicos, *Gesamtkunstwerk* inspirou directamente uma regeneração das tradições esotéricas do Ocidente. Esta regeneração, ou revivalismo, do imaginário esotérico, desencadeou surpreendentes inovações literárias e artísticas no movimento simblista e nas gerações seguintes<sup>46</sup>. Podemos considerar a “regeneração” como uma palavra-chave da arte inspirada pela *Gesamtkunstwerk*.

---

<sup>45</sup> Nas tradições gnósticas, a Gnose é equiparada à Salvação. Veja por favor os detalhes no capítulo I.

<sup>46</sup> Por exemplo, o *Parsifal* de Wagner é uma das inspirações mais importantes e mais ponderosas para o simbolismo europeu, sendo uma referência incontronável para a restauração da função simólica da arte e para a resacralização do teatro (Roberts 2011:11).

Nos próximos capítulos, iremos estudar mais pontos de confluência entre a literatura e o esoterismo. Aqui importa-nos sublinhar ainda mais a palavra “regeneração” na modernidade. No seu estudo sobre o Modernismo e o Oculto, Leon Surette apontou que palavras como “restaurar, redescobrir, renascer, regressar, reavivar” (Surette 1993:50) são extremamente importantes para entender a gênese do Modernismo e para identificar a presença do Oculto. Tendo em conta esta sugestão, e depois de fazer uma examinação geral dos planos e manifestos elaborados pelos nossos autores, nota-se a sintonia dos nossos autores com o paradigma da *Gesamtkunstwerk*, na extrema importância atribuída à regeneração. Se a palavra-chave do pensamento anterior e da geração 70 é o “diagnóstico”<sup>47</sup>, a palavra “regeneração” é central no movimento da Renascença Portuguesa de Teixeira de Pascoaes; no programa do neo-paganismo português (seja o clandestino, seja a encenação parcial deste na revista *Athena*) de Fernando Pessoa; no ressacralização do Teatro de José Régio.

Estas três figuras, Pascoaes, Pessoa e Régio, líderes das três gerações e das três revistas importantíssimas no Portugal contemporâneo: *A Águia*, *Orpheu* e *presença*, coincidem em explorar persistentemente o poder na Arte para uma regeneração espiritual grandiosa. Tendo percebido a insuficiência do Positivismo e do materialismo (triumfantes na sociedade moderna), os nossos autores nos seus programas da regeneração reconstituem o estatuto da poesia como um acesso válido à Verdade absoluta.

A poesia é ou não é um acesso válido ao Conhecimento sagrado? Há respostas diferentes em diferentes correntes esotéricas do Ocidente, desde a antiguidade à modernidade. Ainda iremos voltar a esta questão mais adiante. Aqui, porém, precisamos de ver a resposta afirmativa dos simbolistas franceses. Segundo o estudo de Roberts, na gênese do modernismo, o *breakthrough* na inovação poética começou em França pelas mãos de

---

<sup>47</sup> Ironicamente em tempos políticos do regime da Regeneração, a preocupação central desta geração de intelectuais ainda é de analisar e diagnosticar a decadência da sociedade portuguesa.

Baudelaire e de Mallarmé. Inspirados pela ambição grandiosa das dramas wagnerianas, os poetas simbolistas franceses criaram novos conceitos literários e cultivaram o poder mítico da poesia. Baudelaire, impressionado pelo prazer estético, mais precisamente, a combinação de “êxtase religioso com prazer sensual” (Roberts 2011:79) que a música wagneriana o proporcionou; comovido, ao mesmo tempo, pelo poder artístico de Wagner de “traduzir, através de gradações subtis, tudo o que é excessivo, imenso, ambicioso no Homem espiritual e natural”<sup>48</sup>, desenvolveu a doutrina de “correspondências sinestéticas”. Ao criar a poética de correspondência, encarando o mundo como uma vasta hierofonia e afirmando o poder cognitivo da imaginação poética, Baudelaire reforçou a ideia romântica e gnóstica de o artista ser um mago ou um “medium privilegiado” para decifrar a analogia e revelar a profunda unidade do mundo (Illoz 2004:155-156). Mallarmé, reagindo à música wagneriana e à teoria nietzscheana da tragédia, buscando inspiração nas tradições herméticas (correspondência íntima entre a Mente e o Universo, o Universo e a Poesia), avançou com a ideia do “Livro”: um Livro absoluto, um *opus metaphysicum*, um Livro a haver, como “instrumento espiritual”<sup>49</sup> e síntese das artes, capaz de revelar a verdade do Universo através do poder de sugestão da linguagem poética. Como David Roberts apontou, esta ideia do Livro absoluto, ou seja, “uma nova religião como um produto da invenção poética” (Roberts 2011:85), é uma ideia distintamente moderna. Esta ideia audaciosa, conferindo à linguagem poética a suprema capacidade de revelação, irá resguardar a poesia contra o nihilismo cósmico. Citando outra vez Roberts, “the heroic age of literary modernism begins and ends with the impossible project of the Book, conceived as a new Bible by Friedrich Schlegel and Novalis and as

---

<sup>48</sup> Baudelaire, Charles (1976). *Oeuvres complètes*, vol. 2, ed. Claude Pichois, Paris: Gallimard. pp. 784-85.

<sup>49</sup> Há um elo entre o símbolo do Livro e o símbolo do Graal. Na interpretação de René Guénon do simbolismo do Graal, “o Graal é simultaneamente um vaso (*grasale*) e um livro (*gradale* ou *graduale*)” (Guénon 1991:43).

the true modern cult by Mallarmé” (Roberts 2011:85). Correspondentemente, na poesia portuguesa do fim-de-século e do Modernismo, também houve vários autores que cultivaram sistematicamente o poder órfico da poesia, ligando a poesia à revelação redentora.

A literatura portuguesa, tradicionalmente muito ligada à literatura francófona, recebeu directamente o impacto da poética simbolista. Gomes Leal e Camilo Pessanha são dois exemplos excelentes.

Voltando ainda à poesia como acesso válido à revelação redentora, se a questão da poesia-Conhecimento é central na poesia da modernidade, podemos encontrar diferentes abordagens e reflexões em diferentes gerações de autores.

## Estrutura da análise: três fases da modernidade, 2 vias da interacção com as correntes esotéricas, 2 fios condutores da nossa análise

Sob a enorme influência do Idealismo alemão, Antero de Quental é um dos primeiros intelectuais portugueses a perceber a insuficiência do paradigma positivista. Explorando o poder revelador da poesia, a obra poética de Antero aprofunda, de uma maneira significativa, a dimensão espiritual da poesia portuguesa da modernidade. Com a sua morte trágica aos 49 anos, em 1891, o autor situa-se numa fase anterior ao período culminante do Modernismo. No entanto, podemos reconhecer que a obra anterior já tocou a questão da poesia-Conhecimento, central do paradigma *Gesamtkunstwerk* do Modernismo.

### Tabela Cronológica: Antero de Quental

- 1842** 18 de Abril nasceu em Ponta Delgada
- 1860s** Questão Coimbrã com grandes debates sociais, estéticos e ideológicos (**1865**: *Bom senso e bom gosto*; *A dignidade das letras e as literaturas oficiais*)
- 1863** Conclusão das *Odes Modernas*
- 1870s** Actividade intensiva com grandes projectos de intervenção cívica, social
- 1871** Liderou as Conferências do Casino (*Causas da decadência dos povos peninsulares*; *Tendências novas da poesia contemporânea*)
- 1891** 11 de Setembro suicídio em Ponta Delgada

Gomes Leal e Camilo Pessanha, tal como vimos anteriormente, são poetas que receberam impacto directo da poética simbolista francesa. Ainda sem uma agenda espiritual estruturalmente definida<sup>50</sup>, estes dois autores continuam a reacção contra o Positivismo e a dessacralização moderna, buscando inspirações às tradições místicas e ocultistas. No caso de Camilo Pessanha, além da ligação com o Decadentismo e o Simbolismo franceses, ainda se nota um contacto importante com o Oriente e algumas tradições espirituais chinesas. Iremos analisar melhor este aspecto no seguinte capítulo.

#### Tabela Cronológica: Gomes Leal e Camilo Pessanha

<b>1848</b>	6 de Junho, Gomes Leal nasceu em Lisboa
<b>1867</b>	7 de Setembro, Pessanha nasceu em Coimbra
<b>1875</b>	Gomes Leal: <i>Claridades do Sul</i>
<b>1893</b>	Pessanha foi para Macau
<b>1897</b>	Gomes Leal: <i>Sobre a estética do mistério</i>
<b>1910</b>	Gomes Leal: Morte da mãe; conversão ao catolicismo
<b>1920</b>	Pessanha: <i>Clepsidra</i>
<b>1921</b>	Gomes Leal morreu em Lisboa
<b>1926</b>	Pessanha morreu em Macau

Uma exploração mais sistemática do poder revelador da poesia e uma reflexão profunda sobre a questão do Conhecimento nas correntes religiosas, filosóficas e esotéricas são levadas a cabo pelos autores Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Raul Leal, Mário Saa e José Régio. Embora alguns destes autores não sejam considerados como inequivocamente modernistas (devido aos parâmetros usuais na periodização da história da literatura, Pascoaes é convencionalmente considerado como não-modernista;

---

<sup>50</sup> No capítulo IV, iremos analisar o caso de Gomes Leal com pormenores.

a grande parte da obra de José Régio, especialmente as ficções e o teatro, não é reconhecida unanimemente como produto modernista<sup>51</sup>), todos têm uma intensa interacção com o esoterismo.

Tabela Cronológica: Teixeira de Pascoaes, Raul Leal, Fernando Pessoa, Mário Saa, José Régio

<b>1877</b>	8 de Novembro, Pascoaes nasceu em Amarante
<b>1886</b>	1 de Setembro, Raul Leal nasceu em Lisboa
<b>1888</b>	13 de Junho, Pessoa nasceu em Lisboa
<b>1893</b>	18 de Junho, Mário Saa nasceu em Caldas da Rainha
<b>1896</b>	Pascoaes entrou em Direito em Coimbra
<b>1901</b>	Pascoaes concluiu o curso 17 de Setembro, Régio nasceu em Vila do Conde
<b>1903</b>	Pascoaes: <i>Jesus e Pã</i>
<b>1909</b>	Pascoaes: <i>Senhora da Noite</i> Raul Leal concluiu o curso de Direito em Coimbra
<b>1910</b>	movimento sócio-cultural <i>Renascença Portuguesa</i>
<b>1911</b>	Pascoaes: <i>Maránu</i>
<b>1912-1913</b>	Pessoa colaborou com <i>A Águia</i>
<b>1913</b>	Pascoaes retirou-se da vida jurídica Raul Leal: <i>A Liberdade Transcendente</i>
<b>1915</b>	Pascoaes: <i>A Arte de ser português</i> dois números da revista <i>Orpheu</i>
<b>1917</b>	Raul Leal: <i>L'Abstraccionisme Futuriste</i> Mário Saa: <i>Evangelho de S. Vito</i>
<b>1919</b>	Régio entrou em Letras da Universidade de Coimbra
<b>1923</b>	Raul Leal: <i>Sodoma Divinizado</i> (pela editora Olissipo)

---

<sup>51</sup> Podemos pensar no influente ensaio de Eudardo Lourenço: “Presença ou a contra-revolução do Modernismo”, suplemento Cultura e Arte de *O Comércio do Porto*, Porto, 14/VI/1960, p.6 e 28/VI/1960, p.6.

- 1925** Régio concluiu o curso; publicou *Poemas de Deus e do Diabo*  
Mário Saa: *A invasão dos Judeus*
- 1927** *presença*
- 1928** Mário Saa: *A Explicação do Homem*
- 1934** Pessoa: *Mensagem*
- 1935** Pessoa morreu em Lisboa com 47 anos
- 1936** Régio: *As Encruzilhadas de Deus*
- 1941** Régio: *Fado*
- 1952** Pascoaes morreu em São João do Gatão com 75 anos
- 1964** Raul Leal morreu em Lisboa com 77 anos
- 1969** Régio morreu em Vila do Conde com 68 anos
- 1971** Mário Saa morreu em Ervedal com 77 anos

Na recepção das matérias esotéricas, Pessoa representa uma via cosmopolita, que é mais virada para a questão da Gnose e mais sensível às correntes europeias. Régio representa por sua vez uma via tradicionalista, que é mais ligada à matriz cristã e com preocupações centradas na questão do Mal e do dualismo.

Pessoa, Raul Leal e Mário Saa são autores que exploram vários sistemas espirituais, especialmente os não-cristãos, e muito atentos à experiência espiritual e ao fervor europeu pelas ciências ocultas. As aventuras espirituais e literárias destes autores são claramente viradas para o Futuro, porém, especialmente visível no caso de Pessoa, a ligação com a Tradição também é extremamente importante. Nos casos de Pascoaes e Régio, a ênfase na Tradição é ainda mais forte.

Para esclarecer melhor esta ênfase na Tradição, aparentemente contraditória com o espírito modernista-vanguardista entendido pelos pós-modernos, voltemos ao paradigma *Gesamtkunstwerk* e a Mallarmé. Como Roberts apontou, o poeta francês, na sua inovação da ideia do Livro absoluto, seguiu o mesmo caminho do Wagner de *Parsifal*, e não do Nietzsche do *Birth of Tragedy* (Roberts 2011:133). Em vez de tentar renovar a tragédia grega, foi

nos mistérios cristãos que o poeta francês se inspirou. Isto porque segundo Mallarmé, o legado cristão da Europa medieval é a origem sagrada do mundo moderno, e é o cristianismo místico que os artistas devem renovar. Tal ênfase nas tradições místicas católicas encontra-se particularmente forte em França. Obviamente, estas tradições místicas nem sempre pertencem ao catolicismo ortodoxo. Não esqueçamos que Paris do fim-de-século é o centro da investigação sobre as tradições esotéricas e ocultistas, tanto ocidentais como orientais. Foi neste contexto que nasceu o tradicionalismo, ideia tão importante no esoterismo moderno. Notamos que a designação “tradicionalismo” é bastante intrigante, sendo o tradicionalismo de alguns pensadores (por exemplo, Joséphin Péladan, Edouard Schuré, René Guénon) marcado pelo sincretismo e universalismo<sup>52</sup>. A atitude do tradicionalismo perante as correntes orientais (inclusão ou exclusão, a relação destas tradições orientais com o cristianismo/catolicismo) é outra questão, a qual veremos melhor no seguinte capítulo. Aqui, limitamo-nos a sublinhar que o apelo a regeneração das tradições iniciáticas teve um grande impacto na cultura europeia nessa altura e expressou-se especialmente pela proliferação de associações secretas. Por exemplo, Joséphin Péladan (1858-1918), na sua visita a Bayreuth em 1888, impressionado também por “Parsifal”, dedicou-se à criação da ordem de Rose-Croix (Roberts 2011:126-127). A ordem contém uma forte componente ocultista e hermética. O próprio Péladan é um novelista e um grande admirador pela arte de Gustave Moreau (1826-1898). Outro admirador francês de Wagner, Edouard Schuré, em 1889 publicou *Les Grand initiés*, em que apresentou a sua ideia sobre o progresso espiritual do mundo, integrando Ram, Krishna, Orpheu, Pitágoras, Moisés e Jesus Cristo na mesma linhagem iniciática, revelando a continuidade e a unidade dos princípios essenciais duma sabedoria perenial. Este livro de Schuré teve um enorme sucesso, tendo atingido, já em 1927, a centésima edição (Roberts

---

<sup>52</sup> Naturalmente, há estudiosos que são exclusivamente virados às tradições ocidentais. Um grande exemplo é o autor d’ *O Amor e o Ocidente*, Denis de Rougemont.

2011:127). Como podemos ver, o imaginário artístico-literário e o conhecimento (misturado com especulação e re-construção) de tradições iniciáticas estão entrelaçados no fim-de-século: o seu impacto é enorme. Naturalmente, o círculo literário português não está alheio a este impacto. Por exemplo, como podemos ver no estudo de Seabra Pereira sobre o Decadentismo e o Simbolismo na poesia portuguesa, a temática da autognose pelas tradições iniciáticas é bastante forte nas correntes pós-românticas (Seabra 1975:299-302). No pensamento esotérico de Pessoa e de Pascoaes há uma reflexão profunda sobre a reconstrução ou a restauração das tradições iniciáticas. No caso de Régio, nota-se um cristianismo altamente heterodoxo e místico, com grande interesse em recuperar o Sagrado na sociedade moderna. Iremos analisar melhor estes aspectos no último capítulo “via tradicionalista”.

Já vimos que além da questão da Arte como o acesso à Verdade, um outro grande tema que a *Gesamtkunstwerk* deixou à arte moderna é a questão do destino da arte. Sendo uma continuação do Idealismo alemão, a génese da ideia de *Gesamtkunstwerk* reside na reflexão sistemática dos pensadores alemães sobre a Revolução Francesa. Os intelectuais alemães observaram a queda do *ancien régime*, tomaram consciência do perigo, tanto do despotismo estatal, como da violência da multidão. Por conseguinte, a arte é privilegiada pelos pensadores alemães um meio indispensável para intermediar os instintos e a razão, o público e o privado (Roberts 2011:40). Com esta dimensão nova, a arte ganhou um poder (quase) mítico sobre a história e sobre a realidade. Como vimos antes, ao revelar a utopia sublime à sociedade, a arte exerce a sua função unificadora e prepara a comunidade para a sociedade futura. Este apelo a uma regeneração espiritual traz inevitavelmente implicações sociais e políticas. Naturalmente, até que ponto é que as implicações sócio-políticas e a autonomia axiológica da arte podem ser conjugadas, eis uma questão que perturba várias gerações de artistas. Os artistas sob a influência do paradigma da *Gesamtkunstwerk* muitas vezes oscilam entre a afirmação do poder absoluto da arte em todas as esferas da

sociedade, e a resistência solitária do artista num mundo irremediavelmente desencantado. No paradigma da *Gesamtkunstwerk*, o artista lidera a regeneração espiritual da sociedade. Mas este novo papel do artista entra em conflito, não raras vezes, com as convicções e inquietações religiosas e morais do artista-homem. Discutem-se as questões centrais tais como a relação entre o génio e o Povo, o individual e o colectivo.

Na poesia portuguesa da Modernidade, a questão do destino da arte foi levantada e reflectida cedo por Antero de Quental<sup>53</sup>. As respostas distintas a esta questão encontram-se ancoradas nas experiências poéticas dos autores. Notamos influência dos projectos iluministas sobretudo nos planos de Antero, Gomes Leal e Teixeira de Pascoaes de colaborar com a Moral e com a Ciência para conduzir a sociedade/Humanidade à felicidade, à justiça (especialmente em Antero) e à liberdade (especialmente em Gomes Leal). Notamos também influência do alto Romantismo, na confirmação do “eu determinante” hegeliano e na construção de identidade nacional, sobretudo nos planos de regeneração espiritual e social de Pascoaes, Pessoa e Raul Leal. Sobre estes autores mais sensíveis ao poder pragmático da literatura, iremos reflectir-nos melhor nos capítulos IV e V.

Recapitulando, depois de uma revisão geral ao contexto europeu da arte moderna, utilizamos o conceito e a influência da *Gesamtkunstwerk* para encontrar os principais nexos entre a problemática metafísica e a poética da modernidade, dando a maior ênfase à manifestação moderna das correntes esotéricas. Como podemos ver, o campo é extremamente complexo e precisamos de definir dois fios condutores para realizar a nossa análise. Baseamo-nos nas diferentes vias na recepção das matérias esotéricas, definimos um fio condutor: via cosmopolita/via tradicionalista. Julgamos que é necessário analisar as influências orientais num capítulo individual, uma vez que estas influências orientais não são absorvidas só pela via cosmopolita, ou só pela via tradicionalista. Tendo em conta a complexidade

---

<sup>53</sup> Veremos mais pormenores da obra e do pensamento de Antero no capítulo IV.

das correntes esotéricas orientais e a particularidade da literatura portuguesa (tendo esta uma longa tradição do orientalismo), definimos um outro fio condutor como: Oriente/Ocidente.

A seguir, vamos proceder à análise, em três partes: 1. Oriente/Ocidente; 2. via cosmopolita; 3. via tradicionalista.

## Oriente e Ocidente

---

**Introdução: os mal-entendidos persistentes e a necessidade de construir uma visão global; a legitimidade de debater um esoterismo oriental no contexto chinês; alguns elementos fundamentais do esoterismo oriental/chinês; os vestígios do esoterismo chinês nos nossos autores – as características gerais e dois exemplos (Camilo Pessanha e Fernando Pessoa)**

Nestes dois capítulos (III e IV) iremos analisar a via cosmopolita na interação dos nossos autores com as correntes esotéricas. Consideramos importante abrir um capítulo especificamente dedicado ao esoterismo oriental/chinês. Antes de prosseguirmos com os pormenores do esoterismo oriental/chinês, porém, temos que confrontar uma grande barreira (talvez seja A grande barreira que dificulta uma comunicação livre e eficaz entre a Ásia e a Europa/o Oriente e o Ocidente): a problemática divisão oriental/ocidental nos estudos sobre um fenómeno transcultural. Partindo do nosso ponto de vista como investigadora chinesa com base em Portugal, reflectindo especialmente sobre os últimos cinco anos de convívio com académicos de vários países, parece-nos que nós, os intelectuais que partilham uma convicção cosmopolita e que pretendem promover estudos comparativos dentro de uma visão global, somos a minoria. No entanto, como pensamos que é a nossa missão possibilitar e dinamizar a comunicação

entre as culturas e as literaturas, iremos insistir na construção de uma visão global, confrontando as visões separatistas e deturpadas pelas lentes imperialistas e colonialistas, sejam “ocidentais” sejam “orientais”.

O primeiro mal-entendido persistente que neste momento está a bloquear a nossa análise é a ideia de que a cultura oriental/chinesa é radical e completamente diferente da cultura ocidental/portuguesa, sem quaisquer nexos. É sabido que uma identidade nacional se encontra justificada e reforçada quando é posto em contraste com um “Outro”. Várias imagens estereotipadas do Oriente (irracional, luxuriante, despótico...) e do Ocidente (racional, disciplinado, democrático...) não são senão produtos finiseculares e europeus nas suas tentativas sistemáticas da definição de identidades nacionais. É sabido, também, que estas imagens estereotipadas continuam a exercer grande influência na maneira de sentir e de pensar, tanto na Europa, como na Ásia. Se nos baseássemos nesta visão, porém, seria impensável um estudo sobre a presença de elementos chineses na poesia portuguesa.

Confrontando esta visão estereotipada e popular, perguntamos: existe mesmo uma divergência abismal entre a cultura oriental/chinesa e a cultura ocidental/portuguesa? Vejamos primeiro a presença do Oriente na história do esoterismo ocidental; a seguir vejamos melhor o intercâmbio cultural entre a China e o Ocidente; por fim, tentaremos esclarecer o intercâmbio cultural entre Portugal e a China, especialmente no campo filosófico e religioso.

O esoterismo em si é um fenómeno universal. Embora a construção da genealogia do esoterismo ocidental tenha sido feita dentro do contexto cristão e especialmente nos debates entre o Protestantismo e a Contra-Reforma, o esoterismo ocidental não se restringe apenas ao cristianismo, mas absorve elementos tão vastos desde os helenísticos, judaicos aos islâmicos, budistas, entre outros.

Voltando à genealogia do esoterismo ocidental, segundo Hanegraaff, no ataque sistemático ao elemento cripto-pagão do catolicismo, os pensadores protestantes revelaram um “orientalismo platónico”, presente desde os

primeiros líderes da Igreja Cristã até aos católicos eruditos renascentistas e aos teosofistas cristãos. Esta perspectiva do orientalismo platónico consiste na universalidade trans-histórica da Verdade. Segundo esta visão universal, o cristianismo é considerado perfeitamente compatível com a sabedoria antiga, posto que foi prevista por esta. Segundo os pensadores influenciados por esta perspectiva, esta sabedoria antiga surgiu “algures no longínquo Oriente”. Na tentativa de localizar este “Oriente”, os pensadores “orientalistas” apontaram para a tradição babilónica (Zoroastro), a tradição egípcia (Hermes Trismegistus) e a tradição judaica (Moisés). A transmissão desta sabedoria oriental para o Ocidente, ou talvez melhor, o entendimento ocidental da sabedoria oriental, ocupa um lugar importantíssimo na construção das sistemas esotéricas ocidentais. É preciso de notar, desde já, que a sabedoria oriental muitas vezes se encontra incorporada nos sistemas esotéricos ocidentais. As correntes rosicrucianas e maçónicas, por exemplo, situam-se na tradição pitagórica, caracterizando-se pela forma geometrizante/matemática de articular as ideias<sup>54</sup>.

Continuando a nossa viagem pela história do esoterismo ocidental, tal como vimos no primeiro capítulo deste nosso trabalho, os teosofistas cristãos (e.x. Jacob Boehme) e os pensadores da Naturphilosophie (e.x. Paracelsus, Swendenborg na primeira fase) desenvolveram um sistema esotérico altamente inovador integrando e renovando os elementos mágicos e alquímicos. Apesar de ser violentamente atacado, este sistema manteve grande vitalidade durante a *Aufklärung* alemã e teve repercussões numa Europa pós-iluminista. Os pensadores românticos e ocultistas rejeitaram o paradigma do racionalismo, recuperando e desenvolvendo a perspectiva do orientalismo platónico. No final do séc. XVI, o mesmerismo, com descobrimento do poder da mente inconsciente, abriu o caminho para uma exploração sistemática do pensamento analógico, da linguagem poética-

---

<sup>54</sup> No capítulo IV, iremos ver com detalhes a influência destas correntes esotéricas na poesia modernista.

simbólica e da percepção visionária, central no romantismo alemão (também na psicanálise moderna). É preciso notar que esta exploração do mundo não-racional foi reforçada pelos novos dados descobertos na Ásia. Foi neste contexto que Joseph Ennemoser, um cientista e médico alemão, desenvolveu a sua historiografia evolucionista sobre o fenómeno universal da ciência oculta. Ennemoser situou os povos indianos e chineses no início da exploração do poder oculto do espírito humano. Dado que os povos orientais estavam “estagnados” na altura (Hanegraaff 2012:273), Ennemoser considerou que o “novo espírito germânico” no futuro iria revigorizar este espírito oriental. Esta visão evolucionista de Ennemoser teve grandes ecos no final do séc. XIX e no início do séc. XX. Os seus vestígios encontram-se no entusiasmo dos ocultistas modernos pelas práticas místicas e mágicas orientais<sup>55</sup>.

Até agora, vimos como que é fundamental a presença da sabedoria do Oriente (inclusive a sabedoria do Extremo-Oriente e da China) na raiz e na metamorfose do esoterismo ocidental. Focando neste momento o caso específico da China: é preciso ver que é igualmente comum visualizar a China como uma cultura isolada, fechada e auto-suficiente. Esta imagem preconceituosa tem sido reforçada por historiadores chineses, pelo menos desde o início do séc. XX. A influência deste estereótipo é surpreendentemente poderosa e persistente, pelo que julgamos importante, mesmo hoje, realçar estas correcções feitas em 1941 por Qian Mu, grande historiador chinês<sup>56</sup>.

Tal como Qian Mu apontou, desde a dinastia Qin (221 a.C. – 206 a.C.) ao longo dos dois milénios de uma China mais ou menos unificada, o contacto com o Ocidente nunca foi totalmente cortado. Dos finais do Han oriental (25-220) à dinastia Tang (618-907), houve quase 600 anos de intercâmbio

---

<sup>55</sup> Um grande exemplo é Joséphin Péladan, que se considera herdeiro da sabedoria da Antiga China e o seu renovador na Europa.

<sup>56</sup> Cf. QIAN, Mu (2001), “Uns mal-entendidos populares na educação histórica”, anexo II d’ *A Metodologia da Investigação em História da China*, Pequim: Sanlian Press

intenso com a cultura budista da Índia (o próximo-Occidente da China). Da dinastia Tang (618-907) à dinastia Yuan (1271-1368), passando pela dinastia Song (960-1279), houve 600 anos de intercâmbio intenso com a cultura persa e árabe (o médio-Occidente da China). Desde a dinastia Qin (221 a.C. a 206 a.C) e Han (206 a.C. – 220) até aos sécs. XIII e XIV existia sempre o caminho para o Oeste (através da rota terrestre do noroeste, ou através da rota marítima do sudoeste). Quando os primeiros missionários europeus chegaram à China no final da dinastia Ming (1368-1644), não se trata, de maneira nenhuma, de um primeiro contacto da China com o Occidente.

Depois de termos esta noção histórica, vejamos o caso de Portugal e a sua relação com as culturas orientais, especialmente com a China. Julgamos que é preciso alargar o horizonte do diálogo cultural entre Portugal e a China, ou seja, consideramos que o contacto entre as duas culturas não começou apenas com a chegada de Jorge Álvares ao Sudeste da China (1513), mas na Idade Média. Entendemos que a forte presença da cultura árabe na península ibérica proporcionou uma ponte que liga a cultura helenística e a cultura da Antiga China, e lançou base, para os pensadores ibéricos mais sensíveis/abertos aos elementos árabes, para uma compreensão profunda da cultura chinesa (especialmente os elementos árabes assimilados e/ou cruzados com os chineses).

É preciso não esquecer que a China teve seis séculos de diálogo com as culturas persa e árabe. Lembramos que pólvora e papel foram introduzidas pelos árabes na Europa. Samarcanda, situada na Ásia central, foi um grande centro de fabricação de papel no mundo. Lembramos que nesta cidade viveu o poeta Omar Khayyam<sup>57</sup>.

É preciso ver que o período histórico mais significativo deste diálogo árabe-chinês é a dinastia Tang, e esta é unanimemente considerada como a

---

<sup>57</sup> Omar Khayyam (1048-1131), poeta e matemático. O seu *Rubaiyat*, traduzidos por Edward FitzGerald para inglês, causaram grande impacto no meio artístico e intelectual europeu do fim-de-século. Fernando Pessoa inspirou-se no *Rubaiyat* omariano e criou as suas “Canções de Beber”.

dinastia mais aberta e mais cosmopolita da história da China. Entre 751 e 755 houve várias batalhas entre os impérios árabe e chinês. O império chinês perdeu a guerra, mas manteve a tolerância em relação aos árabes residentes na China<sup>58</sup>. Na história das religiões, destacamos que na dinastia Tang surgiu e desenvolveu o pensamento Zen, que é uma corrente esotérica do Budismo. Além disso, este período coincidiu com a rápida expansão do Islão após a morte de Maomé (632). É sabido que, depois da desintegração do Império Romano, os conhecimentos gregos ficaram na posse dos muçulmanos, e estes durante o séc. VIII estudaram e traduziram estes conhecimentos para a língua árabe. Depois da tomada de Toledo em 1085 por Afonso VI de Castilha, os estudiosos cristãos tiveram acesso aos estudos, traduções e desenvolvimentos árabes da cultura clássica helenística, especialmente da ciência natural, incluindo a astrologia e a alquimia. Os intelectuais cristãos por sua vez traduziram estes estudos para latim. Resumindo o que foi dito: através da cultura árabe, a cultura greco-latina e a cultura chinesa estão ligadas. Como os intelectuais portugueses entendem este laço entre o Ocidente e o Oriente, e como eles encaram os elementos árabes/orientais na identidade portuguesa, eis uma outra questão.

O legado da forte presença árabe na península ibérica foi reconhecido e valorizado por alguns intelectuais portugueses na modernidade<sup>59</sup>. Para Teixeira de Pascoaes, o elemento árabe ocupa um lugar imprescindível na definição da “alma lusitana”, considerando o como “dentro” e não “fora” da

---

<sup>58</sup> Mesmo hoje, na cidade de Xi'an, da província de Shaanxi, é possível ver vestígios deste intenso intercâmbio cultural entre os dois grandes impérios.

<sup>59</sup> Fabrizio Boscaglia tem desenvolvido vários estudos sobre a influência árabe-islâmica em Fernando Pessoa e na literatura portuguesa, por exemplo: (2012) *Considerações sobre a Presença do Elemento Árabe-Islâmico no Sensacionismo e no Neo-paganismo de Fernando Pessoa*, Estremoz: Al-Barzakh; (2016) “Nietzsche, Pessoa e o Islão: Notas sobre a recepção de *Der Antichrist* por Fernando Pessoa”, in *Nietzsche e Pessoa: ensaios*, Lisboa: Tinta-da-China.

identidade nacional<sup>60</sup> Segundo o escritor, o povo árabe pertence aos “povos semitas” (“fenícios, judeus, árabes”) que criaram a “condição do Espiritualismo para a nacionalidade lusa”. Em complementar, os povos arianos (“gregos, romanos, celtas”) criaram o “espírito do Naturalismo”. Fernando Pessoa viu no arabismo uma chave para recuperar a alma ibérica e falou num “fundo romano-grego-árabe-semita da nossa mentalidade” (Pessoa 2012:47). No elemento árabe, Pessoa sublinhou o carácter “sintético” (Pessoa 2012:35, 39) e “de tolerância e de livre civilização” (Pessoa 2012:71), carácter este com o qual ele tanto se identificou. Ao mesmo tempo, o escritor lamentou o esquecimento e a repressão deste elemento cosmopolita, responsabilizando o Catolicismo<sup>61</sup>.

No entanto, mesmo integrando os elementos árabes na alma portuguesa, os escritores e pensadores portugueses da Modernidade não foram sensíveis aos elementos orientais/chineses que são estruturalmente semelhantes ao sistema da ciência natural grego-árabe. Esses elementos chineses encontram-se mais bem preservados no sistema taoista, do qual os intelectuais portugueses conheciam pouco. No contacto directo de Portugal com a China, houve, de facto, uma série de estudos sobre a cultura chinesa, realizado pelos padres jesuítas<sup>62</sup>. No entanto, estes estudos focam principalmente o aspecto político e social, com a maior atenção aos rituais do Confucionismo. Condicionados

---

<sup>60</sup> Não deixa de ser original este gesto de incluir o elemento árabe na construção da identidade portuguesa. Veja por favor “A Alma Ibérica, inédito de Teixeira de Pascoaes”, Colóquio/Letras, nº 1, Março, 1971, pp. 48-57.

<sup>61</sup> Na mesma linha de pensamento podemos encontrar o diagnóstico de Antero das causas da decadência dos povos peninsulares.

<sup>62</sup> Alguns nomes célebres são: Álvaro Semedo 曾德昭 que estudou o sistema do exame para o governo imperial; Gabriel de Magalhães 安文思; António de Gouveia 何大化. Importa dizer que a Universidade de Coimbra foi um ponto fundamental na circulação de estudiosos jesuítas entre a Europa e a China.

por estes factores históricos, podemos caracterizar o contacto dos nossos autores com o Oriente/a China como o seguinte:

Primeiro, a compreensão dos nossos autores do Oriente/da China encontra-se ainda muito condicionada pelos estudos e discursos imbuídos do espírito da era colonial. Mais concretamente, a ideia dos nossos autores da China é ainda muito influenciada pela imagem estereotipada do Oriente estagnado e decadente. Segundo, por via do alto-Romantismo e do Simbolismo, os nossos autores compartilharam o entusiasmo e a fantasia pelo poder intuitivo/transracional e revelador da mente humana, fundamental no sistema tradicional chinês (reconhecido por alguns artistas europeus mas desconhecido pelos nossos autores). Terceiro, devido à dialéctica sofisticada de rejeição/desejo na construção da identidade/alteridade<sup>63</sup>, em certos momentos de alguns autores, a rejeição fria transforma-se num fascínio intenso. Esta transformação encontra-se nos autores cujo contacto com a cultura oriental/chinesa é mais profundo. Nos seguintes pontos deste capítulo, iremos analisar os casos de Camilo Pessanha e de Fernando Pessoa.

A seguir, iremos dar uma noção histórica do esoterismo chinês, apontando alguns elementos reforçados pela teosofia e pelo mesmerismo, os quais os nossos autores receberam principalmente por via do alto-Romantismo alemão e do Simbolismo.

Na nossa opinião, é possível e necessário falar sobre um esoterismo chinês. Se olharmos para a história, as correntes religiosas e espirituais não reconhecidas ou não valorizadas pela parte ética e prática do confucionismo (cuja presença na organização familiar e social era predominante ao longo de várias dinastias), mesmo tendo presença importantíssima na cultura e na arte chinesas (também na vida quotidiana e na medicina), são sempre encaradas como complementares ou alternativas. Os intelectuais chineses no final da dinastia Qing e no início da República Chinesa (1912-1949) aceitaram o

---

<sup>63</sup> Sobre esta dialéctica, veja por favor o excelente estudo de Gerd Baumann (2004) *Grammars of Identity/Alterity: a structural approach*, New York: Berghahn, pp.18-50.

paradigma racional e positivista da ciência moderna. Depois da implantação da República Popular da China (1949-), a ideologia predominante é o comunismo marxista, cuja orientação materialista desqualifica as correntes espirituais acima referidas. Estas correntes, formadas e desenvolvidas ao longo de milénios (e passando pelos diálogos seculares com outras culturas, tal como vimos), constituem um sistema tradicional chinês mais ou menos coerente. Iremos ver as características deste sistema mais adiante.

Voltando à nossa visão histórica. Devido à ausência de uma igreja forte a dominar e a disciplinar a vida religiosa e espiritual da sociedade chinesa, coexistem na cultura chinesa diferentes religiões, correntes filosóficas, pensamentos e práticas espirituais. Tal convivência, obviamente, não foi sempre pacífica, especialmente em algumas regiões em que houve lutas violentas entre diferentes grupos religiosos, por exemplo, grupos budistas e muçulmanos. Porém, estabilizou-se, a partir da dinastia Tang (618-907) um notável co-envolvimento das três principais religiões: o Confucionismo, o Budismo e o Taoísmo<sup>64</sup>. Vejamos primeiro estas três religiões e depois sintetizar as principais correntes esotéricas desenvolvidas a partir delas.

Entre as três religiões, o Confucionismo e o Taoísmo são autóctones. Surgiram primeiro como escolas filosóficas na época (春秋战国 ca. 770-221 a.C.), foram adquirindo, ao longo dos séculos, uma forte índole mítica, litúrgica e religiosa. O Budismo, oriundo da Antiga Índia, foi introduzido à China no séc. IV (na época de Dongjin 东晋).

---

<sup>64</sup> A tendência sincrética no aspecto religioso da cultura chinesa encontra-se bastante enfatizada. No entanto, até que ponto é que esta tendência sincrética é reconstruída ou idealizada, na nossa opinião, ainda não está suficientemente discutido. Os princípios do equilíbrio e da harmonia são muito privilegiados e constantemente reforçados na civilização chinesa. Julgamos que é possível ter havido uma projecção sistemática destes valores ao passado, exagerando os pontos em comum entre as três principais religiões. No entanto, isto é uma questão que está fora do nosso alcance.

O Confucionismo é um pensamento extremamente virado para a vida prática e sobretudo para a ética. Baseando-se na sua firme convicção na ordem cósmica e na hierarquia social correspondente, Confúcio exige uma activa participação na sociedade, elogia o sacrifício individual face aos valores familiares e colectivos, entendidos como princípios mais nobres. O Confucionismo foi, em várias dinastias, o pensamento mais oficializado e privilegiado pelos imperadores<sup>65</sup>. No entanto, o Taoismo, ora como uma corrente complementar assimilada pelo Confucionismo, ora como uma contra-corrente, tem desempenhando o seu papel fundamental na cultura e na mentalidade chinesa. Se o Confucionismo é um pensamento profundamente prático e pouco virado para a metafísica, o Taoismo, este sim, tem uma fortíssima componente espiritual e é um sistema aberto a outras especulações metafísicas.

A história do Taoismo é um tema que merece um estudo à parte. Aqui, interessa-nos sublinhar alguns aspectos deste sistema que são, na nossa opinião, fundamentais para o esoterismo ocidental pós-iluminista.

Na cosmovisão taoista, a génese, o desenvolvimento e a manutenção de todo o cosmos são associados a um fluxo de energia (Qi) eterno e sempre em movimento. Este fluxo de energia é tanto material como espiritual, com poder transformativo, omnipresente e ao mesmo tempo oculto<sup>66</sup>. O Taoismo preserva várias ideias da Antiguidade Chinesa, tais como a não-divisão entre a matéria e o espírito (ou seja, radicalmente diferente do conceito cartesiano), a cosmovisão caracterizada pela complexa rede de correspondência oculta entre a Natureza e o Homem, a forma “sincronizada” de encarar o tempo<sup>67</sup>, a supra-valorização da capacidade não-racional do ser

---

<sup>65</sup> Por exemplo, nas dinastias Han do Oeste (202 a.C-8), Ming (1368-1644) e Qing (1644-1912).

<sup>66</sup> Chamamos atenção para o paralelismo entre a teoria taoista do Qi e a teoria do magnetismo animal do mesmerismo.

<sup>67</sup> Explicando melhor: como podemos ver na teoria e na prática do I-Ching, o presente é encarado como uma porta aberta ao passado e ao futuro.

humano (com grande ênfase no sonho, na imaginação, na interpretação e manipulação dos símbolos e das imagens), a convicção na possibilidade de equilibrar os princípios Yin e Yang do Cosmos e de alcançar a harmonia primordial, entre outros. Estas ideias foram, durante muito tempo, consideradas como exclusivas no pensamento chinês. A sistematização destas ideias encontra-se organizado no Livro de Transformações (I-Ching), uma das obras canónicas tanto para o Taoísmo como para o Confucionismo. O livro surgiu por volta da dinastia Zhou do Oeste (1044 a.C – 771 a.C). O conceito foi sistematizado e desenvolvido ao longo da história, fornecendo base teórica para as ciências naturais chinesas (alquimia, astrologia, medicina tradicional).

Como podemos ver, esta confiança na íntima comunicação entre o mundo etéreo e o mundo humano, junto com o valor supremo atribuído à mente humana e ao poder oculto da Natureza, podiam ser facilmente considerados superstições e até inferiorizados como provas da civilização estagnada. No entanto, nos tempos modernos, como uma força resistente ao Positivismo e ao materialismo inflexível, estes princípios taoistas atraíram pensadores ocidentais.

No que diz respeito ao Budismo, o terceiro pilar do sistema religioso-filosófico chinês, trata-se de um outro sistema sofisticadamente construído ao longo de séculos e através de diálogos entre as culturas indianas, tibetanas e Han. O Budismo entrou na China na altura de Weijin (220-589), depois de uma série de debates e polémicas, conquistou lugares em diferentes áreas da cultura chinesa, confluindo, não raras vezes, com crenças locais. Ora com fortes ênfases no poder mágico dos símbolos e rituais (tal como no Budismo tibetano, que se espalha pela zona do Tibete e pelo Norte da China), ora com inclinações para a meditação ou teorização sobre o conceito da Vacuidade, foram-se formando na China várias escolas budistas.

Foi nos debates e polémicas entre diversas escolas budistas e cultos autóctones que surgiu a corrente esotérica do Budismo Zen, cujas teorias se afastam notavelmente do Budismo Mahayana clássico. Como vimos, no

sistema tradicional chinês preservado no taoismo, tanto a ontologia e como a epistemologia são caracterizadas por um certo optimismo cósmico: o mundo humano está intimamente relacionado com o mundo divino; o ser humano é dotado do poder de obter conhecer o mundo divino e de alcançar um estado harmonioso e perfeito, livre de todos os limites da realidade. No entanto, como sabemos, o Budismo é profundamente acentuado no sofrimento e na angústia do destino humano. A única liberdade é perceber a vacuidade e a natureza ilusória do mundo, aniquilar o desejo e atingir o estado de Nirvana (transcender o ciclo da reencarnação). Neste sentido, o optimismo cósmico do Taoismo distingue-se do pessimismo cósmico do Budismo. Podemos dizer que a corrente do Zen é o resultado dos confrontos entre estes dois sistemas metafísicos. Ao longo da sua história, o Zen tem oscilado curiosamente entre a tendência meditativa, progressiva e repetitiva (já clássica no Budismo indiano), e a tendência dinâmica, sintética e directa (já clássica no sistema tradicional chinês). O interesse dos intelectuais ocidentais pelo Zen começou principalmente depois da Segunda Guerra Mundial e tornou-se vulgar nos anos 60 e 70, especialmente na costa oeste dos EUA.

Depois de termos uma noção geral dos principais sistemas religiosos e filosóficos chineses, resumimos alguns aspectos que nos parecem mais importantes de um esoterismo chinês que, aliás, é um fenómeno que irradia para outros países asiáticos.

Primeiro, devido a uma coexistência milenar de várias tradições religiosas, místicas e espirituais, as fronteiras entre estas tradições são bastante ténues e flexíveis. As que sobreviveram até ao tempo da Modernidade, existem marginalizadas pelas ideologias predominantes. Algumas estão preservadas principalmente no sistema taoista.

Segundo, nestas tradições esotéricas, há uma forte crença no poder do pensamento analógico; há uma crença persistente na correspondência oculta que é radicalmente diferente da correspondência instrumental.

Terceiro, a ciência natural, a poesia e a arte tradicionalmente chinesa são intimamente relacionadas com as tradições esotéricas.

Por fim, há uma convicção na possibilidade de obter directamente o conhecimento da verdadeira essência do Cosmos e do Homem (epifania, iluminação; diferente do êxtase sensual; visível no taoísmo, no budismo Zen); há uma curiosa tendência sintética, acentuada nas tentativas de harmonizar diferentes escolas de saber.

Depois de ter uma noção mais concreta do esoterismo chinês, podemos ver claramente que este sistema é radical e estruturalmente diferente do paradigma positivista e materialista, implantado na Europa desde o Iluminismo. Podemos entender também que o Romantismo alemão, com a sua revolta contra a inflexibilidade do racionalismo e do materialismo, encara o Oriente/a China como uma contraparte positiva. O Simbolismo e os movimentos pós-simbolistas receberam fortes legados do alto-Romantismo, entre os quais o fascínio pelo Oculto e o cosmopolitismo espiritual. A seguir, olhando especificamente para o modernismo português, iremos sublinhar e estudar a presença dos elementos esotéricos orientais/chineses nas obras de dois figuras-chaves: Camilo Pessanha o precursor, Fernando Pessoa o mentor.

## Camilo Pessanha: “a China fica ao lado”

A importância da figura de Camilo Pessanha (1867-1926) e o valor da sua obra (aliás, o seu único livro) *Clepsidra* no Modernismo português são ampla e profundamente reconhecidos. Fernando Pessoa teve grande admiração por Pessanha, considerando-o mestre, ao lado de Antero e de Cesário Verde. Eram conhecidos os dois poetas, como atesta a carta escrita por Pessoa em 1915, em que ele convidou o poeta expatriado para publicar na revista *Orpheu*, dizendo “há anos que os poemas de V. Ex.<sup>a</sup> são muito conhecidos, e invariavelmente admirados, por toda Lisboa. (...) Hoje, sei-os de cor, aqueles cujas cópias tenho, e eles são para mim fonte contínua de exaltação estética” (Pessoa 1999a:183)<sup>68</sup>. José Régio considera-o como “homem-poeta”. Pensando na ideia regiana acerca do sofrimento como fonte da criatividade artística, julgamos que Camilo Pessanha é um poeta exemplar cujo sofrimento vivencial e existencial está misturado com a realização artística. As dores de Pessanha estão inseparáveis da sua experiência no Oriente.

---

<sup>68</sup> Numa carta mais tardia, em 1931, para João Gaspar Simões, em que o poeta mostrou o cepticismo em relação à aplicação de teorias freudianas na crítica da sua obra, Pessoa esclareceu a complexidade da influência de Pessanha na sua poesia, revelando que “(...) tudo tem influência sobre mim; mas é conveniente não ver influência do Pessanha em tudo quanto, de versos meus, relembre o Pessanha. Tenho elementos próprios naturalmente semelhantes a certos elementos próprios do Pessanha; e certas influências poéticas inglesas, que sofri muito antes de saber sequer da existência do Pessanha, actuam no mesmo sentido que ele”.

Camilo Pessanha é um dos poucos poetas portugueses que tiveram um contacto directo com a China, também é um dos poucos escritores portugueses que aprenderam chinês (mais precisamente o dialecto cantonês) e que traduziram poemas chineses para português. O envolvimento do poeta com a língua e a cultura chinesas é reconhecido; polémica é a profundidade deste envolvimento, que está reflectida (ou escondida) na poesia dele. Sabemos que no mesmo sentido da estética simbolista, Pessanha realizou algumas inovações poéticas, especialmente a combinação de imagem com a musicalidade da linguagem, junto com o jogo de omissões verbais, que denotam claramente características da língua chinesa<sup>69</sup>. A existência dos elementos chineses na forma artística da poesia de Pessanha é evidente e menos problemática. A presença dos elementos chineses na profundidade espiritual, por motivos que vimos na primeira parte deste capítulo, tem sido posta muito em questão. Para um João de Castro Osório, crítico português contemporâneo do poeta, os elementos chineses não são senão superficiais:

“O exílio, o exotismo, as preocupações de arte, as colecções, as traduções de poesia podem bem ter sido a maneira de fugir à obsessão da sua dor, da sua percepção sensível de todas as mágoas que o tenham feito assim. Em geral só com a alma da nossa raça nós vivemos e sofremos plenamente. As almas das outras raças servem-nos de paisagens longínquas e serenas em que podemos fugir ao nosso drama interior.”<sup>70</sup>

Na nossa opinião, o envolvimento do poeta com a língua e a cultura chinesas é muito mais ambíguo. Foram 22 anos que Camilo Pessanha residiu em Macau (1894-1926, chegou a falecer na terra do santo nome de Deus), intercalados por algumas estadias em Lisboa. Sabemos que ele, embora decididamente num auto-exílio, nunca deixou de estar ligado ao meio

---

<sup>69</sup> Segundo a nossa experiência, o lugar secundário dos verbos, a flexibilidade gramatical e a abundância dos homónimos são as características que causam a maior estranheza aos leitores portugueses.

<sup>70</sup> Osório, João de Castro (1926). “Camilo Pessanha ou a poesia da sensibilidade”, *Contemporânea*, 3ª série, 1, p.39.

artístico-intelectual português e europeu. O seu contacto com a língua e a cultura chinesas encontra-se, como vimos, em sintonia com a estética do decadentismo e do simbolismo. Estas correntes finisseculares, como vimos anteriormente, receberam o legado romântico com o fascínio pelo Oculto e pela sabedoria oriental. Não foi por acaso que Pessanha se interessou particularmente pelos caracteres e pela poesia chineses. Tal como certos artistas e poetas modernistas (Ezra Pound, Miró...), Pessanha notou algo sublime e requintado na civilização chinesa, esta que estava na altura uma em plena estagnação. Uma breve apresentação sobre os aspectos curiosos dos caracteres chineses talvez seja necessária aqui.

Os caracteres chineses tomaram um sistema reconhecidamente maduro na dinastia Shang (séc. XIV a.C. – séc. XXI a.C.). Eram gravados e preservados nos ossos de animais e nas cascas de tartarugas. Desde antiguidade remota, os caracteres têm sido instrumentos oraculares nas tradições mágicas chinesas. Esta sua ligação com o sagrado está bem enraizada na mentalidade tradicional chinesa, como atesta a obra clássica I Ching. Os caracteres são ao mesmo tempo imagem, som e sentido: um fenómeno que certamente seria interessante para um poeta/artista cuja imaginação é altamente sinestética. Poesia e música, dois rivais metafísicos, reconciliam-se na poesia chinesa, através da sensibilidade harmonizadora (fundamental na tradição artística chinesa).

Camilo Pessanha interessou-se pela poesia chinesa, tentou estudar e traduzir. Curiosamente, por alguma razão, ele não escolheu traduzir poemas da dinastia Tang ou Song<sup>71</sup>, mas oito elegias da dinastia Ming. Na nossa opinião, a introdução de Pessanha para a sua tradução das elegias esclarece muito bem a posição do autor em relação à cultura chinesa: um certo fascínio, mas mantendo uma distância clara. A perspectiva do nosso poeta/tradutor é clara e decididamente “ocidental”.

---

<sup>71</sup> Poesias das dinastias Tang e Song são unanimemente reconhecidas pelo elevado valor artístico. Algumas obras, através da tradução de sinólogos alemães e franceses, tornaram-se conhecidas no meio intelectual e artístico europeu.

*Uma das mais flagrantes características da poesia chinesa, e, sem dúvida, o mais difícil obstáculo à sua cabal exegese pelos **Ocidentais**, está nesse gosto **exagerado** pela alusão histórica ou literária, que faz com que numerosas passagens, e, até poemas inteiros, tenham duplo sentido – um superficial e directo e o outro referido ou simbólico, erudito e profundo. Claro que, em tais condições, o tradutor que não esteja aparelhado com uma vasta cultura sinóloga navega em permanente risco de soçobrar de encontro a invisíveis, traiçoeiros cachopos. Ascrese, a complicar os **azares** que são efeitos desta duplicidade, a **própria imprecisão da linguagem**, que no chinês é qualidade fundamental, (...). E, para mais, esta imprecisão é na dicção poética **agravada pela concisão epigráfica** – ou, se o leitor assim quiser, **telegráfica** – da mesma dicção, **em que a melhor elegância manda suprimir quase completamente as palavras designativas das relações lógicas**, imprimindo assim mais vivamente, é certo, na imaginação de quem lê (e essa **intensidade de sugestão** é um dos traduzíveis encantos da poesia chinesa) – mas desacompanhadas da menor indicação de mútua dependência – as ideias concretas adoptadas pelo autor como símbolos poéticos.<sup>72</sup>*

Como podemos ver claramente, Pessanha, influenciado por uma visão pós-iluminista que divide o mundo em dois esquemas radicalmente diferentes – o racional e o não-racional – classifica a língua e a poesia chinesas como o nível “não-racional”. É preciso de não esquecer que esta visão dualista implantada pelo iluminismo toma o princípio racional como o superior e o que deve e consegue iluminar o não-racional. Por outro lado, influenciado pelo simbolismo francófono, o nosso poeta notou e admirou a “concisão epigráfica” e a “intensidade de sugestão” da dicção poética chinesa. Neste ponto, ele está perante alguns aspectos cruciais da sabedoria esotérica chinesa: o pensamento analógico, junto com a fé ocultista na correspondência entre diferentes níveis da realidade à transcendência.

---

<sup>72</sup> Pessanha, Camilo (2003) *Clepsidra e Outros Poemas*, Lisboa: Nova Ática, pp. 106-107.

Orientado pela poética simbolista, que cultivava constantemente a associação da alma com o mundo exterior, Pessanha reconheceu a tendência da poesia chinesa de estimular a imaginação. Sabemos que na sua própria criação poética, Pessanha utilizou o poder revelador das faculdades não-rationais tais como o sonho, a intuição e a inconsciência. As imagens que o poeta utiliza (ruínas, castelos, jardins, luar, correntes de água...) são imagens atemporais, universais e arquetípicas, tendo grande poder evocativo e sugestivo. No entanto, diferente dos ocultistas europeus seus contemporâneos, Pessanha mantém um profundo cepticismo e sofre constantemente da moderna crise da fé após a “morte de Deus”.

Na poesia de Pessanha, a aparente voluptuosidade e sensualidade não esconde uma imensa e fria melancolia, um angustioso isolamento elitista. É verdade que a sua poética simbolista cultivava a potência reveladora da alma humana. Porém, a possível Revelação mantém-se sempre e apenas insinuada. Vejamos alguns momentos luminosos da sua poesia, escurecidos pela moleza, pelo mal-estar e pela agonia.

“Eu vi a luz em um país perdido./ A minha alma é lânguida e inerte./ O! Quem pudesse deslizar sem ruído!/ No chão sumir-se, como faz um verme...”<sup>73</sup>

“Foi um dia de inúteis agonias./ Dia de sol, inundado de sol!.../ Fulgiam nuas as espadas frias.../ Dias de sol, inundado de sol!...// Foi um dia de falsas alegrias./ Dália a esfolhar-se – o seu mole sorriso.../ Voltavam os ranchos das romarias./ Dália a esfolhar-se – o seu mole sorriso...// Dia impossível mais que os outros dias./ Tão lúcido... Tão pálido... Tão lúcido!...// Difuso de teoremas, de teorias...// O dia fútil mais que os outros dias!/ Minuete de discretas ironias.../ Tão lúcido... Tão pálido... Tão lúcido!...”<sup>74</sup>

O poeta, tal como podemos ver, suporta, com a pose lânguida do fim-de-século, a aguda consciência da impossibilidade de alcançar a Verdade.

---

<sup>73</sup> Pessanha, Camilo, *op.cit.* p.27.

<sup>74</sup> Pessanha, Camilo, *op.cit.*, p.49.

Mantém-se profundamente céptico em relação a qualquer fé religiosa: “Deixai-me chorar mais e beber mais,/ Perseguir doidamente os meus ideais,/ E ter fé e sonhar – encher a alma”<sup>75</sup>. Ao mesmo tempo sofre da sua procura do Absoluto: “Tenho sonhos cruéis; n’alma doente/ Sinto um vago receio prematuro./ Vou a medo na aresta do futuro,/ Embebido em saudades do presente...// Saudades desta dor que em vão procuro/ Do peito afugentar bem rudemente,/ Devendo, ao desmaiar sobre o poente,/ Cobrir-me o coração dum véu escuro!...// Porque a dor, esta falta d’harmonia,/ Toda a luz desgrenhada que alumia/ As almas doidamente, o céu d’agora,/ Sm ela o coração é quase nada:/ Um sol onde expirasse a madrugada,/ Porque é só madrugada quando chora.”<sup>76</sup>

Nenhuma doutrina religiosa, nenhuma especulação metafísica, ocidental ou oriental, consegue encher “o coração vazio” do poeta. A nossa conclusão é: o contacto directo do poeta com alguns elementos fundamentais do sistema esotérico chinês manteve-se na esfera do simbolismo secular. Como podemos ver no seu estudo filológico sobre a poesia chinesa, o autor apenas tocou no limiar do pensamento esotérico chinês (a realidade multi-nivelada, a complexa rede entre diferentes níveis da realidade e da transcendência) que jaz no fundo da língua e da poesia chinesas. Não chegou a estabelecer uma ligação clara entre esta mundividência chinesa de correspondências ocultas com a poética simbolista europeia. Uma exploração mais forte, consciente e sistemática do poder oculto e revelador da poesia só virá mais tarde, com a geração de *Orpheu*. No caso de Pessanha, a poesia apenas toca na margem do Oculto: a recuperação da união primordial da alma humana está insinuada, mas persiste no limbo melancólico, como no belo poema “Ao longe os barcos de flores”. Porém, a poesia de Pessanha que explora os elementos não-rationais da mente humana, irá inspirar a jovem geração para se aventurar nas zonas mais profundas e ocultas da mente humana. Além

---

<sup>75</sup> *idem*, p.33.

<sup>76</sup> *idem*, p.31.

disso, a poesia de Pessanha, em que as imagens simbólicas suportam as obsessões, inquietações e frustrações do homem moderno, confirma o poder da poesia de lutar, embora dolorosamente, com a realidade. Já no *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche afirma que a arte pode criar um mundo paralelo à realidade, para o qual podemos de vez em quando fugir. Para Camilo Pessanha, a criação poética sem dúvida tem um poder terapêutico: amparando o poeta nos seus sofrimentos e conflitos com a realidade. Outra afirmação mais audaciosa, de que a arte é maior que a realidade, de que a arte tem o poder de substituir a realidade, virá mais tarde com Fernando Pessoa.

## Fernando Pessoa: Quantos Césares fui!

Tal como o nome “Orpheu” sugere, e tal como vimos anteriormente, Fernando Pessoa é um génio modernista profundamente inspirado por uma visão trans-histórica e universal do Conhecimento. Ao proclamar a missão órfica da sua poesia, Pessoa considera a poesia um meio privilegiado para revelar e interpretar a Realidade, plural e multi-nivelada. Esta Realidade é tanto interior como exterior. Ao sondar e expandir os limites da capacidade humana de conhecer a Realidade, Pessoa mostra ter recebido o legado do alto Romantismo alemão, especialmente o do cosmopolitismo espiritual. No próximo capítulo, iremos analisar melhor este cosmopolitismo espiritual de Fernando Pessoa e da geração liderada por ele. Aqui, limitamo-nos a observar algumas margens quiçá irregulares do cosmopolitismo pessoano, especialmente no que diz respeito ao esoterismo oriental.

Como vimos no capítulo I, no seu envolvimento com o esoterismo, Pessoa adaptou especificamente alguns elementos cruciais do antigo gnosticismo e do hermetismo à sua poética dramática, combinando com a sua tendência alteronímica. O sensacionismo, que articula as aventuras modernistas do autor, foi criado especialmente inspirado pelo hermetismo, para explorar a visão total e sintetizante do Cosmos e do Eu. A criação poética de Pessoa assenta sobretudo na sensibilidade para com a pluralidade da Realidade. Daí a relevância do cosmopolitismo espiritual, que o nosso escritor intelectualista sempre reconheceu. Sabemos que o seu programa clandestino do Neopaganismo português, o qual veremos melhor no próximo capítulo,

Pessoa tentou reunir, sob o tecto do Neopaganismo, todas as correntes religiosas e espirituais.

No entanto, sabemos que a obra e o pensamento de Pessoa são caracterizados por uma exploração sistemática das oposições binárias. Paralelamente à sua ênfase no cosmopolitismo espiritual, Pessoa preocupava-se profundamente com a demarcação das fronteiras de uma identidade portuguesa/ibérica/europeia. Veremos mais pormenores deste aspecto da obra e do pensamento de Pessoa nos próximos capítulos. Aqui, basta lembrar que para o nosso autor, é extremamente importante identificar e averiguar a origem das tradições espirituais portuguesas e ocidentais. Na escrita pessoana acerca dos temas esotéricos e ocultistas, podemos encontrar uma simpatia sistemática e coerente com as tradições helénica, árabe-ibérica, judaica (especialmente cabalística) e rosicruciana. Segundo a nossa investigação, o conhecimento de Pessoa acerca das tradições esotéricas orientais não parece ir muito além do seu conhecimento acerca da teosofia moderna da Mme. Blavatsky. Veremos, ainda neste capítulo, alguns pormenores da relação de Pessoa com a teosofia moderna e iremos apontar as divergências fundamentais. Aqui, sublinhamos que a atitude de Pessoa para com a teosofia moderna é típica de uma “reação hermética”. Tal como foi revelado por Marco Pasi, os modernos ocultistas herméticos reagiram contra a preferência blavatskiana pelas tradições “orientais” à tradição cabalística. Para esses ocultistas herméticos, as tradições esotéricas distintamente “ocidentais” (cabala, rosicrucianismo, alquimia, tarot) são de maior importância. As convicções esotéricas de Fernando Pessoa pertencem claramente a este grupo.

Nos seus ensaios e nas cartas aos amigos, Pessoa manteve uma distância fria e irónica das tradições orientais, especialmente as tradições místicas hinduístas. Pessoa rejeitou e parodiou a exaltação ou o entusiasmo em excesso, típicos nas tradições místicas, tanto asiáticas como católicas. Tal atitude está reflectida no *Guardador de Rebanhos*, que é possível ser lido

como uma paródia sistemática da tradição mística católica<sup>77</sup>; e no *Nós os do Orpheu*, em que o autor critica o franciscanismo por ter introduzido o misticismo asiático na mentalidade ocidental (Pessoa 2006:271). Sobre a complexidade do “orientalismo platónico” dentro do catolicismo, ainda iremos ver melhor nos próximos capítulos. Aqui, interessa-nos sublinhar que a atitude de Pessoa para com as tradições místicas católicas e orientais é curiosamente semelhante à dos pensadores protestantes na fase inicial e virulenta da Reforma. Por outro lado, apontamos que Pessoa desconhece as semelhanças estruturais entre a teosofia clássica (base do rosicrucianismo, com o qual ele simpatiza) e o sistema tradicional chinês. Como vimos no início deste capítulo, os modernistas alemães, contemporâneos de Pessoa, já conheciam algumas dessas semelhanças estruturais. Porém, o fervor do modernismo alemão pelo taoísmo chinês passou ao lado do nosso escritor, quase completamente ignorado.

Antes de prosseguir com um ponto especificamente dedicado à relação de Pessoa com a teosofia moderna, importa dizer que é de ter sempre em conta a dinâmica dialéctica da obra pessoana. Se nas convicções esotéricas de Pessoa a identidade e a alteridade são bastante bem marcadas, em alguns momentos da sua criação poética, a rejeição passa subtilmente ao desejo. Talvez nada ilustre melhor esta passagem subtil do que os magníficos “Dois excertos de Odes”, em que o heterónimo Álvaro de Campos deseja dolorosamente o Oriente:

“Apanha-me do meu solo, malmequer esquecido./ Folha a folha lê em mim não sei que sina/ E desfolha-me para teu agrado./ Para teu agrado silencioso e fresco./ Uma folha de mim lança para o Norte,/ Onde estão as cidades de Hoje que eu tanto amei;/ Outra folha de mim lança para o Sul,/ Onde estão os mares que os Navegadores abriram;/ Outra folha minha atira ao Ocidente,/ Onde arde ao rubro tudo o que talvez seja o Futuro,/ Que eu sem

---

<sup>77</sup> Sobre esta leitura, veja por favor o excelente estudo de Maria Helena Nery Garcez (1985) *Alberto Caeiro: “Descobridor da Natureza”?*, Porto: Centro de Estudos Pessoaanos.

conhecer adoro;/ E a outra, as outras, o resto de mim/ Atira ao Oriente,/ Ao Oriente donde vem tudo, o dia e a fé,/ Ao Oriente pomposos e fanático e quente,/ Ao Oriente excessivo que eu nunca verei,/ Ao Oriente budista, bramânico, xintoísta,/ Ao Oriente que tudo o que nós não temos./ Que tudo o que nós não somos,/ Ao Oriente onde – quem sabe? – Cristo talvez ainda hoje viva,/ Onde Deus talvez exista realmente e mandando tudo...”<sup>78</sup>

Até este ponto, podemos dizer que o cosmopolitismo espiritual de Pessoa, embora claramente incompleto na sua base, é, de certo modo, compensado pela ironia constante da sua arte dinâmica e sintetizante.

Depois de ter esta noção global, vejamos a relação entre Fernando Pessoa e a teosofia moderna.

Segundo o critério dos estudos da história do esoterismo ocidental, convém desde já esclarecer que a teosofia moderna se refere ao pensamento de Helena Blavatsky e aos seus seguidores da Sociedade Teosófica. Como sabemos, são aceites no mundo académico duas correntes esotéricas com a mesma designação: uma é a teosofia cristã que marcou a emergência do moderno esoterismo ocidental; a outra é Sociedade Teosófica fundada em 1875, Nova Iorque, por Helena P. Blavatsky e Henry Steel Olcott. Até agora, os estudos sobre a teosofia moderna e a escrita pessoana têm-se concentrado na associação de alguns poemas do ortónimo às teorias teosóficas sobre as questões de estados post-mortem, de capacidade psíquica e de mediunidade<sup>79</sup>. É verdade que estas questões, especialmente a mediunidade, são fundamentais na teosofia moderna. Também é verdade que o escritor tinha praticado comunicações mediúnicas até pelo menos 1930. Porém, já

---

<sup>78</sup> Campos, Álvaro de (1993), *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa: Ática. pp. 157-158.

<sup>79</sup> Alguns exemplos como: Leodegário Azevedo Filho (1990) “influxos teosóficos na lírica de Fernando Pessoa”, *Um século de Pessoa: Encontro internacional do centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa: SEC/FCG, pp. 203-206; Ángel Crespo, (1990), *A Vida Plural de Fernando Pessoa*, trad. José Viale Moutinho, Lisboa: Bertrand, pp. 148-153; Teresa Rita Lopes (1990) *Pessoa por conhecer*, Lisboa: Estampa, vol.II, pp.289-293, entre outros.

em 1918/1919, Pessoa escreveu “Um caso de mediunidade”, desqualificando estas comunicações por serem o resultado de “histeroneurastenia” e “auto-sugestão”. No que diz respeito ao interesse pela teosofia moderna, especialmente pelas especulações sobre as forças invisíveis do Universo, numa carta dirigida a Mário de Sá-Carneiro (datada de 6/12/1915), Pessoa confessou que tinha sido perturbado pelo “carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia” e pela “noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam as obras teosóficas” e de ter visto a “possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade que me *hante*” (Pessoa 2003:182). Não obstante, no dia seguinte (7/12/1915), conseguiu ter “the beginning of clear thought, occultistly antitheosophical” (Pessoa 2003:172). Já vimos anteriormente esta “reação hermética” de Pessoa baseada na preferência pelas tradições distintamente ocidentais. A teosofia moderna, tal como vimos, privilegia as tradições orientais, mais especificamente, as tradições budistas e pré-budistas indo-tibetanas. Importa lembrar que há uma notável diferença entre estas tradições e o sistema tradicional chinês. A influência do budismo tibetano irradia do Tibete (inclusive a zona fronteiriça com a Índia) para o Norte da China. O budismo, tal como sabemos, é um sistema metafísico que abrange vários sub-sistemas metafísicos, muitas vezes com especulações bastante divergentes (até contraditórios) sobre o universo, a antropologia e a mente humana. O budismo tibetano tem um forte carácter xamântico. Alguns estudiosos ocidentais consideram o carácter xamântico a terceira orientação do budismo<sup>80</sup>. Obviamente, as práticas xamânticas não se restringem à esfera budista, existindo também sem filiação religiosa. As doutrinas espiritualistas de Blavatsky baseiam-se largamente na orientação xamântica indo-tibetana.

---

<sup>80</sup> Por exemplo, Geoffrey Samuel, no seu livro *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, identifica três orientações do Budismo, nomeadamente: a orientação Bodhi, focada na salvação individual, a orientação Karma, focada na moral e no correcto comportamento social, e por fim, a orientação xamântica, focada nos fins terrenos como a saúde e a prosperidade.

Tal como vimos, na crise da fé cristã e na efervescência espiritualista finisseculares, a teosofia moderna apresenta-se como uma corrente importante, desafiando o cristianismo tradicional e ao mesmo tempo a preferência de alguns pensadores esotéricos (ex. Defensores de um cristianismo perene e universal, como Fabre d'Olivet e Joséphin Péladan) pelo sistema tradicional chinês. Por outro lado, tenhamos em conta que a partir do séc. XVIII, junto com o processo da modernização e da secularização, o próprio ritmo da proliferação dentro do cristianismo acelerou, a flexibilidade das doutrinas cristãs aumentou consideravelmente. A emergência da teosofia moderna corresponde ao processo (nem sempre pacífico, obviamente, mas polémico e doloroso) da proliferação do cristianismo. Posto neste contexto, podemos compreender a grande popularidade da teosofia moderna no seu tempo, e o sucesso da Sociedade Teosófica de ter introduzido à sociedade ocidental alguns elementos mais conhecidos do esoterismo oriental. Junto com o pensamento de Schopenhauer e o de Nietzsche, profundamente influenciados pelo hinduísmo, a teosofia moderna de Blavatsky estão entre os primeiros elementos tradicionalmente não-cristãos a terem aceitação na sociedade europeia, constituindo um especial fascínio para os escritores e artistas modernos (Surette 1993:28).

Tal como vimos, a relação de Pessoa com teosofia moderna está longe de ser linear. Antes de mais, estamos perante duas figuras distintas: Mme. Blavatsky, apesar do seu contributo para o esoterismo moderno, é indisciplinada e muito provavelmente charlatã; Fernando Pessoa, é um escritor poderoso com notável tendência analítica. O pensamento de Blavatsky, aparentemente virado para o budismo ou pré-budismo oriental, sintetiza de facto várias correntes esotéricas, inclusive o antigo gnosticismo (Santucci 2006:183-184). O nosso escritor classificou posteriormente o seu contacto com a teosofia moderna como “banalíssimo”: “o modo como as conheci foi, como V. Sabe, banalíssimo. Tive que traduzir livros teosóficos. Eu nada, absolutamente nada, conhecia do assunto” (Pessoa 1999:182).

Convidado por João Antunes, um grande entusiasta pela teosofia moderna, o nosso escritor traduziu para a Livraria Clássica Editora, entre 1914 e 1916, três obras teosóficas: *A Voz do Silêncio* de Blavatsky, *Luz sobre o Caminho* (e o Karma) de Mabel Collins, *Os Ideais da Teosofia* de Annie Besant (Faria 2010:113-114). Foi deste modo que o nosso escritor conheceu a “essência do sistema” teosófico. Porém, sabemos que antes disso Pessoa já era conhecedor do hermetismo, do antigo gnosticismo e várias matérias ocultistas (Centeno 1993:359). Aliás, ele cedo comparou o abalo intelectual e espiritual provocado pela teosofia com a experiência que tivera ao ler *Os Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz* de Hargrave Jennings. Também desde cedo ele detectou a falta de rigor e de autenticidade nas teorias teosóficas. Esta ambiguidade não o impediu de reflectir sobre a teosofia moderna e de confrontar certos elementos desta na sua escrita. Tal como vimos no início deste ponto, já têm sido estudados os poemas do ortónimo em que foram utilizados elementos da teosofia moderna. Pretendemos ver antes os pontos no pensamento esotérico e na escrita de Pessoa/Campos em que o nosso autor confronta os elementos orientais e constrói algo original. (Escolhemos três: a divergência em relação à iniciação por guru, à inclinação pelo Oriente e à tendência “humanitarista”.)

Já vimos anteriormente a obsessão pela verdade oculta em Pessoa e o papel fundamental do génio individual na sua iniciação para a Verdade. Em Álvaro de Campos, a iniciação é marcada pela viagem:

*Conheci o meu mestre Caeiro em circunstância excepcionais – como todas as circunstâncias da vida, e sobretudo as que, não sendo nada em si mesmas, hão-de vir a ser tudo nos resultados.*

*Deixei em quase três quartos o meu curso escocês de engenharia naval; parti numa viagem ao Oriente; no regresso, desembarcando em Marselha, e sentindo um grande tédio de seguir, vim por terra até Lisboa. Um primo meu levou-me um dia de passeio ao Ribatejo; conhecia um primo de Caeiro, e tinha com ele negócios; encontrei-me*

*com o que havia de ser meu mestre em casa desse seu primo. Não há mais que contar, porque isto é pequeno, como toda a fecundação.*<sup>81</sup>

A iniciação de Helena Blavatsky é também marcada pelas viagens. Depois do seu casamento em 1849, ela partiu para uma série de viagens iniciáticas. Chegou ao Egípto e conheceu o ocultista Paulos Metamon. Viajou para Paris e para Londres, depois para a América. Viajou até às Honduras e supostamente encontrou o seu guru – um hindu. Daí decidiu ir ao Oriente. Durante a vida, ela foi várias vezes à Índia e ao Tibete. Declarou que nestas viagens e aventuras misteriosas, recebera ensinamentos dos seus mestres orientais e desenvolvera a sua capacidade mediúnica e mística (Santucci 2006:177).

É notável este véu misterioso que paira em cima da iniciação da Mme. Blavatsky. Ao contrário, a iniciação do Eng.º Álvaro de Campos, aparentemente nada tem de misterioso ou de invulgar. Nas viagens de Campos não há terras remotas nem mestres exóticos. A única viagem ao Oriente acabou num “grande tédio”. A nosso ver, o breve mas brilhante relato de Campos sobre a iniciação dele é uma fantástica paródia às iniciações artificialmente misteriosas dos teósofos modernos.

Estamos perante, portanto, uma reacção irónica à Teosofia. No entanto, sem o ar misterioso, a iniciação de Campos não deixa de ser excepcional, nem deixa de ter um sentido esotérico. Notamos que tanto na iniciação teosófica como em Campos, a presença de um Mestre é fundamental. Místicos e estudiosos como Ibn Arabí de Múrcia, Psello e René Guénon advogam que o mestre é indispensável em qualquer iniciação. Tal acontece na tradição iniciática indiana, o guru é imprescindível.

Os gurus de Blavatsky podiam, ou não, ter existido. A iniciação de Pessoa/Campos não vem de fora, mas de dentro, da poesia de Pessoa/Caeiro. É antes uma auto-iniciação. Já vimos anteriormente que para Pessoa, ser

---

<sup>81</sup> Pessoa, Fernando (2006) *Prosa Publicada em Vida*, ed. Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim, p.80.

gênio é ser iniciado, o mais elevado dos iniciados: “iniciado exotérico é, por exemplo, qualquer maçom, ou qualquer discípulo menor de uma sociedade theosophica ou antroposophica. Iniciado esotérico é, por exemplo, um Rosa-Cruz, um Francis Bacon, seja. Iniciado Divino é, por exemplo, um Shakespeare. A este typo de iniciação vulgarmente se chama gênio”<sup>82</sup>. Só a auto-iniciação é que é a mais verdadeira:

*O conhecimento de Deus não depende do hebreu, nem de anagramas, nem de símbolos. Nem de língua alguma, falada ou pensada; faz-se pela ascensão univocal da alma, pelo encontro final da alma consigo mesma, do Deus em nós consigo mesmo.*<sup>83</sup>

Aqui podemos ver a desconfiança de Pessoa perante as doutrinas e práticas ocultistas. O seu caminho para a Verdade, que passa pelas matérias esotéricas e ocultistas, é guiado pelo seu gênio. Julgamos que o processamento dos elementos esotéricos em Pessoa é extremamente individualista e intelectualista, e que é constantemente estruturado pelo gênio supra-racional. O contacto de Pessoa com a teosofia moderna é um bom exemplo: depois de um breve fascínio e abalo, o escritor reconquistou a clareza e o equilíbrio do seu pensamento. Ao privilegiar a auto-iniciação e parodiar a iniciação teosófica, ele claramente superou a teosofia moderna (a moda).

No ponto anterior, já tocámos o segundo ponto de divergência entre Pessoa e a teosofia moderna: a atitude em relação ao Oriente. Sabemos que a teosofia moderna privilegia as tradições místicas indo-tibetanas. Porém, a óbvia inclinação da teosofia moderna por estas tradições não deixa de ser duvidosa. Por um lado, os temas teosóficos como o Karma (regras de causa-efeito), a reencarnação e a metamorfose post-mortem são, sem dúvida, célebres temas budistas. Por outro lado, tanto a teoria teosófica da ascese do

---

<sup>82</sup> Pessoa, Fernando (1989) *A Procura da Verdade Oculta-Textos filosóficos e esotéricos*, prefácio, org. e notas de António Quadros, Mem Martins: Europa-América, p.168.

<sup>83</sup> BNP E3 53B-20 transcrito por Pedro Teixeira da Mota.

“eu”, como a acentuada atenção de desenvolver a capacidade psíquica e mediúnica, são, de facto, muito semelhantes às tradições ocidentais. Além disso, sabemos que o pensamento de Blavatsky não é rigorosamente organizado. No seu sistema esotérico e ocultista, ela mistura uma grande quantidade de sabedoria antiga. Os seus conhecimentos acerca do budismo não parecem ser profundos: ela não distingue os conhecimentos primitivos ou pré-budistas das especulações do budismo Mahayana, nem revela a diversidade nas escolas budistas.

Já vimos também que Pessoa não é admirador das tradições asiáticas (indianas, chinesas, japonesas...). Ele situa-se claramente na cultura ocidental, defendendo os valores que ele considera serem autênticos valores ocidentais: aristocráticos, elitistas e individualistas. Na mais conhecida representação da imagem do Oriente na poesia pessoana, a sua distância ao Oriente exótico (e possivelmente fonte da sabedoria) nas representações decadentistas e simbolistas: “Eu acho que não vale a pena ter/ Ido ao Oriente e visto a Índia e a China./ A terra é semelhante e pequenina/ E há só uma maneira de viver”<sup>84</sup>; “(...) Enoja-me o Oriente. É uma esteira/ Que a gente enrola e deixa de ser bela”<sup>85</sup>; “Deixe-me estar aqui, nesta cadeira./ Até virem meter-me no caixão./ Nasci pra mandarim de condição,/ Mas falta-me o sossego, o chá e a esteira”<sup>86</sup>.

A pose paródica do Campos pré-sensacionista, tal como a pose lânguida de Camilo Pessanha, revela a profunda agonia metafísica do homem moderno após a “Morte de Deus” e também após a crise da física clássica newtoniana (a ser desafiada pela física quântica). É grave e profundo o cepticismo:

*Pertenço a uma geração que herdou a descrença no facto cristão e que creou em si uma descrença em todas as fés. Os nossos pais tinham ainda o impulso credor, que transferiam do cristianismo para outras formas de illusão. Uns eram entusiastas da igualdade social,*

---

<sup>84</sup> Campos, Álvaro de (1993) Poesias de Álvaro de Campos, Lisboa: Ática. p. 137.

<sup>85</sup> *Idem*, p.140.

<sup>86</sup> *idem*, p.143.

*outros eram enamorados só da beleza, outros tinham a fé na ciência e nos seus proveitos, e havia outros que, mais cristãos ainda, iam buscar a Orientes e Ocidentes outras formas religiosas, com que entretivessem a consciência, sem elas oca, de meramente viver.*<sup>87</sup>

É claro que, tendo em conta a constante tendência dialéctica e analítica de Pessoa, o seu cepticismo também se aplica ao próprio cepticismo. E como vimos no ponto anterior, a rejeição do Oriente nos “Dois excertos de Odes” transforma-se num desejo. Relembramos estes versos: “(...) Ao Oriente que tudo o que nós não temos./ Que tudo o que nós não somos,/ Ao Oriente onde – quem sabe? – Cristo talvez ainda hoje viva,/ Onde Deus talvez exista realmente e mandando tudo...”<sup>88</sup>.

A ligação a Cristo é interessante e julgamos é relacionada com a reflexão de Pessoa sobre a tradição mística do catolicismo e à leitura crítica do nosso autor da teosofia moderna. Vejamos aqui esta reacção à teosofia moderna. No sistema blavaskiano, aparentemente budista e oriental, são assimilados elementos tais como misericórdia e misticismo que, segundo o nosso escritor, já se encontram dentro do sistema cristão, sendo, no entanto, elemento nocivos:

*Aqui lhe deixamos, num abraço, a expressão da nossa camaradagem de sempre; e o perpetrador destas linhas, velho amigo seu, acrescenta a ela o desejo de que Cortes-Rodrigues se não embrenhe demasiado, como de há tempos se vai embrenhando, no catolicismo campestre, pelo qual facilmente se aumenta o número de vítimas literárias da pieguice fruste e asiática de S. Francisco de Assis, um dos mais venenosos e traiçoeiro inimigos da mentalidade ocidental*<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Pessoa, Fernando (2014) *Livro do Desassossego*, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa: Tinta da China, p.198.

<sup>88</sup> Campos, Álvaro de, *op.cit.*, pp.157-158.

<sup>89</sup> Pessoa, Fernando (2006) *Prosa Publicada em Vida*, ed. Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim, p.217.

Não é de estranhar que na carta a Mário de Sá-Carneiro, Pessoa aponte a hipótese de meditar a teosofia moderna como um sistema “ultracristão”.

Por outro lado, Pessoa nem sempre coloca uma fronteira rígida aos opostos. Em certos aspectos, o escritor oscila entre a negação e a afirmação, mantendo porém o equilíbrio. O programa do Neopaganismo português de Pessoa, como vimos anteriormente, marcado pelo sincretismo e pelo cosmopolitismo espiritual, pretende juntar no futuro “todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos”. Esta universalidade religiosa também é característica conhecida da teosofia moderna, que admite todas as religiões.

A sua atitude negativa com o “humanitarismo” da teosofia moderna, porém, mantém-se mais firme. Ainda na carta inacabada de 1915 a Sá-Carneiro, Pessoa diz: “A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e apostolismo (V. compreende?) essenciais, atrai-me por se parecer, tanto com um “paganismo transcendental” (é este o nome que eu dou ao modo de pensar a que havia chegado), repugna-me por se parecer tanto como o cristianismo, que não admito. É o horror e a atracção do abismo realizado no além-alma.” (Pessoa 1999a:182)

Já mencionámos os valores aristocráticos, elitistas e individualistas que o escritor sempre defendeu. Estes valores, considerados por Pessoa como valores autênticos ocidentais, inevitavelmente chocaram com os valores defendidos pela teosofia moderna. Desde o início a teosofia moderna advogou a procura e preparação para um “professor do mundo” que iria orientar a humanidade. Annie Besant, figura principal da segunda fase da sociedade teosófica, empenhou-se na procura deste professor, enquanto participava activamente na sociedade e na política, a promover a igualdade e o direito feminino. O nosso escritor, porém, desconfia da sinceridade dos

activistas sociais: “pois me pesa sempre admitir sinceridade nas coisas colectivas, visto que é o indivíduo, a sós consigo, o único ser que sente”<sup>90</sup>.

Seria simplista reduzir o elitismo e o individualismo do escritor ao anti-humanitarismo. Seria também injusto associar a atitude do escritor ao conservadorismo e à política reaccionária. Os valores aristocráticos dele são associados, antes de mais, à superioridade intelectual e espiritual. Trata-se de uma aristocracia interior. Sensível às aparências enganadoras de vários sistemas de pensamento, seja religioso, esotérico ou ideológico, o escritor valoriza sempre a independência e a autenticidade, recusa a manipulação, a incoerência e a hipocrisia. É bastante esclarecedora a reflexão do escritor sobre os rosicrucianos, com os quais ele profundamente simpatiza:

*A fórmula da Fraternidade é esta: cada homem é ele só; qualquer caminho que siga, tem de buscá-lo em si mesmo. Não pode pertencer a Ordem nenhuma, nem a outra de qualquer modo. A fórmula da RC (Rosa-Cruz) é esta: liberdade, igualdade e fraternidade. Mas não é como a entendem os místicos que a recebem sem a entender. Liberdade, quer dizer não se subordinar a nada, nem ao próprio ideal, nem à própria personalidade, nem à Lei de Thelema que nos dá a nossa liberdade como nossa limitação*<sup>91</sup>.

Sensível à polivalência da linguagem e às diferentes possibilidades de interpretação, ao desvendar a Verdade oculta nas matérias esotéricas, Pessoa afasta-se das interpretações vulgares e simplistas. Não é difícil perceber que o nosso escritor lê, no apelo social da teosofia moderna, uma falsidade e um “desregramento mental”<sup>92</sup>. Ao combater esta mediocridade, ele reafirma a sua atitude individualista. Em Álvaro de Campos, esta atitude é extremamente intensa:

---

<sup>90</sup> Pessoa, Fernando (2014) *Livro do Desassossego*, ed.cit, Lisboa: Tinda da China, p.459.

<sup>91</sup> BNP 26C-52 transcrito por Yvette Centeno.

<sup>92</sup> BNP 53B-57 transcrito por Yvette Centeno.

“Não: tudo menos ter razão!/ Tudo menos importar-me com a humanidade!/ Tudo menos ceder ao humanitarismo!/ De que serve uma sensação se há uma razão exterior para ela?”<sup>93</sup>

“Não me tragam estéticas!/ Não me falem em moral!/ Tirem-me daqui a metafísica!/ Não me apregoem sistemas completos, não me enfileirem conquistas/ Das ciências (das ciências, Deus meu, das ciências!) - / Das ciências, das artes, da civilização moderna!/ (...) Não me peguem no braço!/ Não gosto que me peguem no braço. Quero ser sozinho./ Já disse que sou sozinho!/ Ah que maçada quererem que eu seja de companhia!”<sup>94</sup>

Mesmo na fase final, em que pesam o desapontamento e a frustração, Campos não perde a sua atitude régia e talvez nietzscheana:

“O mundo é para quem nasce para o conquistar/ E não para quem sonha que pode conquistá-lo, ainda que tenha razão./ Tenho sonhado mais que o que Napoleão fez./ Tenho apertado ao peito hipotético mais humanidades do que Cristo,/ Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu.”<sup>95</sup>

“Sou quem falhei ser./ Somos todos quem nos supusemos./ A nossa realidade é o que não conseguimos nunca./ (...) Que é da minha realidade, que só tenho a vida?/ Que é de mim, que sou só quem existo?// Quantos Césares fui!// Na alma, e com alguma verdade;/ Na imaginação, e com alguma justiça;/ Na inteligência, e com alguma razão./ Meu Deus! Meu Deus! Meu Deus!/ Quantos Césares fui!/ Quantos Césares fui!/ Quantos Césares fui!”<sup>96</sup>

A reiteração deste verso “Quantos Césares fui!”, tão angustiante e tão orgulhoso, tem o seu eco no Livro do Desassossego (fn. sugestão de Jerónimo), cujo espírito é idêntico ao poema de Campos, embora com cerca de três anos de antecedência (27/6/1930):

---

<sup>93</sup> Campos, Álvaro de (1993), *op. cit.*, p.127.

<sup>94</sup> *idem*, pp. 247-248.

<sup>95</sup> *Idem*, p.254.

<sup>96</sup> Campos, Álvaro de (1993), *op. cit.*, pp.299-300.

“Tenho sonhado muito. (...) Em sonhos consegui tudo. Também tenho despertado, mas que importa? Quantos Cesares fui! (...)”

“Quantos Cesares fui, mas não dos reais. Fui verdadeiramente imperial enquanto sonhei, e por isso nunca fui nada. (...) Quantos Cesares fui, aqui mesmo, na Rua dos Douradores. E os Cesares que fui vivem ainda na minha imaginação; mas os Cesares que foram estão mortos, e a Rua dos Douradores, isto é, a Realidade, não os pode conhecer. (...)”

“Quão pouco, no mundo real, forma o suporte das melhores meditações. (...)”

“Mas quantos Cesares fui!”<sup>97</sup>

Já sabemos que o génio guiador do nosso escritor é supra-racional, fusão superior da sua sensibilidade, inteligência e imaginação. Aqui vimos um lado combatente e conquistador deste génio. Não podemos deixar de associar este lado combatente à sua leitura dos valores aristocráticos das grandes tradições esotéricas com os quais ele orgulhosamente se identificava. Embora na vida o escritor tenha sofrido várias frustrações de várias naturezas, na escrita o escritor conseguiu elevar-se constantemente, derrotando a mesquinhez e a banalidade triunfantes no campo artístico-literário.

Este lado combatente e conquistador do pensamento esotérico de Pessoa deixa-nos pensar na filiação voluntária do escritor com a cavalaria espiritual. Já no início deste trabalho, vimos a ligação que o escritor fizera entre o ano do seu nascimento (1888) e o começo da fase de “dormência” da Ordem Templária (Centeno 1993:396). A “dormência” obviamente não pode ser interpretada como decadência ou inactividade; deve ser antes entendida como uma fase superior e o começo da criatividade (sonho). No final da sua vida, o escritor afirmou a sua posição iniciática como “iniciado, por comunicação directa de Mestre a Discípulo, nos três graus menores da (aparentemente extinta) Ordem Templária de Portugal” (Pessoa 2003:205).

---

<sup>97</sup> Pessoa, Fernando (2014), *Livro do Desassossego*, ed.cit, Lisboa: Tinta da China, p.553.

Nos seus apontamentos sobre a Ordem Templária, encontra-se o conhecimento da existência de um lado interno/esotérico e um outro lado externo/exotérico da Ordem. A iniciação do escritor é esotérica e interior, tal como vimos antes.

Nos seus estudos sobre o caminho da iniciação dos graus de Adepto Menor e de Adepto Maior da Ordem Interna, a fusão da inteligência com a intuição é fundamental. Na nossa investigação, descobrimos a grande semelhança entre este caminho da iniciação templária com a teoria de Spinoza sobre os níveis do conhecimento humano (imaginação, razão e intuição) (Zhou 2011:68). O génio fusional e supra-racional de Pessoa, como vimos, tem o carácter reestruturante, o mesmo carácter que Spinoza atribui à “intuição”. No caminho para a verdade, Pessoa privilegia o génio supra-racional. Na criação literária, o nosso escritor privilegia a via intelectualista e a imaginação criadora. A exigência e a profundidade do pensamento esotérico reflecte-se na coerência e na sofisticação da sua criação literária.

De um modo igual ao paradigma *Gesamtkunstwerk*, a poética iniciática de Pessoa além de ser uma ascese exigente da capacidade mental, tem uma dimensão combatente e ética: realizando a missão de combater a mediocridade e o desregramento. Segundo o estudo de Yvette Centeno, Pessoa considera a teosofia moderna uma forma do baixo materialismo e do “subjudaísmo”. Depois de verificarmos a reacção do escritor à teosofia moderna, compreendemos o modo como o nosso escritor lida com os materiais esotéricos e ocultistas: estudar rigorosamente, filtrar cuidadosamente e utilizar criativamente os elementos que lhe são mais interessantes.

## Capítulo IV: Via Cosmopolita

---

### Europa do tempo moderno: velocidade, liberdade e diversidade; a obsessão pelo Conhecimento Oculto; a ironia na poesia da Modernidade

Ao fazermos este trabalho sobre a poesia portuguesa da Modernidade, temos sempre em mente que estamos a lidar com um período extremamente importante da história intelectual de Portugal. Embora haja divergências internas dentro deste conjunto de movimentos intelectuais, cremos que há possibilidades de reconstruir uma estrutura coerente a partir deste sistema complexo. Para entender a dinâmica interior deste sistema, focamos nos elementos esotéricos mais trabalhados pelos nossos autores. No capítulo II, sintetizámos as duas linhas principais na recepção e no processamento das matérias esotéricas dos nossos autores: a via cosmopolita e a via tradicionalista<sup>98</sup>. Convém lembrar que, antes de mais, embora haja sempre alguma fricção entre as duas vias, os nossos autores têm contactos com ambas as vias. Veremos como a via cosmopolita aspira a chegar mais além, envolvendo e ultrapassando a via tradicionalista; veremos também como a via tradicionalista responde e reage, mantendo a sua firme convicção na raiz profunda na cultura portuguesa e na civilização ocidental. Por outro lado,

---

<sup>98</sup> Tendo em conta a qualidade polissémica da palavra “tradicionalista”, lembramos que empregamos a palavra neste trabalho no sentido de “que dá mais ênfase aos pressupostos gerais da tradição cultural portuguesa, mais especificamente, a tradição cristã e a filosofia perene articuladas ao longo da história portuguesa”.

diferentes autores dão, ou um mesmo autor em diferentes fases da sua criação dá, maior ênfase a uma ou a outra via. É preciso, portanto, ao examinarmos os nexos intelectuais entre os nossos autores, termos sempre em conta o dinamismo destas ligações, enquadrando-o no grande contexto histórico-cultural.

Devemos notar que o pensamento e a criação dos nossos autores, sempre com algumas implicações político-sociais, estão intimamente ligados aos movimentos sociais, religiosos, filosóficos, literários e artísticos do seu tempo. Por este motivo, entendemos que devemos escolher alguns elementos históricos que porventura iluminam melhor as ligações intelectuais dos nossos autores.

Assim, ao inserir a poesia portuguesa da Modernidade no seu contexto histórico, apontámos um elemento fundamental: a constante vicissitude sócio-política. Em Portugal houve a experiência e a obsessão especulativa da decadência nacional e da regeneração, a crise e a queda da monarquia, seguindo por uma implantação republicana sob a orientação jacobina e positivista; houve a participação polémica na Primeira Guerra Mundial, acompanhando por sucessivas crises financeiras e sociais; houve, nas tentativas de resolver estas profundas crises, a ascensão de regime totalitário. Chegámos a verificar, nas tabelas cronológicas, que a vida dos nossos autores passa por alguns destes momentos extremamente turbulentos da sociedade portuguesa. Tal como diz Stefan Zweig, contemporâneo dos modernistas portugueses, na sua obra *The World of Yesterday*: “It was for our generation to experience, to the highest degree, events that history usually bestows sparingly on a single land over a whole century.” (Zweig 2009:17) Sem dúvida, estas turbulências deixam marcas profundas na vida intelectual europeia. O ritmo da transformação social é extremamente acelerado, agitado e ansioso. Correspondendo aos impulsos deste ritmo moderno, os movimentos intelectuais e artísticos ganham também uma alta e nova velocidade. Na criação artística, encontramos esta alta velocidade na busca constante do Novo e do Original, cuja expressão mais audaciosa e

mais extravagante se encontra nas aventuras vanguardistas. Completando, embora de forma antagónica, encontramos os programas ambiciosos da Gesamtkunstwerk, na tentativa de integrar todos os elementos num Total.

Voltando às constantes transformações sociais e culturais, vale a pena sublinhar que na altura houve um pico, quase sem precedentes, de liberdade individual. A força enorme desta liberdade manifesta-se nos programas mais audaciosas dos movimentos intelectuais e artísticos da altura. Vimos, no capítulo II, os dois paradigmas na génese do modernismo europeu: Gesamtkunstwerk e Avant-Garde. Sabemos que desde o início a indagação espiritual do modernismo artístico-literário anda de mãos dadas com a conquista progressiva da liberdade individual. Herdeiros do Iluminismo e do Romantismo, ou seja, tendo a consciência do poder da Razão humana (que é a herança iluminista) e do poder da vontade criativa (que é o legado romântico), os intelectuais e artistas da Modernidade procuram uma forma nova e superior do valor individual. Desde o ataque ao dogmatismo e ao controlo da autoridade religiosa, à construção de um sistema espiritual mais tolerante, mais abrangente e mais sofisticado, os criadores não temem as zonas mais obscuras, misteriosas e profundas da mentalidade. Os artistas mais sensíveis e audaciosos não recusaram a enorme liberdade na selecção de temas, matérias e meios de expressão. Estas aventuras deram substância e vida à Arte da Modernidade. Importa aqui lembrar que a poesia antes das Grandes Guerras (especialmente antes da Primeira Guerra Mundial) ainda era uma poesia sob o sinal do individualismo, relativamente livre do controlo e da humilhação das ideologias totalitárias de massas. Houve, obviamente, ataques violentos à audácia, extravagância e excentricidade dos artistas modernistas. Porém, há-que distinguir entre estes ataques moralistas e a estrangulação total que a poesia sofreu (e sofre) sob os regimes totalitários. Sendo o contexto diferente, não podemos entender esse pico de liberdade individual com os olhares de hoje. Provavelmente, ainda estamos na recuperação dessa liberdade, que foi brutalmente destruída nas Guerras. Citando outra vez as palavras angustiantes de Zweig, “Before those wars I

saw individual freedom at its zenith, after them I saw liberty at its lowest point in hundreds of years.” (Zweig 2009:17) Cremos que é através da comparação que podemos ter uma noção melhor da liberdade que a Arte e a Poesia gozavam antes das guerras:

*However much progress in society and technology has been made during the quarter of a century between the two world wars, look closely and there is not a single nation in our small Western world that is not immeasurably worse off by comparison with its old natural joie de vivre. (...) The Russians, the Germans, the Spanish, none of them know how much freedom and joy that heartless, voracious ogre the State has sucked from the marrow of their souls. The people of all nations feel only that an alien shadow, broad and heavy, looms of individual liberties in our time can bear witness that **a carefree Europe once rejoiced in a kaleidoscopic play of variegated colour.** We tremble to see how clouded, darkened, enslaved and imprisoned the world has now become in its suicidal rage. (Zweig 2009: 244-245, ênfase nossa)*

O testemunho do grande escritor austríaco mostra, de uma maneira talvez mais ilustrativa e eficaz do que meras estatísticas, a evaporação trágica da liberdade individual na Europa. Posta neste clima de maior liberdade individual, a criação poética tinha, naturalmente, outra presença e outro peso na sociedade. Tal como vimos no Cap. II, a Poesia podia assumir o papel sublime de procurar e revelar a Verdade última; de contactar e comunicar com o sagrado; de libertar a consciência humana; de liderar a Humanidade para um patamar superior. Destacamos aqui a força impulsiva do Romantismo. Foi com a noção romântica, metafísica e quasi-religiosa, sobre a originalidade artística, que o Poeta se transformou no Criador, figura esta que é equiparável a deus. A Poesia é ao mesmo tempo o Conhecimento e a acção. Hábil em explorar a grande e necessária diversidade do mundo humano, o Poeta, na linhagem do Romantismo, é destinado a emancipar o

Homem das leis inescapáveis, impostas pelos sistemas inflexíveis tais como o Positivismo, o dogmatismo religioso e as ideologias totalitárias de massas.

Vale a pena sublinhar aqui alguns factores novos que surgiram nos domínios filosófico e religioso. Sabemos que o lugar dominante do cristianismo na sociedade europeia, dantes garantido pelo forte poder das igrejas, no tempo moderno sofreu constantes impactos e crises. A secularização e o Positivismo diminuí a presença do poder institucional das igrejas na sociedade. Porém, a Razão (ou, na sua manifestação mais radical, a crença na Razão) não conseguiu suprimir a Fé. Por seu turno, o Positivismo também foi recusado por alguns intelectuais sensíveis e prudentes, sendo estes cristãos ou não. Não esqueçamos que dentro do sistema do cristianismo, também houve um gradual processo de (auto-)modificação. No meio erudito, sob o apelo de Kierkegaard (cristão protestante), uma fé cristã individualizada começou a ser mais tolerável. Sob o grito libertador de Nietzsche, o meio intelectual europeu abriu a porta para as correntes não-cristãs/pagãs/ocultistas. Podemos dizer que foi esta abertura que tornou possível a entrada (melhor, uma poderosa e nova re-entrada) das correntes esotéricas no meio artístico-literário. Houve, com efeito, uma fusão de correntes filosóficas, religiosas e esotéricas. Podemos dizer que é possível encontrar, nos casos mais geniais e completos, uma decidida tendência para a multiplicidade e a amplitude. A pluralidade da Verdade é reconhecida e manifesta-se na forma mais elevada do Modernismo. Quando falamos nos “casos mais geniais e completos”, e no “nível mais elevado”, no Modernismo português, estamos a pensar em Fernando Pessoa, que se inspirou profundamente na tradição gnóstica e hermética para construir um universo poético; estamos a pensar também em José Régio, que, colocando-se decididamente no contexto cristão, elabora no entanto uma versão altamente plural e individual do Cristianismo.

Ainda no campo filosófico, religioso e espiritual, um ponto convém termos sempre em conta: depois de Nietzsche ter pronunciado a “morte de Deus”, a necessidade e a ansiedade de conhecer o Absoluto nunca morreu, apenas

assumiu outros caminhos e aspectos. Graças àquela enorme liberdade quase sem precedentes, consagrada pelo Romantismo, os artistas modernos tiveram a possibilidade de explorar e revolucionar todos os meios para se aproximarem do Absoluto através do conhecimento. O Santo Graal que os modernistas procuram alcançar é inequivocamente a Verdade última, intensa e supra-racional: a Gnose. Como já vimos anteriormente, a Gnose coloca-se acima da lógica e da compreensão racional, à qual só o génio do Criador (Poeta) é que consegue acercar. Atenção: acercar, e não apreender totalmente. Incompatível com o método racionalista, a compreensão poética da Gnose não pode ser ensinada nem aprendida, apenas inspirada; a apreensão total da Gnose deve transcender a imaginação e as línguas humanas. Desde o início, a Poesia que tenta apreender a Gnose é sempre um Jacob que tenta lutar com o Anjo. Embora seja uma luta heróica, é, ao mesmo tempo dolorosa, frustrante, senão trágico (no sentido romântico): o poeta, sabendo que está a confrontar algo maior que ele, a conquistar o inatingível, no entanto persiste<sup>99</sup>. O gesto heróico manifesta-se claramente nos modernistas mais proeminentes, tal como vimos no Cap. I: estes génios consideram-se estar na conclusão da História, com a possibilidade de desvendar a Verdade. No entanto, é igualmente aguda a consciência de que a Verdade está oculta. Esta dialéctica binária transforma-se na constante ironia e auto-ironia que reside no berço da Poesia da Modernidade. Citando Octavio Paz:

*Desde su nacimiento, la modernidad es una pasión crítica y así es una doble negación, como crítica y como pasión, tanto de las geometrías clásicas como de los laberintos barrocos. Pasión vertiginosa, pues culmina en la negación de sí misma: la modernidad es una suerte de autodestrucción creadora. (...) Lo que distingue a*

---

<sup>99</sup> Segundo Isaiah Berlin, a ideia romântica da tragédia é moldada por Schiller, que se inspira na noção kantiana da liberdade (a liberdade através da resistência). Cf. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, New Jersey: Princeton University Press, 1999. PP. 91-92.

*nuestra modernidad de las de otras épocas no es la celebración de lo nuevo y sorprendente, aunque también eso cuente, sino el ser una ruptura: crítica del pasado inmediato, interrupción de la continuidad. El arte moderno no sólo es el hijo de la edad crítica sino que también es el crítico de sí mismo. (Paz 1981:4)*

A constante ironia e auto-ironia, que traduz melhor a pluralidade da Verdade, é também uma transfiguração do tempo moderno. Tal como vimos até aqui: toda a velocidade, liberdade e diversidade da Modernidade reflectem-se na coexistência e confluência de diversas correntes de pensamento. Num mesmo autor, é possível encontrar atitudes de adesão, tentativas de reconciliação, gestos de rejeição e jogos de contradição. Foram discutidos largamente as condições e os meios de alcançar a Gnose ou de conhecer o Absoluto (incluindo a experiência de cultivar os poderes metapsíquicos, supra-rationais, de atingir a êxtase, o transe entre o sono e a vigília). Sugiram definições e redefinições de sentir, ver e pensar... Não se trata, nos casos superiores, de um caos indisciplinar. Antes pelo contrário. Nos maiores modernistas, a exploração dos poderes não-rationais é assistida ou equilibrada pelo poder esclarecedor e analítico do intelecto. A ironia e auto-ironia é, antes de mais, construtiva e criadora. Para os poetas cuja sensibilidade por uma realidade plural é mais aguda, a ironia e auto-ironia é o caminho para chegar à Verdade. A trajectória de Fernando Pessoa é sem dúvida o maior exemplo desta ironia criadora, tanto que o escritor, no seu contacto com os elementos esotéricos, percorre não só a via cosmopolita mas também a via tradicionalista. Vejamos, primeiro, a via cosmopolita.

## Via cosmopolita: abertura e orientação; linhas gerais e nexos; o lugar central do ocultismo

Olhando para a absorção dos elementos esotéricos na poesia portuguesa da Modernidade, é possível detectar uma abertura gradual para as matérias mais correntes na Europa. Os autores que mais se inspiraram nestas correntes esotéricas, naturalmente escolheram os elementos que serviam melhor como veículo para as suas criações artísticas. São notáveis os ajustamentos e individualizações.

Sem risco de causar grande controvérsia, consideramos que foi Antero de Quental que realizou o primeiro passo significativo nesta abertura para um cosmopolitismo espiritual. Mentor da geração 70, Antero foi considerado por Fernando Pessoa como o começo da verdadeira literatura portuguesa. Vejamos esta consideração de Pessoa, em 1915, na sua carta ao editor da revista *Portugal*, William Bentley:

*Properly speaking there has been no Portuguese literature before Antero de Quental; before that there has been either a preparation for a future literature, or foreign literature written in the Portuguese language. This (which is a very simple fact) will perhaps seem to you a very bold statement. But it can be rendered clear without a great waste of space. (Pessoa 1999a:197)*

Obviamente, este juízo de Pessoa é inseparável do seu ataque ao “provincianismo” da literatura portuguesa e da sua visão (aliás extremamente individual) de um “nacionalismo cosmopolita”. Segundo Pessoa, “to be really national, a literary movement must have an abundance of culture-contacts with other nations, so that its national character may not be a very limited and regional thing; it must be national through a thorough

use of foreign elements, which are, by the national spirit, welded into an original unity. So that, to have a great literature, we must have a literature which, resting on a national *Weltanschauung*, gathers into its spirit all possible elements from all possible culture” (Pessoa 1999a:197). Posto isto, a consciência de trazer um cosmopolitismo espiritual à literatura portuguesa surgiu sobretudo com Antero, um escritor e pensador que se preocupa com a decadência dos povos ibéricos, que tenta renovar a mentalidade da nação portuguesa, incorporando nela os elementos mais avançados e mais novos. Para o mentor do *Orpheu*, Antero é um típico génio incompreendido e injustamente atacado. Também em 1915, perante os ataques violentos contra o grupo do *Orpheu*, na voz de Álvaro de Campos, ele defendeu os “génios inovadores” que sempre foram incompreendidos, colocando Antero (aqueles que foram tratados como “além de parvos, inimigos da pátria, da religião e da moralidade”) ao pé dos “doidos” Verlaine e Mallarmé e dos “parvos” Wordsworth, Keats e Rossetti (Pessoa 1999a:163).

Na óptica dos artistas modernistas, a grandeza de Antero não reside, obviamente, no seu fascínio (temporário) pelo “Progresso” e pelo Positivismo; mas antes na sua séria e profunda indagação filosófica e espiritual. O autor dos *Sonetos* interessou-se sobretudo pelo Idealismo alemão. Sob o grande impacto dos numerosos sistemas histórico-teológicos das escolas alemãs, o qual impacto o nosso poeta-filósofo recebera quando era jovem universitário em Coimbra, Antero construiu a sua *Weltanschauung* acentuada no intuicionismo romântico e moldada pela dialéctica hegeliana. Com angustiante consciência da posição histórica do Homem moderno, Antero tentou encontrar na arte ou ciência um caminho para a salvação individual e nacional. Apesar de ser crítico às igrejas cristãs, o pensamento de Antero caracteriza-se pelo seu espírito altamente religioso, o que se vê melhor na sua noção da “Santidade”.

A noção anterioriana da “Santidade” refere-se à plenitude da consciência humana, à autognose libertadora. Inspirado por Hegel, Schopenhauer e Hartmann, Antero entende o processo para alcançar a “Santidade” como

uma ascensão ao “eu” impessoal, sendo esta ascensão um processo altamente dinâmico, doloroso e dramático. (Pereira 1991:215) Sendo um típico intelectual europeu do seu tempo, ou seja, herdeiro de dois paradigmas de pensamento moderno - o iluminista e o romântico, Antero recebeu, do primeiro, a tendência para conciliar e sistematizar, junto com uma visão progressista da história humana; e recebeu, do segundo, a atitude desafiadora aos limites do conhecimento impostos pelo racionalismo e a confiança na potencialidade do pensamento poético. Ao mesmo tempo, o poeta-pensador manteve a consciência dolorosa da incompatibilidade dos dois modos de pensar e sentir. Esta “aguda consciência das contradições” (Pereira 1991:201) predominante no pensamento anterior legou uma notável dramaticidade à poesia superior e verdadeiramente romântica do autor (Pereira 1993:109).

Ainda no que diz respeito à posição religiosa de Antero e à especulação do autor sobre o poder revelador da poesia, queríamos sublinhar algumas particularidades. Sabemos que Antero afirmou-se no meio intelectual português como o líder de uma nova geração, a geração de 1865-1870, com a apoio das novas correntes transpirenaicas, tentou redefinir o lugar do intelectual na sociedade. Poeta com formação em Direito, na especulação poética sobre o sentido e as fases da História, Antero manteve uma aguda consciência do “dever-ser”, dando grande ênfase à ética. Tal como este terceto do VIII soneto da série “A Ideia” pode atestar: “A Ideia, o sumo Bem, o Verbo, a Essência,/ só se revela aos homens e às nações/ No céu incorruptível da Consciência” (Quental 1875:38), o poeta defende a eternidade dos valores éticos e a suprema dignidade da consciência humana. Para Antero, as religiões, junto com as línguas e os mitos, são manifestações da faculdade criadora do Homem. Citando o próprio autor, “a metafísica, a teologia e a poesia não foram, no devir temporal do Ocidente, mais do que três formas paralelas dum mesmo estado sentimental e mental” (Serrão 1989:17). Embora a “morte da poesia” seja inevitável na fatalista especulação anterioriana do *processus* da Humanidade, a necessidade da

expressão poética persistirá (Serrão 1989:22-24). Sendo a poesia um dos pilares do espírito especulativo e sendo a especulação visionária do Homem válida na compreensão do percurso da História (segundo Vico e Michelet), Antero cultivou a poesia para um objectivo espiritual ulterior: para revelar a *Zeitgeist*, “o sentir mais profundo do seu tempo” (Pereira 1991:203), para resistir à brutalidade e à monstruosidade do mundo moderno.

Aliás, estamos aqui perante o fim inalcançável da Arte e a ideia central do paradigma *Gesamtkunstwerk*: a missão de revelar e interpretar a aspiração mais profunda da Humanidade. Eis a “religiosa e terrível missão da arte”<sup>100</sup>. A obsessão de Antero pela “Santidade” revela a raiz judaico-cristã do seu pensamento. Com valores morais quase absolutos, ele coloca um fim ulterior à poesia, dando-lhe uma missão espiritual para além da morte. Posta neste sentido, a morte da poesia na “actualidade” é um sacrifício voluntário, com um sentido nobre: a Poesia morrerá pela evolução da Humanidade. Esta obsessão grave e inquietante pela Santidade voltará com José Régio, outro homem-poeta profundamente religioso.

Destacamos, assim, o nexó entre Antero e o ideal da *Gesamtkunstwerk*. No campo literário português, com Antero, as revoluções artísticas (Joel Serrão 1989:24) passam a ter a missão sublime de revelar as funduras da alma colectiva.

Vejam as gerações posteriores a Antero. No capítulo III, chegámos a ver a poética de Camilo Pessanha, que encaixa perfeitamente nas estéticas decadentista e simbolista, correntes europeias que exploram sistematicamente o poder revelador da profundeza da mente humana. Voltamos a sublinhar aqui a nossa conclusão: embora Pessanha tenha tocado alguns temas fundamentais esotéricos, tais como correspondências ocultas e (im)possibilidades de regressar à união primordial, o seu contacto com a mundividência esotérica permanece sobretudo no Simbolismo literário e

---

<sup>100</sup> A expressão encontra-se na carta de Pessoa a Côrtes-Rodrigues a 19 de Janeiro de 1915, cf. Fernando Pessoa, *Correspondência 1905-1922*, ed. Manuela Parreira da Silva, Lisboa: Assírio & Alvim, 1999. p. 140.

secular. Por este motivo, entendemos que o impacto de Pessanha nas gerações posteriores, no sentido de envolver/explorar os elementos esotéricos na criação poética, é moderado.

Já o caso de Gomes Leal é bastante diferente e original. Julgamos que Gomes Leal, a seguir a Antero, realizou um outro passo decisivo de introduzir e renovar alguns temas fundamentais ocultistas, também correntes na Europa do fim-de-século. O poeta das *Claridades do Sul* também se fascinou pela agitação e pelo progresso do tempo moderno. Não ficando só pelo Positivismo, ele, com o seu génio irregular e febril, empenhou-se em explorar as zonas mais misteriosas da alma. A dolorosa consciência das contradições, que tanto perturbou Antero, não chegou a abalar Gomes Leal. Neste poeta excêntrico mas típico de uma época excitada pelo pensamento nietzscheano, a paixão pela expansão da mente humana encontra-se muito mais acentuada do que a aspiração ascensional pelo Absoluto. Interessou-se especialmente pela comunicação directa entre o Além e o Homem, pelo espiritismo e pelos mistérios da metempsicose. O seu espírito é notavelmente rebelde e polemizante. Sobretudo antes de se converter ao Catolicismo (1910), verifica-se na poesia de Gomes Leal uma forte presença do “frenesim poético”: um estado de êxtase, ou intoxicação, condição de obter o possível Conhecimento do Além. O “frenesim poético”, intimamente associado à revelação mística, é um elemento esotérico já clássico. Este elemento surgiu com a filosofia socrática/platónica; ressurgiu na Itália renascentista com Marsílio Ficino; encontrou a sua nova expressão numa Europa moderna. O génio visionário de Gomes Leal moldou o antiquíssimo e cosmopolita frenesim poético ao seu estilo desinibido, provocante, vivo e entusiasmado. Na sua obra *A Mulher de Luto*, podemos ver claramente como o poeta cultiva o poder revelador da poesia e transcende os limites do cognitivo humano, através desta voz determinante do “eu”:

*Só eu rio das mil visões imaginárias!*

*Só eu corro a cavalo às charnecas desertas!*

*Eu neto dos vilões, neto dos velhos párias!...*

*Só eu, filho revel das ciências libertas,*

*céptico, rico, audaz, ousa rir dos mistérios*

*e das lendas que põem as turbas boquiabertas!*

*Só eu rio de Deus e dos Anjos sidérios,*

*só eu – vaidade atroz! – ousa insultar a Morte,*

*e, às casquinadas, calco o pó dos cemitérios.*

*(Leal 2001:82)*

O fantástico ocupa um lugar central do imaginário poético de Gomes Leal. Anos mais tarde, o grupo surrealista de Lisboa tomou-o como mestre, revalorizando a sua poesia na óptica do critério do surrealismo. Em Gomes Leal, a exploração audaciosa do fantástico, da êxtase e do transe onírico vai mais além da languidez finissecular, apresentando um cariz particularmente rebelde, libertador e revolucionário, o que já aponta para o conceito vanguardista da “realidade absoluta”/ “surrealidade”.

Além desse lado expressivo e emocional, a poesia de Gomes Leal possui ainda um lado profundo e sublime. Ou seja, reencontramos o elemento “destino”, ou “missão predestinada”, de um génio literário. Sendo um poeta pioneiro e polémico, Gomes Leal teve que sofrer uma terrível incompreensão, tal como podemos verificar nos estudos biográficos do autor. Apesar disso, ele não abdicou da sua missão do poeta, da “sincera preocupação de resolver o enigma da vida, achar uma causa e um sentido a

Mundo e Homem” (Nemésio 2007:30). Fernando Pessoa bem entende essa terrível e divina missão. Em ambos os poetas, é possível notar um elemento simultaneamente fatalista e heróico: a clara e sombria (auto-)consciência do destino de um génio, cuja procura da Verdade se encontra muitas vezes incompatível com o caminho à felicidade mundana. “o que há d’ódios imundos,/ insídias, e paixões, epigramas, doestos, / contra o Génio e os seus dons – terríveis e funestos” (Leal 2000:183).

Aliás, eis um eco doloroso de Camões, na sua figura do Poeta Maldito, consagrada pela leitura romântica. Gomes Leal tomou a consciência da incompatibilidade da Poesia com a modernidade científico-sociológica. Porém, em vez de colocar a Poesia ao serviço à sociedade burguesa, Gomes Leal defendeu a legitimidade da Poesia num mundo desencantado, manchado pelas perversidades do Progresso. É de notar esta auto-conhecimento do lugar do poeta, aliás, o “sacerdote laico” (Pereira 2000:34) na sociedade moderna. De uma forma sinuosa e oscilante, o poeta tentou reabilitar o poder revelador e salvífico do Espírito, concentrado na expansão da intuição vital e vidente do génio poético, aquela “insaciável curiosidade de conhecer todas as coisas” (Pereira 2000: 34-35) e de conquistar a transcendência: “Elevei-me ao Princípio! à Essência! Ao Inacessível!.../ Galguei os mil degraus da Forma e das Teorias!.../ Subi de esfera a esfera, em ânsias e agonias,/ através areais de Ideias, de Sistemas,/ templos, religiões, tumbas com diademas,/ e armado do tagante, a pena, o riso, a espada,/ comandei uma guerra estranha: inominada,/ uma batalha audaz: um cerco excepcional: /- contra o palácio azul do Sobrenatural!” (Leal 2000:90). Vejamos a visão de Pessoa do destino de Gomes Leal ou a contemplação pelo poeta do seu próprio destino, à dimensão cósmica:

*Gomes Leal*

*Sagra, sinistro, a alguns o astro baço.*

*Seus trez aneis irreversíveis são*

*A desgraça, a tristeza, a solidão.*

*Oito luas fataes fitam no espaço.*

*Este, poeta, Apollo em seu regaço*

*A Saturno entregou. A plúmbea mão*

*Lhe ergueu ao alto o afflicto coração,*

*E, erguido, o apertou, sangrando lasso.*

*Inuteis oito luas da loucura*

*Quando a cinctura tríplice denota*

*Solidão e desgraça e amargura!*

*Mas da noite sem um rastro brota,*

*Vestigio de maligna formosura:*

*É a lua além de Deus, álgida e ignota.*

*27-01-1924 a.m.<sup>101</sup>*

Veamos a visão de Gomes Leal do seu destino, encontramos a clara consciência da sua desgraça neste mundo e a consciência, igualmente aguda, da sua grandeza que pertence a outro mundo.

---

<sup>101</sup> Fernando Pessoa *Mensagem, poemas esotéricos*, ed. crítica, coord. José Augusto Seabra, Madrid: Fundação Eng. A. Almeida, 1993. p. 145

*Sigam todos os meus rastros!*

*Andei errado o caminho!*

*E sinto-me ébrio dos astros*

*Como um bêbado de vinho.*<sup>102</sup>

*Mas sou um prédio em ruínas*

*Não tenho nada comigo! –*

*Sou um deus feito mendigo,*

*Que tomo o sol às esquinas.*<sup>103</sup>

Como podemos ver nos versos acima citados, a influência decisiva dos astros, este elemento antiquíssimo voltou a surgir, com Gomes Leal e com Fernando Pessoa, na poesia portuguesa da Modernidade. A astrologia é uma variante fundamental do ocultismo. Sabemos que Fernando Pessoa praticou assiduamente e com bastante seriedade esta ciência oculta. António Telmo, na sua pertinente interpretação astróloga, colocou o magnífico poema de Pessoa sobre Gomes Leal à luz das coincidências entre os horóscopos dos dois poetas: Sol em Gémeos, Lua em Leão, Mercúrio em Caranguejo e Vénus em Gémeos; em ambos os casos, o Sol (Apolo) assombrado pelo Saturno sinistro, cujas oito luas satélites remetem para o outro mundo, o Além-Deus (Telmo 1989:153). Em Pessoa, a íntima ligação entre o destino do poeta e o sobrenatural/o Além-Deus é sem dúvida legitimada e reforçada pela leitura do seu próprio horóscopo. Já na trajectória criativa de Gomes

---

<sup>102</sup> versos do poema “Madrigal Excêntrico” de Gomes Leal, in Vitorino Nemésio, *Destino de Gomes Leal*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 199.

<sup>103</sup> versos do poema “Bilhete de Um Estudante” de Gomes Leal, *idem*, p. 229.

Leal, tal como vimos anteriormente, é de notar uma forte e peculiar presença do ocultismo, no que diz respeito à exploração sistemática e construtiva dos poderes não-rationais da sub-consciência e da imaginação fantástica. Podemos dizer que Gomes Leal foi pioneiro quando incorporou estes elementos ocultistas à sua criação poética. Insatisfeito com o racionalismo e o materialismo, consagrados pelos triunfos do Iluminismo, Gomes Leal tentou indagar os limites do cognitivo humano, cultivando a poesia hieroglífica. Sob o grande impacto das teorias espiritistas de Allan Kardec, tal como a sua obra *A Mulher de Luto* pode atestar, Gomes Leal tentou conciliar o espírito e a ciência, a fé e a razão, numa poesia potenciada pelo “Ocultismo moderno”. José Carlos Seabra Pereira aponta que Gomes Leal defendeu “a autonomia e a supremacia cognitiva da poesia (...) até aí ignorada em Portugal” (Pereira 2001:10). O Poeta, com o seu poder da imaginação e da intuição, consegue ver mais longe que a Ciência. Neste sentido, Gomes Leal situa-se na linha da *Naturphilosophie*, “ciência romântica” que visualiza um fluido ou uma força vital que permeia toda a atmosfera planetária e toda a vida orgânica. Esta força vital, que Gomes Leal designa como “vontade” n’ *A Mulher de Luto*, sob a clara influência de Schopenhauer, é apenas acessível pela parte não-razional da consciência humana. Acrescentamos que esta “vontade” em Gomes Leal da *Mulher de Luto* também se transforma no Amor, aliás, o *eros* sublimado que é inspirado pela Beleza e que transcende os conflitos entre a espiritualidade e a sensualidade deste mundo. Este erotismo místico, que considera a Beleza um esplendor emanado do Divino, já se encontrava no sistema platónico e neoplatónico e também na cultura cristã. Por sua vez, o desejo pela Beleza na imaginação romântica e finissecular tem um *twist* notoriamente mórbido. Tal como José Carlos Seabra Pereira revelou, Gomes Leal incorporou a ideia de Edgar Allan Poe de poetizar a morte de uma mulher bela na criação d’ *A Mulher de Luto*, inserindo a sua poesia lírico-narrativa na tradição romântica das “baladas de espectros” (Pereira 2001:53). Além deste lado mórbido, parece-nos que o *eros sublimado* n’ *A Mulher de Luto* é ainda

inspirado pela leitura victoriana do Amor de Dante por Beatrice. Esta leitura victoriana, como se vê nas obras de Gabriele Rossetti e Ugo Foscolo, é extremamente esotérica, influenciada pelos ideais mazzinianos-maçónicos italianos. Nesta visão, Dante deixa de ser o vulto da cultura romana-católica, mas um grande poeta revolucionário e anticlerical, soma de sabedorias profundamente heréticas e eróticas. Para este Dante esotérico, a vida e a morte de Beatrice marca “the rhythm of the course of individual life and universal history and entire cosmos” (Pinchard 2006:297). O Amor por esta mulher tem portanto uma dimensão iniciática. “L’amor che move il sole e l’altre stelle” (Paradiso, Canto XXXIII). É com a certeza neste tipo de Amor poderoso que Gomes Leal confronta, n’*A Mulher de Luto*, o corvo, símbolo do nihilismo de um universo desencantado: “Só não desanimaste a alma férrea do Dante./Mas quebraste a energia ao céptico Manfredo,-quando, altas horas ira, olhar o Céu radiante.” (*A Mulher de Luto*, XXXIX)

Nas gerações modernistas, a influência do ocultismo é ainda mais profunda e estrutural. Afirmando o valor da pluralidade, os poetas modernistas exploram, sem inibição, os limiares e as múltiplas facetas da consciência humana. Além disso, a postura rebelde, anticlerical e anti-paternalista, já notável em Gomes Leal, passa a ser mais agitada e provocadora. Na visão onto-cósmica dos poetas modernistas (especialmente em Fernando Pessoa e Raul Leal), nota-se uma ligação mais clara e forte entre o destino individual, o cosmos e a história universal. Na dimensão ética, os modernistas acentuam o papel da Arte e do Artista (Criador) na transformação (individual ou de uma sociedade) e na salvação (individual ou de uma colectividade).

Tomando em conta as diferenças e os *overlaps* significativos entre o esoterismo e o ocultismo, pensamos que é preciso ver melhor o fenómeno do ocultismo no esoterismo.

Tal como vimos no Cap. I, o conceito do ocultismo é muitas vezes confundido com o do esoterismo. Hoje, nos meios não académicos, os dois termos muitas vezes são utilizados como sinónimos, para designar todos os conhecimentos marginalizados, ou melhor, rejeitados pela racionalidade

científica e/ou censurados pelo poder institucional das academias, das religiões confissionais e das igrejas. O conceito do ocultismo compartilha, sem dúvida, certas áreas com o esoterismo. Porém, o ocultismo é um conceito mais específico. Trata-se de uma área de estudo que se dedica à compreensão, à explicação e à utilização das qualidades ocultas da natureza, do homem e do cosmos. Portanto, tem uma dimensão filosófica e uma dimensão científica, ou se preferem, operativa. As principais variantes ocultistas são a astrologia, a alquimia e a magia (natural).

Segundo os estudiosos de esoterismo ocidental, o ocultismo vem da remota antiguidade. Três sábios antigos são apontados como fonte desta sabedoria: Hermes Trismegistus (Hermetismo; Egipto), Zoroaster (Magia; Pérsia), Moisés (Cabala; Judaísmo). A presença do ocultismo na sociedade e no meio-intelectual da Europa não é pacífica, ora sob sérios estudos (como na Itália renascentista), ora sob violentos ataques e censuras (nalgumas correntes iluministas). Tal como vimos, o ocultismo foca na possibilidade de observar, conhecer e manipular os poderes ocultos do Homem, da natureza e do cosmos. Já na Idade Média, os fenómenos como “magnetismo, influências emanadas dos astros, poder curativo das substâncias vegetais, animais e minerais” interessaram particularmente à filosofia escolástica. Os filósofos escolásticos tentaram compreender estas qualidades ocultas da natureza. Houve, no entanto, sérias dúvidas sobre a possibilidade de a inteligência humana perceber as mesmas qualidades ocultas<sup>104</sup>. Porém, o fascínio ou até a obsessão pelo poder oculto não cessou. Com a tradução das obras neoplatónicas, herméticas e cabalísticas, na Itália renascentista, as disciplinas integradas a sistemas ocultistas tais como a numerologia, a astrologia e a cabala foram incorporadas na cultura erudita e cristã. Estas

---

<sup>104</sup> S. Tomas Aquinas entende que as qualidades ocultas derivam da forma “específica” e “substancial” dos objectos, sendo estas formas inacessíveis à percepção humana. Cornelius Agrippa também confirma esta visão, dizendo que a causa do poder oculto é “escondida” à inteligência humana. (Hanegraaff 2006:885)

disciplinas constituem, como podemos ver claramente, as três principais ciências ocultas: a astrologia, a alquimia e a magia.

Estas sabedorias, que na cultura renascentista eram consideradas - por uma elite católica - perfeitamente compatíveis com a fé cristã, passaram a ser desqualificadas, pelos primeiros pensadores protestantes, como obscurantismo e puramente irracionais. Esta desqualificação ganhou grande força nos debates virulentos entre o protestantismo e a Contra-Reforma, e teve grande impacto na sociedade pós-iluminista, especialmente após os grandes triunfos da ciência natural e secular. Neste longo processo de “desmitificação”, porém, surgiram também cientistas e pensadores sensíveis ao poder do espírito e insatisfeitos com a visão reducionista da ciência mecanicista e materialista. Os *Naturphilosophen* românticos e os teosofistas modernos são exemplos desses cientistas e pensadores, cuja cosmovisão orgânica e holística deixou um impacto enorme no tempo moderno.

É de notar que o ocultismo moderno surgiu, por um lado, como uma força resistente ao materialismo e ao Positivismo e por outro lado, como uma força rebelde contra o cristianismo dogmático. Esta postura de desafiar, resistir e provocar a autoridade estabelecida, típica na reacção contra o paradigma dominante do Iluminismo, deixou marcas profundas na cultura europeia doravante, inclusive o Modernismo artístico-literário.

É também importante notar a incoerência dentro do ocultismo moderno, especialmente na teosofia moderna: embora se considere superior à ciência materialista, ela mostra uma enorme necessidade de provar as suas teorias, buscando justificação na ciência secular. Segundo os historiadores, na altura, esta contradição intrínseca levou René Guénon e outros estudiosos a considerar o ocultismo moderno (espiritualismo, teosofia moderna, muitas sociedades secretas como a ordem hermética de Golden Dawn e as suas derivações ao longo do séc. XX) como uma perversão “quase-materialista”, traidora da metafísica esotérica. Fernando Pessoa notou também a incoerência e a nebulosidade das modernas doutrinas ocultistas, classificando-as como uma forma baixa do pensamento (“subjudaísmo”),

sintetizando-as como “o materialismo irracionalista, o misticismo racionalista e o humanitarismo universalista” (Pessoa 1988:32-35). Considerando esta corrente nociva à civilização europeia, Pessoa afirma um regresso à verdadeira tradição espiritual.

Apesar de ser desvalorizado pelos pensadores mais dotados de clareza e rigor, o ocultismo moderno provocou um enorme entusiasmo pelas sabedorias antigas, e permitiu que este fascínio pela cosmovisão orgânica continuasse a fazer sentido no tempo moderno. O ocultismo moderno tornou-se um instrumento poderoso para indagar e desafiar os limites do Compreensível, contra o Cientismo, o Positivismo e o materialismo, e também contra o dogmatismo religioso. Posto neste contexto, a exploração sistemática, sobretudo pelo modernismo artístico-literário, dos poderes ocultos (da Natureza, do Cosmos, do Homem), é marcada pela atitude desafiadora e provocadora, dirigida intencionalmente contra o *mainstream*.

Segundo a nossa investigação, esta exploração realiza-se com diferentes ênfases e níveis de intensidade e complexidade. É possível encontrar nos nossos autores:

- I. Um estudo sério e sistemático de doutrinas esotéricas e/ou de ciências ocultas.
- II. Uma exploração poética de certos motivos e símbolos do imaginário esotérico. (Camilo Pessanha, como vimos)
- III. Uma exploração poética do (possível) contacto directo com um mundo superior; em alguns momentos intensos de Gnose/Êxtase/revelação/epifania, cruza com o misticismo religioso, embora altamente heterodoxo (Gomes Leal, como vimos);
- IV. Normalmente combinada ora com (I), ora com (III), uma realização intensa e completa: tentativa de criar uma original poética iniciática, integrando e individualizando alguns fundamentais aspectos esotéricos/ocultistas, mobilizando a potência mental ao máximo (não só da imaginação e da intuição, mas também do raciocínio analítico). Verifica-se,

com maior intensidade, em Fernando Pessoa e José Régio; e menor, em Mário Saa e Raul Leal.

A combinação intensa dos níveis (III) e (IV) parece-nos um fenómeno particularmente modernista. Vejamos, neste capítulo, os três escritores do 1º Modernismo: Mário Saa, Raul Leal e Fernando Pessoa, prestando uma atenção especial aos nexos intelectuais e espirituais entre eles.

## Mário Saa: poeta e cientista (oculto); astrologia (nexo com F. Pessoa); paganismo (nexo com F. Pessoa, Raul Leal)

Mário Saa é um caso bastante singular na poesia portuguesa da Modernidade. Tão polémico e exagerado é o seu lado excêntrico, que chega a turvar a sua individualidade artística. José Régio considera-o como um verdadeiro “homem não-catalogável” (Régio 1929:1). Coloca Régio o nome de Mário Saa na lista dos mestres contemporâneos portugueses, a seguir a Mário de Sá-Carneiro, Fernando Pessoa, José Almada Negreiros e Raul Leal, designando-os como os “futuristas”. Citando Régio, estes são “homens que, pior ou melhor, exprimem as tendências mais avançadas do seu tempo”, que revela “a parte do futuro que já existe no presente”. Estes mestres representam uma Arte que “vibra, que se renova, que se inquieta, que evolui, que vive” (Régio 1927:1). Com efeito, estes são os líderes do Primeiro Modernismo português que, em sintonia com os modernismos da Europa fora, cultivam o poder de revelação e de transformação da criação artística, em busca de um Conhecimento sagrado e libertador. Tal como vimos anteriormente, todos estes modernistas portugueses que Régio enumerou têm um contacto notável com o ocultismo moderno.

Figura multifacetada, Mário Saa pode ser considerado como um elo forte entre as correntes modernistas e as neo-românticas. A sua trajectória em busca da Verdade atravessa a Ciência e a Ciência Oculta. Sendo um elemento muito activo no meio intelectual português, é amigo de largos anos de alguns grandes nomes da literatura e da cultura portuguesas: “Teófilo Braga, Fernando Pessoa, José Régio, Raul Leal, Almada Negreiros, António

Botto, João Gaspar Simões, Augusto Ferreira Gomes, Carlos Queiroz, José Pacheco, Luís de Montalvor, Casais Monteiro e Mendes de Brito” (Sousa 2006:22). Estas ligações revelam a abertura e a dinâmica da mentalidade do escritor. A par de uma intensa vida intelectual, Mário Saa ainda ingressou em vários cursos de ciência. Embora nunca tenha chegado a concluir nenhum curso superior, esta formação científica de certa forma orientou a sua indagação nas matérias esotéricas. Por exemplo, o escritor insiste numa metodologia com fundamentos epistemológicos, numa “razão matemática”, para explicar as questões ocultas. Esta tendência matemática de articular os dados sensoriais e reflexivos, quando encontra a expressão poética, é, ao nosso ver, a maior individualidade da arte de Mário Saa. Mais adiante iremos ver melhor a transparência singular da mundividência do nosso poeta-matemático. Embora apaixonado pela lógica, Mário Saa não rejeita a transcendência, e mostra-se desinibido em atravessar os limites entre o científico e o ocultista. Profundamente interessado pela qualidade oculta do Homem e do Mundo, Mário Saa realizou uma consistente investigação na Torre do Tombo e na Biblioteca Nacional, em diversas áreas: a astrologia, a grafologia, a geografia antiga, a arqueologia e a genealogia (Sousa 2006:13).- Carlos Dugo testemunha e esclarece este aspecto ocultista (segundo Dugo, decididamente desligado da religião cristã) do seu amigo poeta, dizendo que Mário Saa “tinha da realidade, quer imanente, quer transcendente, uma concepção poética, em que imperavam os mistérios e uma certa gnose avulsa” (Dugo 2013:179). Como podemos ver, o escritor empenhou-se nas ciências ocultas com insaciável curiosidade e grande seriedade. Entre os diversos temas ocultistas sobre os quais o escritor debruçou, foi a astrologia que conseguiu reunir melhor a sua paixão pela clareza da razão matemática e a sua obsessão pela correspondência oculta entre o cosmos e o Homem. Também é nesta área da astrologia que podemos encontrar uma ligação interessante com o pensamento esotérico de Pessoa.

Antes de mais, pensamos que é preciso termos uma noção sobre o *milieu* ocultista em Lisboa na altura. Na metrópole portuguesa, tal como em Paris,

existia um círculo de escritores e artistas interessados em ocultismo. No círculo dos amigos de Mário Saa, Fernando Pessoa e Augusto Ferreira Gomes compartilhavam um profundo interesse pelos assuntos astrológicos. Vejamos alguns aspectos fundamentais desta ciência oculta.

Sendo uma especulação ocultista, a astrologia baseia-se na correspondência oculta entre a transcendência e o mundano. Como diz Tabula Smaragdina: “o que está em cima é como o que está em baixo”<sup>105</sup>: as posições e movimentos celestiais são considerados determinantes para os assuntos mundanos. Há duas orientações nesta ciência oculta: a platónica e a aristotélica. A platónica, focando a parte espiritual, encara o mundo como um organismo “vivo e animado”, “movido pela Alma do Mundo”. A aristotélica enfatiza a explicação física dos movimentos celestiais. Como podemos ver, a astrologia apresenta uma curiosa e ambígua cosmovisão fatalista: por um lado, ela implica uma aceitação aparentemente passiva do destino; por outro lado, ela reforça e estreita o laço entre o Mundano e a Transcendência, permitindo uma possível união divina. As teorias astrológicas proporcionam para os nossos escritores uma hipótese de conhecer não só os próprios destinos, os destinos de algumas figuras culturais e políticas, mas também os destinos de algumas entidades abstractas como a nação portuguesa.

Em Mário Saa, a indagação astrológica é constante. Nele encontramos estudos sérios, surpreendentemente pormenorizados, especialmente no âmbito de astrologia natal. No seu estudo astrológico mais conhecido, *As Memórias Astrológicas de Camões*, podemos verificar o seu método altamente rigoroso, com uma elevada atenção à fidelidade e aos pormenores dos acontecimentos. A naturalidade e a certeza com que o escritor encara tais assuntos astrológicos, é a mesma com que ele encara outras ciências tais como a antropologia, a arqueologia e a geografia antiga. A sua base teórica e

---

<sup>105</sup> “Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius.”

metodológica residia nas obras portuguesas seiscentistas que tratam da metodologia astrológica: “Thesouro dos Prudentes” (Gaspar Cardoso de Sequeira, 1612) e “Domínio sobre a Fortuna e Tribunal da Razão” (António de Sousa de Macedo, 1682) (Gomes 2013:103). Ele chegou ainda a consultar o Director do Observatório Astronómico de Lisboa para o seu estudo astrológico. Podemos dizer que Mário Saa ignora quase completamente a fronteira rígida entre o ocultismo e a ciência. Julgamos ter encontrado aqui provas para um aspecto fundamental em Mário Saa, ou seja, uma desinibição, ou mesmo uma enorme auto-confiança, na pretensão de descobrir a estrutura do mundo e de desvendar as conexões ocultas entre o Mundano e a Transcendência. Expandindo os limites do Cognoscível para o Oculto, o nosso poeta-matemática exerce, com desenvoltura e criatividade, a constante racionalização do Oculto, e simultaneamente, a constante e espontânea “espiritualização da Matéria” (Saa 2006:254). Neste aspecto, ele, poeta do Alentejo, está em perfeita sintonia com os astrólogos, matemáticos e físicos do al-Andaluz do séc. X; e também com os astrólogos, navegadores e astronómicos do Portugal dos Descobrimentos<sup>106</sup>. Na sua defesa do amigo António Botto, Mário Saa advoga que só um esteta-poeta é que consegue desvendar o segredo de divinizar a matéria, porque “só ele a conhece” (Saa 2006:254). Aqui está uma explicação para a “naturalidade” e a “certeza” consistentes acima referidas de Mário Saa: semelhante com outros grandes modernistas, ele considera-se detentor do Conhecimento supra-racional da Realidade. A solidez deste conhecimento (que é ao mesmo tempo um auto-conhecimento sobre o próprio destino divino) torna possível um desencadeamento vertiginoso dos jogos de ironia. Na poesia de Mário Saa, é possível verificar a grande preocupação do autor com a “fidelidade” da Realidade. Através de uma aplicação constante do jogo de paradoxo e inversão, o poeta tenta revelar a completude e a dinâmica da Realidade.

---

<sup>106</sup> Pinharanda Gomes apontou que em Portugal a astrologia (judiciária) existia a par da empresa náutica e da astronomia cosmográfica, *in* Gomes, *op.cit.* P. 103.

Como podemos ver nestes últimos versos da “Xácara do Infinito”: “A parte que em nós não sente/ arvorou no consciente/ a sensação de ser gente/ e a da coisa inconsciente!// Deste tudo e deste nada/ nasceu a forte razão/ que separa o *sim* do *não*/ e os valores de *tudo* e *nada*!”, o mundo de Mário Saa tem uma estrutura notavelmente transparente, não indiferente à concepção hegeliana da realidade. Sabemos que Hegel distinguiu o *ser* e o *dever-ser* (o *Sein* e o *Sollen*; ou a existência/realidade e o valor) e viu o *dever-ser* como o aspecto determinante desta unidade. Mário Saa também vê a realidade como um desenvolvimento da razão (matemática)<sup>107</sup>, e vê na consciência o aspecto determinante. No entanto, e aqui está o jogo da ambiguidade e do infinito, brilhantemente desenhado pelo poeta: a consciência também é naturalmente determinada por uma espécie de “ser” (“a parte que em nós não sente/arvorou no consciente (...).”). Nota-se a remota semelhança com a Evolução idealista, dialéctica e ascensional de Antero, assim como no jogo imagístico de Pessoa e dos modernistas em geral.

É através desta dialéctica ascensional que o poeta-matemático consegue reconstruir a harmonia da Realidade, materializando o espiritual e espiritualizando o material. No percurso de Mário Saa há uma notável presença da força binária. São mobilizados simultânea e constantemente: a cosmovisão orgânica baseada nas correspondência entre o divino e a matéria, que estrutura a percepção da realidade empírica (a força de cima para baixo); os poderes humanos e ocultos da visão, do pensamento e da intuição, que elevam a realidade empírica à transcendência (a força de baixo para cima). Isto é um percurso que iremos reencontrar no Sensacionismo (embora, claro está, com mais diversidade e intensidade) de Fernando Pessoa (Pessoa + Alberto Caeiro + Álvaro de Campos).

Há, na poesia de Mário Saa, alguns elementos interessantes, aliás, elementos já célebres desde o Romantismo, que mostram a peculiar visão

---

<sup>107</sup> Um dos exemplos do “juízo determinante” e da visão geométrica de Mário Saa encontra-se na interessantíssima prosa “Ao Princípio Era A Esfera” (Saa 2006: 244-245).

astrológica do poeta. Reparamos especialmente nos elementos naturais cujo poder oculto só um poeta-astrológico é que se sente capaz de explorar. Eis são alguns elementos cósmicos que têm uma influência no Mundo e no Homem, frequentemente associados a diversas experiências místicas: aragem ou vento (vendaval); luar (Lua, presença combinada com as manifestações do seu efeito: ondas, marés); Sol posto/auroral.

Como já vimos anteriormente e voltaremos ver no capítulo V, o fascínio por uma força vital, ou um contante fluxo de energia, central nas tradições esotéricas alemães e nas teorias inovadoras de Mesmer e Ennermoser, tem a sua expressão literária e secular no Romantismo alemão. A percepção deste constante fluxo de energia, que une o microcosmo e o macrocosmo, poderá elevar o Homem do mundo físico à esfera transcendental. Na visão metafísica-religiosa romântica, o fluxo de energia é entendida como a voz de Deus/Além. Na visão antropocêntrica de Mário Saa, a força criativa da Natureza, por vezes sob a forma da aragem e do vento, move o sujeito poético à Plenitude e à Harmonia. Vejamos alguns exemplos:

“Dormia a noite, adormecia a fraga,/ era saudosa a luz dos olhos meus,/ Triste! Ungia-me o hálito da vaga,/ ouvia a aragem germinar nos Céus” (“Dormia o Vago Sonhador”<sup>108</sup>); “Miseráveis com enxadas caminham mudos contemplando o chão, são vultos de basalto, que avançam e que vão sorvendo o pó da terra que os prendeu, enquanto que no alto as aves voam, fogem da ramagem, e lá no grande céu ondula a mão libérrima da aragem!” (“Bem Antes do Alvor”<sup>109</sup>); “Na orbe celestial, a bola do luar iluminava, e o vago cheio da noite era surpreendente! Roçava a aragem que fazia sede, e salpicava gotas de água fria! (...) A Lua na órbita estrelosa e fria era um olho das sombras (...) – E eu era só, na languidez harmónica da aragem!” (“Na Orbe Celestial”<sup>110</sup>).

---

<sup>108</sup> in Saa, Mário, op. cit., p. 101.

<sup>109</sup> in Saa, Mário, op.cit., p. 103.

<sup>110</sup> in Saa, Mário, op. cit., p. 105.

A aragem ou o vento, segundo as teorias alquímicas, transporta energia vital. Na experiência poética de Mário Saa, estes elementos afirmam o Mistério do Homem e do Mundo e convidam a participação no divino.

Na poesia de Pessoa, especialmente de Pessoa ortónimo e de Álvaro de Campos, é possível detectar semelhante pressentimento do Mistério – momentos epifânicos, hierofânicos ou teofânicos, por vezes incompletos, notavelmente vagos e oscilantes - proporcionado também por aragem, brisa ou vento<sup>111</sup>.

A metamorfose da aragem e do vento (estes são os elementos que vibram) é o som, a música, o barulho, ou o “barulho surdo” (mais misterioso que o silêncio total). Aqui se encontra reforçada a ideia da “mensagem oculta” que o elemento cósmico transmite. Vejamos também alguns destes momentos epifânicos ou hierofânicos na poesia de Mário Saa: “Que harmonia, que harmonia de Wagner! Pingos siderais de som entornavam-se-me, como gotinhas do alto dum beiral, e que paz, que melancolia e dor, e como eu era grande, igual a Deus, maior, ai bem maior que todo o universal sofrimento (...)” (“Gotas de Dor”); “Vinha do alto a voz dum violino,/ Altíssima,

---

<sup>111</sup> Alguns exemplos como: “Talvez seja a brisa”, de 1930 (“Talvez que seja a brisa/ Que ronda o fim da estrada,/ Talvez seja o silêncio,/ Talvez não seja nada...// Que coisa é que na tarde/ Me entristece sem ser?/ Sinto como se houvesse/ Um mal que acontecer.// Mas sinto o mal que vem/ Como se já passasse.../ Que coisa é que faz isto/ Sentir-se e recorder-se?”, in Fernando Pessoa (1956) *Poesias Inéditas*, Lisboa: Ática, p. 151); e “Entre o luar e a folhagem”, de 1933 (“Entre o luar e a folhagem,/ Entre o sossego e o arvoredado,/ Entre o ser noite e haver aragem/ Passa um segredo/ Segue-o minha alma na passagem// Ténue lembrança ou saudade,/ Princípio ou fim do que não foi,/ Não tem lugar, não tem verdade,/ Atrai e dói./ Segue-o meu ser em liberdade.// Vazio encanto ébrio de si!/ Tristeza ou alegria o traz?/ O que sou dele quem sorri?/ Não é nem faz/ Só de segui-lo me perdi.” in Fernando Pessoa (1942) *Poesias*, Lisboa: Ática. p. 155). Sobre estes momentos ambíguos de “visitação transcendente” e o seu elo com Pessoa e outra poesia simbolista, veja o sintético e elucidativo estudo de José Carlos Seabra Pereira (1990) “Ardis do sagrado na poesia de Pessoa”, in *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, AA.VV., Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura. pp. 244-247.

sonora, alante e baixa;/ Crescia o templo enorme em mar divino/ Tornava em globo e se alongava em faixa/ (...)/ No seio da ressonância, alante e só,/ Empolguei-me em vibrância, brônzeo e mudo,/ Amolguei-me a caveira e, feito em pó,/ Emgolfei-me em rebrilho além de tudo!” (“Estesia Musical Templária”<sup>112</sup>).

Do som natural passa às sílabas e aos vocábulos. As sílabas e os vocábulos também estão ligados ao poder oculto. Como dizia Al-Kindi, em *De radiis stellarum*: “words as well as characters and images were infused with the power of the stars just as all other natural and artificial objects were” (Fanger e Klaassen 2006:726). Segundo os cabalistas cristãos, o Vocábulo é associado ao acto da Criação divina; tem, portanto, o seu poder transformador e supernatural. Esta tradição antiga não passou despercebida a Mário Saa, como podemos ver nestes versos do poema “Pelo Vento”: “Na serra de mansinho,/ E em cima lá no alto pelos céus,/ o vento passa a sibilar sozinho/ Vocábulos de Deus!/ (...) Tu és a minha doida fantasia;/ És como ela aventureira incerta;/ E o movimento encerra poesia;/ Alerta, ó vento, alerta!...”<sup>113</sup>. Mais adiante, veremos como a visão cabalista da língua e o poder mágico da criação literária são sistematicamente explorados por Pessoa.

Outro aspecto esotérico na poesia de Mário Saa, é que ela está situada claramente num contexto não-cristão. Tal como vimos, o poeta-astrólogo substitui a religião com a variedade de experiências ocultistas, misturando na sua criação literária o raciocínio analítico e a observação sensual. Nota-se, porém, uma grande espontaneidade (ou a relativamente pouca angústia) na sua cisão com a religião cristã, facto que não deixa de ser curioso. Podemos entender esta posição religiosa de Mário Saa à luz da identificação do poeta com a sua raiz romano-árabe da cultura alentejana. Tal como David Mourão-Ferreira apontou, a presença pagã no Alentejo é “algo que se desenvolve à

---

<sup>112</sup> in Saa, Mário, op.cit., p. 129.

<sup>113</sup> in Saa, Mário, op.cit., pp. 135-136.

*margem* de um sempre incompleto esforço de *crístianização*”<sup>114</sup>. Bem consciente da sua identidade alentejana, Mário Saa inclina-se claramente para o paganismo romano-árabe. Esta inclinação foi reforçada pela sua leitura entusiástica de *Also Sprach Zarathustra*. A ansiedade nietzscheana de libertar a civilização europeia escravizada pela tradição judaico-cristã deixou fortes marcas no pensamento e na criação literária do nosso poeta pagão: por um lado, o seu entusiasmo de revelar, com clareza matemática, as conexões ocultas da estrutura do mundo; por outro lado a sua paranoia com a conspiração constante dos judeus na história de Portugal. Esta última faceta de Mário Saa é talvez mais conhecida do que a primeira, considerando a notoriedade do seu livro *A Invasão dos Judeus*. O ataque aos judeus de Mário Saa, posto no seu contexto histórico, não é um caso isolado. Não pretendemos, porém, analisar aqui a perversidade nesse gesto talvez paródico do autor. Limitamo-nos a apontar o acto publicitário (não obstante ambíguo mas sem dúvida pujante) que o livreto fez ao modernismo português composto por, segundo o autor, portugueses com sangue judeu (e de facto, quase todos seus amigos, antes e depois da publicação do livro). Entendemos que Mário Saa, embora não isento de prejuízos pessoais, contribui ao modernismo português com o seu entusiástico e extravagante ocultismo pagão<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Esta observação encontra-se no preâmbulo de David Mourão-Ferreira para a exposição “*Presença*” no *Alto Alentejo*, Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura, 1977.

<sup>115</sup> A ligação entre a visão ocultista-pagã de Mário Saa com o neopaganismo pessoano vê na participação do poeta alentejano na revista *Athena*. Iremos ver melhor no § 4.5, o cruzamento de Mário Saa com Fernando Pessoa.

## Raul Leal: espírito messiânico; imaginação reconstrutiva, quase mágica

Tal como Mário Saa, Raul Leal é uma figura bastante complexa, polémica e extravagante. Como Gomes Leal, o pensamento e a arte de Raul Leal são destacados por um espírito fermento, visionário e revolucionário. Com forte inclinação para os princípios aristocráticos e fascizantes<sup>116</sup>, Raul Leal concebeu o Paracletismo, culto de Espírito Santo, elaborou uma literatura em sintonia com a concepção vertiginosa, representando repetidamente a “anxiété convulsive” e “spasmes d’Luxure Divine” perante a presença do Espírito Santo (Lopes 1987:588). O poeta, ao proclamar-se Henocho encarnado<sup>117</sup>, confirmou a dimensão iniciática (auto-iniciação) e mágica da sua arte, manifestando a sua audaciosa convicção no acesso ao divino através da própria experiência transcendental. Este lado activo da criação artística, que visa a completa auto-realização e a integração na transcendência, fascinou a geração de surrealistas portugueses. Mário Cesariny considera-o “o mais

---

<sup>116</sup> Raul Leal foi colaborador assíduo da revista *Tempo Presente*, nela “reivindicou a herança conjunta do modernismo e do fascismo” (Lopes 1987:588). Parece-nos que a inclinação fascizante de Raul Leal, com a sua ênfase na revitalização espiritual e nos valores monárquicos, tem certos ecos com o pensamento esotérico de Julius Evola (1898-1974). Ambos fascinados pelo mistério nórdico, conservado nas tradições germânicas e celtas, sonham revitalizar o Homem moderno, que vive numa sociedade em declínio espiritual. O pensamento político de Raul Leal é sem dúvida hierárquica, mas o imperialismo do escritor visionário é antes de mais espiritual, fundado em princípios transcendentais: idealizando o “característico anti-racista”, aliás verdadeiramente cristão, dos portugueses, ele sonha um utópico português da fusão de povos e de almas. Este peculiar pensamento político está explícito nos ensaios “Defesa de um colonialismo racional criação dos portugueses” de Raul Leal e “O Quinto Império Bíblico” de Raul Leal (Henocho), publicados na revista *Tempo Presente*, respectivamente no n.º 11, pp. 28-35, e no n.º 17-18, pp. 85-107.

<sup>117</sup> Na interpretação de René Guénon do simbolismo do Graal, Henocho está associado à preservação da tradição primordial. Cf. René Guénon (1991) *O Rei do Mundo*, op.cit., p. 42 e nota.

*Orpheu* de todos”. No entanto, fora deste círculo, à volta da obra de Raul Leal tem havido relativamente um silêncio. Com muita admiração dizia Jorge de Sena numa carta ao escritor, em 1957: “tenho firme esperança que conseguiremos quebrar a conspiração de silêncio à volta de uma obra, como a sua, que tem sido como que o ignoto e invisível inspirador do que de mais audacioso se tem pensado entre nós”<sup>118</sup>. Recentemente, sobretudo graças ao trabalho assíduo do estudioso Rui Lopo, temos mais recursos para estudar a poesia e o pensamento de Raul Leal.

A excepcional capacidade metafísica de Raul Leal foi reconhecida e apreciada por Fernando Pessoa, amigo já dos tempos do *Orpheu*<sup>119</sup>. Afirmando a sua identidade cosmopolita e aristocrata (luso-italiana), desde muito cedo, Raul Leal confirmou a sua filiação com a Vanguarda e abraçou o movimento futurista, teve até contactos directos com Marinetti. O poeta participou activamente no movimento de *Orpheu*. Contribuiu para o Modernismo português com a sua extrema audácia, tanto na inovação linguística, como na introdução de alguns temas altamente polémicos. Em sintonia com a efervescência ocultista europeia, Raul Leal formou e repetidamente confirmou a sua própria doutrina ocultista: o Vertiginismo, nele procura articular e sintetizar os estados nebulosos da consciência, elevando-os à transcendência<sup>120</sup>. Como vimos anteriormente, Raul Leal previu que a presença do Espírito Santo iria fundir todas as distinções

---

<sup>118</sup> Na carta de Jorge de Sena a Raul Leal, a 23 de Julho de 1957. Encontra-se no epígrafe do artigo de Rui Lopo “Raul Leal e Fernando Pessoa: Um Sublimado Furor Diabolicamente Divino”, in Pessoa Plural – A Journal of Fernando Pessoa Studies, n.º 3 (2013). Brown Digital Repository. Brown University Library. <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:757303>.

<sup>119</sup> Cf. carta de Pessoa a Aleister Crowley.

<sup>120</sup> Obviamente, é discutível se o Vertiginismo de Raul Leal pode ser considerado como um sistema filosófico, ou apenas um método filosófico/ocultista. A qualidade das argumentações de Raul Leal para apoiar o seu sistema é questionável. No entanto, o interesse literário da sua obra continua a ser reconhecido e alimentado por um grupo de admiradores.

lógicas. Com a firme fé no seu papel do poeta-profeta<sup>121</sup>, o autor conferiu o poder hierofânico e libertador à sua linguagem poética. Sob a orientação dos princípios do Vertiginismo, a poesia de Raul Leal, aliás relativamente reduzida<sup>122</sup>, caracteriza-se pela justaposição do sagrado com o satânico, do espiritual com o bestial, assimilando deste modo a duplicidade fundamental da verdade, conduzindo-a a uma fusão através da imaginação luxuriante.

Ainda sobre o papel de poeta-profeta: tanto em Raul Leal como em Fernando Pessoa se nota um consistente espírito messiânico que, enquanto eco do sonho grandioso do paradigma da *Gesamtkunstwerk*, procura revelar a totalidade da verdade e que associa a criação literária não só à auto-iniciação mas ao programa de engrandecer e libertar o Homem. Curiosamente, ambos os autores se interessaram pela utopia do V Império português. Sobre este aspecto no pensamento messiânico de Pessoa, iremos ver melhor no capítulo V. Aqui sublinhamos uma diferença importante entre os programas de Pessoa e de Raul Leal: enquanto o programa de Pessoa, com mais ambiguidade, é projectado para um futuro remoto, o programa de transformação sócio-política de Raul Leal interage com realidades muito mais imediatas. Já em 1913, ele anunciou o seu destino do “Hiperesteta” que conduzirá a Humanidade ao Transcendental:

“(…) E assim, prepararei o advento do Hiperesteta que a convulção Pura, Abstracta, Transcendente se sentirá, sentindo-se então a Vertigem, prepararei enfim, a mais sublime morte para a Humanidade, a Morte

---

<sup>121</sup> Na advertência à sua peça de teatro “O Incompreendido”, já em 1960, Raul Leal voltou a confirmar a sua posição como o eleito: “(…) eu nunca poderia cair numa verdadeira loucura, pois a minha Predestinação Divina de Eleito de Deus e de Satã não o permitia, por muito trágicas que tenham sido sempre as ignominiosas perseguições, de todos os géneros, que tenho sofrido e continuo a sofrer. (...)” (Raul Leal 1960: 75).

<sup>122</sup> O essencial da poesia de Raul Leal foi escrito em francês. Apesar de ter anunciado uma publicação de doze livros, de facto só foi lançado um, o *Anté-Christ et la Gloire du Saint-Espirit*, em 1920 (Lopes 1987:586).

transcendentemente Vertígica, preparando-a então, para mim!...” (Leal 1913:130).

A coincidência temporal entre esta profecia e o prenúncio pessoal do Super-Camões é assinalada por Rui Lopo (Lopo 2013:5). Tal como na doutrina do paracletismo, em que Raul Leal assumiu o papel de Henoch encarnado, o escritor visionário autopropôs-se explicitamente à grande missão do Hiper-esteta. Mais do que isto, Raul Leal conferiu a mesma grandiosidade a Portugal, sendo este, na leitura esotérica do poeta-profeta da História, a nação inspirada e destinado a levar a Humanidade ao glorioso V Império. Os “portugueses mais espiritualistas” é o “Novo Povo Eleito” (Leal 1913:45). O tom profético, claramente enraizado na tradição judaico-cristã e conotado pelo pseudónimo de Henoch, é eminente. Além da revelação deste sonho utópico, Raul Leal ainda desenhou e apresentou o seu plano da “Salvação do mundo”. Na visão generalizadora do escritor visionário, a Verdade do mundo assume a forma dinâmica de “Vertigem” ascensional. Assim, no seu projecto de elevar o mundo à verdadeira transcendência, o autor propõe um “Super-Estado universalizante”, ou seja, uma fusão de todos os sistemas políticos que, ao fim ao cabo, enquadra-se na noção da *Gesamtkunstwerk* da integração (inatingível) de todos os elementos – um sistema a sintetizar todos os sistemas possíveis.

Aqui podemos realçar alguns aspectos fundamentais do pensamento de Raul Leal: 1. Tal como Mário Saa, ele também considera ter a capacidade de desvendar a estrutura da Verdade transcendental; 2. O sistema do Vertiginismo, criado por ele, tem o objectivo de revelar a dinâmica do mundo, representando ao mesmo tempo o movimento ascensional e a divina tendência da união dos contrários; 3. O sistema do Vertiginismo é um sistema abrangente, combinando a revolução artística com a intervenção política e social. Sendo a “vertigem ascensional” a visão do poeta sobre a Realidade e ao mesmo tempo o programa para transformações políticas, aqui se nota a presença de uma imaginação quase mágica. O poder mágico desta

visão/imaginação é, tal como vimos antes, libertador e transformador, tendo o efeito sobre o espírito humano individual e colectivo (a sociedade).

Consideramos que o pensamento messiânico de Raul Leal surgiu com uma percepção aguda sobre a falsidade do mundo empírico, reflectida na falsidade dos sistemas políticos. Ele revoltou-se contra a “pseudo-democracia” da sociedade moderna, aliás, a “falsíssima democracia desordenadamente pseudoliberalista, expressa em parlamentos de partidos estreitos, desconexos, fanáticos e ... tiranizadores...” (Leal 1913:35). Profundamente crítico à corrupção política na sua altura, Raul Leal sublinha a qualidade que um verdadeiro líder deve ter: “só tem o direito de se dirigir para si indivíduos ou povos – quem pode cooperar no engrandecimento criador do Homem e da Natureza” (Leal 1970:28).

Como vimos no seu sistema do Vertiginismo, a revelação da essência da realidade está associada à auto-transformação e à possibilidade de transformar a realidade. É de notar que esta revelação da essência fundamental do mundo (“vertigem ascensional”) se baseia na experiência poética do eu iniciado. O sonho de Raul Leal para a Humanidade é sublime, no entanto, o solipsismo da sua poesia parece determinou o isolamento do poeta-profeta. Daí o poeta visionário construção se limitou à construção do seu “reino metafísico”, talhando larga e constantemente a sua visão “vertiginosa” do Mundo, cheia de ânsia e dor.

Tal como Gomes Leal e Mário Saa, a exploração da visão do mundo em Raul Leal foi feita, como o título do seu livro-poema sugere (“anticristo”), propositadamente fora da doutrina cristã. Julgamos que esta exploração sistemática da “Vertigem” tem uma relação muito estreita com a magia. Vejamos melhor.

No pensamento messiânico de Raul Leal, o “Hiperesteta” é um mago, que tem um poder super-humano de interpretar e transmitir as mensagens dum mundo superior. Vale a pena considerar, neste momento, alguns aspectos importantes da magia para verificar melhor a presença do elemento mágico no pensamento e na poesia de Raul Leal.

A origem da magia é frequentemente associada à Antiga Pérsia, a Zoroastro. Existe também uma associação à cultura judaica, a Moisés. Na cultura clássica, a Magia (especialmente a magia erótica) era considerada como uma “técnica cultural” (“cultural technique”) que podia ser transmitida e ensinada (Pindaro, Phthian Ode, circa 462BC). O Mago é um ser superhumano que consegue realizar comunicações directas com deuses (Apuleius, Apologia 22), através de encantamentos e orações. Sabemos que esta variante oracular da Magia foi popular em Atenas. Embora não tenha sido aceite por Platão, foi aceite posteriormente pelos neoplatónicos como “técnica ritual de ascensão à origem do conhecimento puro (nous)” (Graf 2006:719). A igreja cristã recusa a magia, considerando-a diabólica. Santo Agostinho era extremamente contra a magia, associando-a à idolatria, demonolatria e superstição. No entanto, as críticas não impediram a magia de existir na civilização ocidental, embora clandestinamente, como um possível caminho para o Conhecimento divino. Nalguns espaços e nalgumas épocas mais favoráveis à magia, houve recuperações, traduções e estudos sobre esta ciência oculta. O melhor exemplo é o renascimento italiano, quando floresceu a tradução da escrita árabe e judaica sobre a magia natural para latim. A magia foi desde então incorporada nos discursos filosóficos, teológicos e, obviamente, literários. Estas ciências e artes eram todas incluídas na “magia natural”: “física, astronomia, medicina, agricultura, navegação, mecânica, eloquência”. Sublinhamos o cruzamento entre a literatura e a magia natural: a eloquência. Sublinhamos também o cruzamento entre a magia e a História de Portugal: a navegação. Sendo o momento mais glorioso da História de Portugal a epopeia dos grandes Descobrimientos, a nosso ver, os modernistas portugueses, particularmente aqueles interessados pelo ocultismo e pelo destino de Portugal, não iriam ignorar esta co-presença da literatura e da navegação na magia. Ambas as artes/ciências fazem parte do processo cognitivo da Verdade, capazes, na óptica de um ocultista, de ligar e elevar o terrestre ao celestial.

Raul Leal é, como já vimos, um ocultista convicto. A sua fé na magia da linguagem e da imaginação humanas é fortíssima. O poeta tem uma clara consciência da sua missão divina como “esteta-mago”. Ele chegou a ser iniciado por Aleister Crowley, na estadia deste em Portugal<sup>123</sup>. Podemos concluir que esta fé ocultista de Raul Leal é de facto quase religiosa.

Orientado por esta fé, o poeta explorou largamente momentos extáticos da mente. Quebrando propositadamente as regras lógicas, ele cria uma poesia confusa e obscura, com erupções nervosas de visões. Este estilo “vertiginoso” une-se à percepção que o poeta tem do Mundo. É um estilo sem dúvida bizarro e excêntrico, porém também possui o seu sentido profundo, ou seja, a tentativa audaciosa de explorar o poder mais obscuro e menos controlável da mente humana, de elevar a consciência para a plenitude e a transcendência.

Ao apostar no poder mágico da linguagem e da imaginação, Raul Leal explora constantemente na sua poesia a visão “vertiginosa” da Realidade, quebrando as exigências da lógica. Além desta magia poética, o autor audacioso ainda experimentou a magia da sexualidade. Esta vertente provocadora do poeta não é só uma postura rebelde contra a censura moralista da sociedade, mas também se trata de uma outra tentativa de explorar o lado não-racional da mente humana. Desde a antiguidade, como vimos anteriormente, a experiência sexual tem sido explorada pela magia, para obter e manipular o poder generativo (união dos princípios masculino e feminino na fonte da criação) ou para atingir o estado extático. Raul Leal, iniciado por um mago notório pela magia sexual (Crowley), também se interessou profundamente pelo poder oculto da sexualidade, nas suas próprias palavras, pela “espiritualizadora sublimação da carnalidade pura”. Como diz o poeta, “Só através de bestialidades puras se atinge o Sublime dos Céus” (Leal 1913:32-33). Vejamos a obsessão do poeta-visionário pelo

---

<sup>123</sup> Cf. Pasi, Marco (2012), “September 1930, Lisbon: Aleister Crowley’s lost diary of his Portuguese trip”, in *Pessoa Plural – A Journal of Fernando Pessoa Studies*, n.º 1. Brown Digital Repository. Brown University Library. <https://doi.org/10.7301/Z03N21MS>.

poder mágico do sexo na justaposição violenta e delirante das forças contrárias – o sublime e o bestial, o divino e o perverso – nestes versos provocadores:

*Glorieuses sont les convulsions de Luxure*

*Et Feu*

*Qui agitent Jéhovah”*,

*Clament en divine furie*

*Les Anges diaboliques*

*D’un lugubre Au-delà,*

*“Sa puissance terrible et infinie*

*Est la purê Force abstraite, spirituelle*

*Et bestiale*

*Qui exprime la formidable Action*

*D’être créateur,*

*Devenue folie delirante, spasmodique,*

*Luxurieuse,*

*Qui seulement par son excessivité sanglante*

*Qui la rend toute purê, transcendant, sublimée*

*S’anéantit, se perd*

*Dans le gouffre-esprit de l’Abstraction-Fantôme,*

*Néant vertigique spectral*

*De Mort et Horreur...*

*“Le délire de créer,  
Cataclysmique, anéantissant  
Parce qu’il est excessif, outré,  
Est le délire  
De sinistre luxure divine  
Qui à travers l’esprit puissant de Jéhovah  
Lève Hénoch au Vertige  
De la ville sacrée...  
(Leal 2002:324-325)*

Posto num contexto de enorme liberdade individual e numa Europa em que os intelectuais e artistas se interessavam profundamente pelo ocultismo, o caso de Raul Leal não é um caso isolado. É preciso ver que, no ocultismo, as experiências sexuais (indiferentemente de estas serem espirituais ou carnis; heterossexuais ou homossexuais) são apenas uma das condições ou possibilidades para contactar ou conhecer o Absoluto. Além disso, é quase um privilégio dos artistas iniciados. Não se deve banalizar os casos dos escritores e artistas que exploraram temas sexuais. Também não se deve confundir a solidariedade dos artistas na defesa de uma livre exploração artística do tema sexual ou homossexual como uma defesa da libertinagem erótica.

Voltamos a sublinhar: o espírito messiânico de Raul Leal, junto com o Vertiginismo mágico (fusão mágica e reveladora da especulação, visão, imaginação e linguagem poética) e com a tendência para a magia sexual, tendo fortes ligações com o ocultismo, situam-se fora de (embora não necessariamente contra) dogmas cristãos. Nas ligações com o ocultismo, são notáveis os cruzamentos com o ocultismo pagão e antigo, especialmente no

que se toca ao poder libertador e transformador da percepção da Realidade. No entanto, em Raul Leal é mais acentuada a ambição por desencadear uma revolução espiritual e estética, junto com uma ansiedade por liderar uma intervenção política e social. Podemos talvez dizer que a ligação do poeta com o ocultismo não demora no fascínio pelo passado, mas na preocupação com o futuro.

## Fernando Pessoa: génio em busca da Gnose; o sonho e o palco do Neopaganismo português; nexos com Mário Saa e Raul Leal

No caso de Fernando Pessoa, tal como vimos desde o Cap.I, a presença da dialéctica binária é fundamental. O escritor, quando trabalha e envolve os elementos esotéricos (incluindo os ocultistas) na sua criação, nunca os recebe sem crítica ou sem modificação pessoal. Tanto em Mário Saa como em Raul Leal, é possível encontrar uma recepção entusiasmada e apaixonada, quase naïve, de certos elementos esotéricos. No caso de Mário Saa, vimos a tentativa de racionalizar as visões ocultistas, diluindo rebelde e intencionalmente a fronteira entre as ciências exactas e as ciências ocultas; vimos também a sua paixão pelo ocultismo acompanhada pela sua aceitação entusiasmada e completa do pensamento nietzschiano. No caso de Raul Leal, o que vimos é sobretudo o esforço constante e a construção apaixonante do seu sistema mágico, vertiginista. Em Fernando Pessoa, todavia, diríamos que é impossível encontrar uma paixão ocultista que não esteja acompanhada constante e prudentemente pela consciência crítica. Consideramos que a presença mais notável e mais constante no seu pensamento esotérico, é a ironia construtiva, dinâmica e geometrizante<sup>124</sup>. Se há uma verdadeira paixão

---

<sup>124</sup> Julgamos que é importante indagar até que ponto é que Pessoa se dedica ao sentido metafísico da matemática/geometria, bem como até que ponto é que o entendimento do escritor acerca da matemática está envolvido na visão platónica. Diz o nosso autor na sua estreia literária “A Nova Poesia Portuguesa Sociologicamente Considerada” em 1912: “Vistos estes elementos sociológicos do problema, salta aos olhos a inevitável conclusão. É ela a mais extraordinária, a mais consoladora, a mais estonteante que se pode ousar esperar. É ela de ordem a coincidir absolutamente com aquelas intuições proféticas do poeta Teixeira de Pascoaes sobre a *futura civilização lusitana*, sobre o *futuro glorioso* que espera a Pátria Portuguesa. Tudo isso, que a fé e a intuição dos místicos deu a Teixeira de Pascoaes, vai o nosso raciocínio matematicamente confirmar.” (Pessoa 2006:127) Onésimo Almeida considera que passagens como esta “não têm que ser necessariamente interpretadas como provindo de uma concepção oculta ou hermética do

inquestionável no nosso escritor, essa paixão é pela dialéctica. É esta constante tendência dialéctica e analítica que consegue moldar, dinamizar e disciplinar todas as visões esotéricas do grande modernista. A nosso ver, Pessoa procurou romper com o convencional estilo do discurso esotérico e ocultista, que é confuso e entusiasmado<sup>125</sup>. O escritor tentou introduzir os efeitos da clareza, da nitidez e do rigor ao seu próprio sistema esotérico. Nesta tentativa, ao contrário dos típicos entusiastas esotéricos/ocultistas, os que exploram mais a imaginação visionária ou sensual, ele exerceu ao extremo a sua capacidade intelectual, sobretudo a analítica e a dialéctica.

Esta diferença é fundamental e ainda voltaremos a este ponto. Aqui importa dizer que às vezes, esta tendência analítica e dialéctica de Pessoa é tão perfeitamente automatizada na sua escrita que assume a aparência da intuição espontânea sem estratagemas. Consideramos que é impossível e desnecessário distinguir o que é intuição pura e o que é intelectualização, uma vez que em Pessoa, é forte a tendência para uma fusão criativa do raciocínio poderoso com a intuição natural.

---

universo” (Almeida 2014:111). No nosso entender, porém, não devemos rejeitar a dimensão transcendental da obra e do pensamento do nosso autor. Ao fim ao cabo, o que dá a coerência às atitudes e afirmações muitas vezes contraditórias do nosso autor, não é um conjunto de doutrinas, sejam estas racionalistas ou ocultistas, mas é a compreensão dele da capacidade da mente humana. E nisto ele é claramente influenciado, tal como temos vindo a demonstrar, pelas especulações esotéricas. Na passagem do nosso autor acima citada, tanto ele, como Pascoaes, são iniciados/génios equipados com faculdades intuitivas, com acesso a dimensão não-material, abstrata: uma dimensão abstrata e absoluta, tal como as formas matemáticas no sentido platónico. Em suma, entendemos que a visão matemática de Pessoa é intimamente ligada à metafísica platónica. Neste sentido, o nosso autor está em sintonia com alguns matemáticos seus contemporâneos, como Kurt Gödel, no limiar do círculo de Viena, movimento intelectual extremamente influente no mundo germanófono e anglófono desde 1910.

<sup>125</sup> Nos debates pré-iluministas, é precisamente este “entusiasmo” (*Schwärmerei*) contra o qual os pensadores protestantes lutam. Este “entusiasmo” é considerado fundamental no orientalismo platónico católico e na Teosofia alemã de Paracelso.

Preferíamos chamar a esta tendência original “o génio organizador” de Fernando Pessoa. Como vimos no início do nosso trabalho, para Pessoa, o génio tem o papel importantíssimo no caminho ascensional à Gnose. Tomando em conta que o escritor era conhecedor da sabedoria cabalística, é notável o *overlap* entre aquela tendência pessoana e o caminho cabalístico: o Conhecimento é intimamente ligado à Língua, no caso pessoano, ao génio literário. Trata-se, portanto, de uma combinação intensa e sofisticada da tendência individual e genial com a sabedoria esotérica: aquela confirma e envolve esta, esta reforça e retrabalha aquela.

Obviamente, perante este grande escritor cuja obra é riquíssima, não pretendemos, de maneira nenhuma, encerrar o debate sobre alguns aspectos fundamentais do seu pensamento esotérico. O sistema literário-esotérico de Pessoa é um grande mecanismo, ou talvez melhor dizendo, um grande organismo. Vários aspectos e pormenores deste sistema já foram magistralmente abordados, tal como vimos no Cap. I deste trabalho. No entanto, continuamos a considerar imprescindível sublinhar, neste sofisticadíssimo sistema, alguns traços estruturantes que mostram melhor o processamento e a dinamização dos elementos esotéricos na criação poética do nosso escritor. Pretendemos delinear estes traços com maior clareza possível, tentando afastar a aura misteriosa que paira (sempre) em torno do escritor. Claro, foi Pessoa que alimentou e construiu esta aura misteriosa. Apenas julgamos inconveniente mitificar ainda mais o que já está bastante mitificado.

Já vimos que reside no núcleo do pensamento de Fernando Pessoa a obsessão pela Gnose e pelas condições possíveis para chegar à Gnose. A Gnose, sendo um Conhecimento supra-racional sobre o Eu e a Realidade, fica sempre além da percepção (seja sensibilidade, inteligência ou imaginação) do ser humano (normal). Chegámos a ver que, segundo algumas teorias esotéricas (eg. hermetismo) este conhecimento/auto-conhecimento sagrado é alcançável por certas pessoas com capacidades excepcionais. Sendo um modernista consciente do seu génio, Pessoa tentou explorar

diferentes maneiras da percepção/especulação deste Conhecimento. O que caracteriza a exploração sistemática do escritor é, tal como já apontámos, a tendência poderosamente analítica e fusional, intensificada pelo conhecimento cabalístico do autor.

Profundamente sensível à pluralidade da Verdade e aos múltiplos níveis do eu e da Realidade, Pessoa inclina-se, tal como vimos já no cap. I, para a sabedoria hermética sobre a percepção plural e completa do cosmos. É preciso notar que o nosso escritor raramente explora só um aspecto da mente humana. Ou seja, os caminhos que Pessoa percorre para a Gnose são extremamente inovadores e individuais, juntando sempre e criativamente vários poderes mentais. Vejamos três grandes caminhos, resumidamente:

Primeiro, na exploração dos poderes psíquicos (não-rationais), Pessoa interessa-se não tanto pelas visões extáticas mas antes pelo estado entre sonho e vigília. O mesmo interesse vê-se na obsessão pelo “abismo”, pelo “intervalo”, pelo estado do neófito entre o homem comum e o homem iniciado. Podemos encontrar ao longo da obra pessoana esta obsessão pela criatividade no estado mental de *in-between*, especialmente em várias passagens do *Livro do Desassossego*<sup>126</sup>:

*Em sonho posso viver as maiores angustias, as maiores torturas, as maiores vitórias. Posso viver tudo isso tal como se fora da vida; depende apenas do meu poder em tornar o sonho vivido, nítido, real. Isso exige estudo e paciência interior. (...) O artista supremo, o sonhador como eu o sou, tem só o esforço de querer que o sonho seja tal, que tome tais caprichos... e ele desenrola-se diante dele assim como ele o desejaria, mas não poderia conceber, se fatigaria de fazê-lo. (...)*

---

<sup>126</sup> Outros exemplos como: a construção do mito do Dia Triunfal (escrever “em jacto” os poemas do *Guardador de Rebanhos*), a admiração pela criação onírica do poema *Kubla Khan* por Coleridge (Pessoa 2006:116).

*O mais alto grau do sonho é quando criado um quadro com personagens, vivemos todas elas ao mesmo tempo – somos todas essas almas conjunta- e interactivamente.*

*É incrível o grau de despersonalização e de encinzamento do espirito a que isto leva, e é difícil confesso-o, fugir a um cansaço geral de todo o ser ao fazê-lo... Mas o triunfo é tal!*

*Este é o único ascetismo possível. Não há nele fé, nem um Deus.*

*Deus sou eu.<sup>127</sup>*

*Em mim o que há de primordial é o habito e o jeito de sonhar. (...) O habito único de sonhar deu-me uma extraordinária nitidez de visão interior. (...) Por isso, conheço-me inteiramente, e, através de conhecer-me inteiramente, conheço inteiramente a humanidade toda. (...) Conquisto o psiquismo que explico, porque para mim sonhar é possuir. (...) Todos os dias se passam peças em mim, e eu conheço a fundo como é que se projecta uma alma na projecção do Mercator, planamente. (...) Conhecendo a psicologia humana com uma nitidez de relâmpago, que sonda todos os recantos com um só olhar, (...) Quem sabe escrever é o que sabe ver os seus sonhos nitidamente (e é assim) ou ver em sonho a vida, ver a vida imaterialmente, tirando-lhe fotografias com a máquina do devaneio, sobre a qual os raios do pesado, do útil e do circunscrito não têm acção, dando negro na chapa espiritual.<sup>128</sup>*

*Como todo o sonhador, senti sempre que o meu mister era criar. Como nunca soube fazer um esforço ou activar uma intenção, criar*

---

<sup>127</sup> Fernando Pessoa (2014) *op.cit.* pp. 102-105. Estes fragmentos têm o título de “Maneira de Bem Sonhar nos Metafisicos”.

<sup>128</sup> Fernando Pessoa. (2014) *op.cit.* pp. 117-120.

*coincidiu-me sempre com sonhar, querer ou desejar, e fazer gestos com sonhar os gestos que desejaria poder fazer.*<sup>129</sup>

Pessoa foca o aspecto vital do estado entre sonho e vigília, uma vez que este possibilita a percepção simultânea de diferentes níveis da realidade, sendo um momento da revelação ou da proximidade da Verdade.

Segundo, na criação poética, Pessoa cultiva sobretudo a fusão inteligência-intuição. Ao redefinir o sentido de ver, sentir e pensar, o escritor reorganiza os poderes racionais e transracionais, criando uma síntese superior: a “sensação” do sensacionismo (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Fernando Pessoa ortónimo) cujo poder reestruturante revela a Realidade plural com maior fidelidade (reflectida na clareza da linguagem).

Terceiro, existe, na tensão criada pela tendência dialéctica de Pessoa, uma força unificadora. É esta a tendência de unir os contrários numa totalidade. Aqui a “união divina dos contrários” cabalística junta-se com a fundamental tendência dramática do escritor. Drama, arte privilegiada pelo nosso autor, permite a coexistência de diferentes vozes e diferentes visões da Verdade. É naturalmente adequada para explorar a pluralidade e a completude da realidade. É também uma síntese sublime, superior, segundo o paradigma wagneriano da *Gesamtkunstwerk*. A muito estudada encenação dramática da estratégia heteronímica de Pessoa é um grande exemplo.

Os caminhos que o nosso escritor percorre manifestam a primazia da Alma, tanto alma individual como alma colectiva (nação). Como sabemos, a Gnose é um conhecimento sagrado que pode libertar e salvar a alma humana. Os caminhos de Pessoa para chegar à Gnose são extremamente individuais, mas também são caminhos que quebram fronteiras (sensacionismo, “alma sem fronteira”) e que se abrem para outras almas. O lado elitista e individualista de Pessoa tem sido muito destacado. No entanto, não podemos ignorar em

---

<sup>129</sup> Fernando Pessoa (2014), *op.cit.* p. 158.

Pessoa o lado fraterno<sup>130</sup> e o curioso elemento da comunicação entre as almas humanas (pelo menos, entre os iniciados). Iremos voltar a este aspecto no cap.V.

Mesmo os caminhos individuais de Pessoa cruzam-se, em certos lugares, com caminhos doutros escritores, especialmente nas aventuras modernistas. Para discernir melhor os nexos entre os três autores profundamente influenciados pelo ocultismo, decidimos focar o projecto pessoano do Neopaganismo e o seu palco de encenação: a revista *Athena*.

O Neopaganismo é um dos grandes planos de Fernando Pessoa. É um plano executado em diferentes níveis, a parte teórica é clandestina, a criação poética assume estratégia dramática<sup>131</sup>. Está também intimamente ligado ao

---

<sup>130</sup> Se bem que o lado fraterno de Pessoa se difera do conceito democrático de fraternidade, este que é baseado na igualdade dos seres. O nosso escritor, como sabemos, é profundamente individualista e identifica-se com a tradição liberal inglesa: “Mas, de facto, fui sempre fiel, por índole, e reforçada ainda por educação – a minha educação é toda inglesa – aos princípios essenciais do liberalismo – que são o respeito pela dignidade do Homem e pela liberdade do Espírito, ou, em outras palavras, o individualismo e a tolerância, ou, ainda, em uma só palavra, o individualismo fraternitário”. (Pessoa 1966:435).

<sup>131</sup> Na nossa dissertação de mestrado *Mundividência Esotérica e Poética Iniciática de Fernando Pessoa*, analisamos com pormenores a estratégia dramática neopagã (Zhou 2011:10-20). Como tentámos provar na nossa dissertação, esta estratégia harmoniza a criação poética do grupo heteronímico do Neopaganismo, garantindo a impressão estética da unidade. Aqui, sublinhamos a trajectória de criação neopagã (com base na carta de Pessoa a Casais Monteiro em 13 de Janeiro de 1935, nas “Notas para a recordação do meu mestre Caeiro” de Álvaro de Campos, na interpretação de obra caeriana segundo Ricardo Reis, n’“O Regresso dos Deuses” de António Mora e no comentário de Thomas Crosse sobre Caeiro): a visão objectivista, considerada como a essência do espírito pagão-helénico, assume a expressão máxima em “Guardador de Rebanhos” de Alberto Caeiro; o “objectivismo puro e absoluto” de Caeiro estimula a proliferação alteronímica e ao mesmo tempo, a articulação do programa do Neopaganismo, que visa reintroduzir a essência do espírito pagão à literatura e à mentalidade do tempo moderno; a faceta doutrinária do programa neopagão mantém-se clandestina, sendo só a faceta literária

conceito pessoano do V Império, sendo ambos desenvolvidos ao longo da sua vida literária<sup>132</sup>. Vejamos por exemplo esta passagem da “Entrevista para a revista portuguesa” (1923):

*O Quinto Império. O futuro de Portugal – que não calculo, mas sei – está escrito já, para quem saiba lê-lo, nas trovas do Bandarra, e também nas quadras de Nostradamus. Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim*

---

revelada ao público, através do Sensacionismo (Pessoa ortónimo e Campos) e da encenação do drama-em-gente (todo o grupo do Neopaganismo, excepto António Mora) cujo palco é a revista *Athena* (1924-1925). Em suma, o Neopaganismo é um conjunto de programas e doutrinas criado por Pessoa, nele o escritor combina a carreira literária com a demanda espiritual, procurando realizar uma grande inovação estético-literária, religiosa e sociológica. Apesar de não ter causado reacção significativa na literatura da época, cujo estilo dominante era o Neo-Romantismo (Pereira, 1999), a importância do Neopaganismo para o Modernismo português é fundamental.

<sup>132</sup> Onésimo Almeida sublinha a concepção pragmática do conceito pessoano de verdade e de mito, que subjaz na feitura da *Mensagem* (Almeida 2014:19-20). Segundo o mesmo estudioso, a obsessão patriótica e a inclinação para o grande mito nacional (sebastianista), juntamente com a fé no poder mobilizador do mito, terão sido a génese dos grandes planos poético-políticos de Pessoa.

*o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade.*<sup>133</sup>

Portanto, os grandes projectos pessoanos, tais como o do Neopaganismo português e a recriação do mito do V Império, são planos grandiosos que englobam várias dimensões: esotérico-filosófica, estético-literária, e também sócio-política. É notável o eco entre este projecto pluri-direccional e os grandes projectos sintetizantes do paradigma *Gesamtkunstwerk*. Como podemos ver, o nacionalismo místico de Pessoa tem um horizonte universal. Na sua interpretação esotérica da História de Portugal, o autor combina a utopia ético-social do V Império com a libertação universal do ser humano<sup>134</sup>. Nesta visão, Portugal seria o herói colectivo, e o escritor, com o génio poético (“é na poesia que vamos buscar a alma da raça”<sup>135</sup>), seria o *condottiere* da demanda. Desta forma, os planos pessoanos compartilham com a *Gesamtkunstwerk* o mesmo sonho sublime, ou seja, o de guiar o espírito da Humanidade para graus mais elevados.

---

<sup>133</sup> in *Prosa Publicada em Vida*, op. cit., p. 201.

<sup>134</sup> No seu estudo sobre o profetismo da *Mensagem*, José Carlos Seabra Pereira esclarece que “a *Mensagem* aproxima-se e distancia-se dos maximalismos, messianismos e milenarismos neo-românticos. Fá-lo na medida em que explora numa diferente perspectiva (de indefinição do horizonte referencial) a manifestação de uma essência meta-histórica de heróis e fastos do historicismo lusitanista, a projecção simbólica do mito sebástico e de outros mitos viris da tradição cultural portuguesa e da sua geografia do Espírito, a aura de nacionalismo místico não vinculado à ideia de *Volkgeist* (o que é distintivamente importantíssimo). Fá-lo ainda, e sobretudo, na medida em que, sobre os objetivos determinados do processo histórico de redenção cósmica e de utopia ético-social em que, desde o Junqueiro do fim-de-século, Portugal seria o herói colectivo, faz prevalecer a estratégia soreliana.” (Pereira 2006: 53-54)

<sup>135</sup> in “A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico” (1912): “O acto de imaginar é o que, pois, em linha directa descende da alma da raça. E como o mais alto grau de imaginar é o de poeta, é na poesia que vamos buscar a alma da raça, e na filosofia dessa poesia aquilo a que se pode chamar a filosofia da raça.” (Pessoa 2006: 164)

Já vimos anteriormente a ênfase de Pessoa na libertação do espírito do ser humano. O nosso autor preocupa-se sobretudo pela salvação e transformação da alma (individual), explorando diversos acessos à Verdade plural. No projecto do Neopaganismo, este caminho individual está intimamente ligado ao caminho colectivo. A libertação da alma individual guia a libertação da alma colectiva (da nação portuguesa), dirigindo esta à sua fonte espiritual. Para Pessoa, esta fonte espiritual genuína só pode ser o paganismo helénico, de acordo com a sua interpretação esotérica:

*O paganismo helénico tem duas feições: a exotérica, que é a do mito popular e admite os deuses, objectivista, patente, consoante o são todas as manifestações populares, e sobretudo, todas as manifestações do espírito grego; e a esotérica, que o heleno aprendia apenas nos mistérios, a parte oculta do Paganismo, ligada intimamente – mais, mesmo, que a aparente e normal – aos velhos cultos sacerdócios do Egipto e do Oriente indefinido. Em Pitágoras emerge, afirma-se em Platão, este esoterismo pagão. Porque emerge? Porque o espírito da filosofia pagã começou da limitação objectivista. Desceu às cavernas das iniciações. Abriu portas unsuspeitas no mistério da alma humana.<sup>136</sup>*

Sabemos que Pitágoras (c.570-c.497 AC) não deixou nenhuma obra escrita sobre as suas doutrinas míticas, nem os discípulos dele deixaram registos pormenorizados sobre o ensino do mestre. Podemos, porém, vislumbrar as ideias de Pitágoras (como Pessoa provavelmente teria feito) nas obras de alguns filósofos helénicos tais como Aristóteles e os seus discípulos (séc. IV AC), Diógenes Laertius e os neoplatónicos (séc. III), Porfírius e Iamblichus (séc. IV). A visão “objectivista”, considerada pelo nosso escritor como a essência do espírito pagão, vai ser o núcleo do Neopaganismo pessoano, cuja expressão máxima se encontra em “O Guardador de Rebanhos” de Alberto

---

<sup>136</sup> E3 24-70 transcrito por Pedro Teixeira de Mota, *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, ed.cit., pp. 250-251.

Caeiro. Vista desta maneira “objectivista”, a natureza é marcada pela sua pluralidade, como diz Caeiro, “a Natureza é partes sem um todo”. Assim, em vez de ser um conjunto transcendental ou uma obra de um Criador, segundo os dogmas católicos ou a metafísica tradicional, a natureza passa a ser plural e desmitificada; mas assim mesmo é-lhe atribuído o seu valor supremo. Ora ao interiorizar na sua poesia a pluralidade orientada pela visão “objectivista” que é a essência do antigo sistema politeísta, Caeiro rejeita a unidade imposta pelo monoteísmo e pela racionalidade abstracta.

Este objectivismo puro e absoluto do paganismo helénico, segundo a análise de Luís de Sousa Rebelo (Rebelo 1982:280-308), está de acordo com o princípio de “espontaneidade da consciência” que o helenismo privilegia. O classicista enfatiza a afinidade deste objectivismo neopagão com a cosmovisão dos estoicos, uma vez que só num universo totalmente liberto da relação aristotélica de causa/efeito é que é possível “ver o objecto em si tal qual ele é”<sup>137</sup>. Julgamos que é desta antiquíssima visão da imanência que Pessoa se inspira para realizar a sua revolução de ver e sentir: ver com a máxima nitidez, sentir com a máxima plenitude<sup>138</sup>. Daí se compreende todo o esforço de “ver claro para escrever justo”, desde o constante despojamento dos atributos à Natureza na poesia caeiriana; mais, à volta do mestre, toda a teorização sobre o objectivismo neopagão realizada por Ricardo Reis e

---

<sup>137</sup> O princípio de “to see the object as in iteself it really is”, segundo Luís de Sousa Rebelo, foi levantado por Matthew Arnold, e retomado por Fernando Pessoa.

<sup>138</sup> Relembramos estas palavras do *Livro do Desassossego*, cerca de 23/03/1930: “Sentir tudo de todas as maneiras; (...); ver claro para escrever justo” (Pessoa 2014:303). E ainda estas, escritas no fim de 1914: “o habito único de sonhar deu-me uma extraordinária nitidez de visão interior. (...) Por isso, conheço-me inteiramente, e, através de conhecer-me inteiramente, conheço inteiramente a humanidade toda. (...) Conhecendo a psicologia humana com uma nitidez de relâmpago, que sonda todos os recantos com um só olhar. (...) Só o importante é que o sonhador vê. A realidade verdadeira dum objecto é apenas parte dele; (...) Quem sabe escrever é o que sabe ver os seus sonhos nitidamente (e é assim) ou ver em sonho a vida, ver a vida imaterialmente (...)” (Pessoa 2014: 119)

António Mora; e ainda, a revolucionária estética anti-aristotélica de Álvaro de Campos.

Deste modo, Pessoa combinou a criação poética com uma teorização sistemática dos princípios do paganismo helénico, escolhendo os princípios mais inspiradores para a sua escrita e o seu pensamento, intensificando assim os mesmos princípios. São intimamente combinadas a definição, a interpretação e a poetização desta mundividência esotérica-pagã, o que torna o Neopaganismo num plano fortemente criativo, inovador e individualista, separando-o dos outros projectos revivalistas que procuram restaurar os valores antigos<sup>139</sup>.

Sendo uma regeneração criativa, o Neopaganismo é projectado sobretudo para o futuro. Há aqui três pontos que merecem a nossa atenção. Primeiro, ao associar a recuperação da origem da alma à regeneração e à transformação da alma, Pessoa foi claramente inspirado pela doutrina do gnosticismo clássico e pela prática alquimista. Segundo, com a ênfase na parte espiritual e no futuro, o aspecto de intervenção sócio-política do plano do Neopaganismo deve ser ponderado. É de notar que o plano de Pessoa se diferencia do de Raul Leal, na medida em que este implica intervenções sócio-políticas num contexto mais imediato e mais concreto. Terceiro, nota-se uma firme convicção de Pessoa no poder do desenvolvimento cultural e literário em liderar a regeneração espiritual e social de uma nação:

*If anyone were then fit and disposed to make sociological predictions concerning this little country, it would be natural to*

---

<sup>139</sup> Educado dentro do sistema do ensino britânico, o nosso autor teve contacto com os clássicos greco-latinos, assim como com os outros victorianos da revivescência pagã, entre os quais se destacam Matthew Arnold, Walter Pater e Oscar Wilde. No processo de elaboração do Neopaganismo, Pessoa tenta afastar-se das formas superficiais de um paganismo exterior e revivalista, procurando acertar no verdadeiro ideal pagão.

*forecast a development on cultural and literary lines, and of Lisbon it might become some sort of new Athens.*<sup>140</sup>

*Le Portugal essentiel – la Grand Âme portugaise, dans toute sa profondeur aventureuse et tragique – vous a été voilé. (...) ele nous est venue d'anciens mystère et d'anciens rêves, d'histoires contées aux Dieux possibles avant le Chaos et la Nuit, fondements négatifs du monde. (...) Cette âme portugaise, héritière, par des raison et des irraison qu'il n'est pas légitime d'expliquer encore, de la divinité de l'âme héllénique, s'est fortifiée dans l'ombre et dans l'abîme.*<sup>141</sup>

Considerando a consciência de Pessoa do seu próprio génio, pensamos que é possível estabelecer esta ordem do projecto Neopaganismo-V Império: Fernando Pessoa, com o seu próprio génio, lidera e reconstrói a cultura e a literatura portuguesas; a nova e florescente cultura e literatura portuguesas trazem a regeneração espiritual da nação portuguesa; a futura nação portuguesa lidera a Humanidade. Quando pensamos na organização da obra pessoana, talvez seja necessário não esquecer a magnitude desta obra. Como podemos ver, tanto o programa pluridimensional do Neopaganismo como o sonho utópico do V Império visam restaurar a essência do paganismo helénico, que é o cerne da alma portuguesa. Trata-se, portanto, de um processo construtivo de auto-gnose cujo desdobramento exige uma sofisticada inovação técnico-compositiva privilegiada pelo alto Modernismo. Daí, tal como Seabra Pereira apontou no seu estudo: os signos do mito do V Império, apresentado na *Mensagem*, movem-se numa retórica mobilizadora e galvanizante, recorrente na construção do mito social, à maneira da Saudade

---

<sup>140</sup> Pessoa, Fernando (1988), *A Grande Alma Portuguesa*, ed. Pedro Teixeira da Mota, Lisboa: Lencastre, p.10.

<sup>141</sup> Pessoa, Fernando (1988), *op.cit.*, p.17.

lusíada; porém, a coerência orgânica da poética pessoana difere-se da poética neo-romântica de Pascoaes<sup>142</sup> (Pereira 2006:41-42).

Voltemos ao Neopaganismo e tentemos perceber melhor os princípios pagãos e esotéricos interpretados por Pessoa.

O contacto de Pessoa com os clássicos greco-latinos foi realizado, tal como o escritor muitas vezes esclareceu, na sua adolescência: dentro do contexto cultural e educativo britânico. Este contacto juvenil foi reforçado sobretudo pela leitura dos autores vitorianos da revivescência pagã com um espírito de anti-cristianismo, tais como Matthew Arnold, Walter Pater e Oscar Wilde. O entendimento pessoano acerca da essência do paganismo helénico é bastante pessoal, todavia contém a mesma inclinação mística e ocultista da época vitoriana. Os primeiros contactos do escritor com os grandes clássicos europeus e com as grandes tradições esotéricas ocorreram nesse período, deixando marcas inapagáveis ao longo da sua vida. Destacam-se, na reflexão pessoana sobre a experiência esotérica, um equilíbrio entre uma grave consciência da vacuidade espiritual da sua época, e uma tendência irresistível de discernir a fé e as ilusões. Como podemos ver neste trecho do *Livro do Desassossego*, cerca de 1917:

*Pertenço a uma geração que herdou a descrença no facto cristão e que creou em si uma descrença em todas as outras fés. Os nossos pais tinham ainda o impulso credor, que transferiam do ciristianismo para outras formas de ilusão. Uns eram entusiastas da igualdade social, outros eram enamorados só da beleza, outros tinham a fé na ciência e nos seus proveitos, e havia outros que, mais cristãos ainda, iam*

---

<sup>142</sup> Como é sabido, já em Janeiro de 1913 Pessoa lamenta a debilidade formal de Teixeira de Pascoaes, numa carta a Mário de Sá-Carneiro: “Ainda assim eu não trocava o que em mim causa esse sofrimento pela felicidade de entusiasmo que têm homens como o Pascoaes. Isto – que ambos sentimos – é do artista em nós... os estusiasmados e felizes pelo entusiasmo, sofrem de pouca arte”, in Sá-Carneiro, Mário de. (1959) *Cartas a Fernando Pessoa*. Lisboa: Edições Ática. p.47.

*buscar a Orientes e Ocidentes outras formas religiosas, com que entretivessem a consciência, sem elas oca, de meramente viver.*<sup>143</sup>

Mesmo com enorme lucidez, o escritor não negou o poder do ocultismo de activar a potencialidade do psique humano. Vejamos por exemplo este trecho escrito cerca de 1916:

*A nossa sympathia é grande pelo ocultismo e pelas artes do escondido. Não somos, porém, ocultistas. Falha-nos para isso a vontade inata, e ainda, a paciência para a educar de modo a tornar-se o perfeito instrumento dos magos e dos magnetizadores. Mas simpatizamos com o ocultismo, sobretudo porque ele sói exprimir-se de modo a que muitos lêem, e mesmo muitos que julgam compreender, nada compreendem. É soberbamente superior essa atitude misteriosa. É, além disso, fonte copiosa de sensações do mistério e de terror: as larvas do astral, os estranhos entes de corpos diversos que a magia cerimonial evoca nos seus templos, as presenças desencarnadas da matéria deste plano, que pairam em torno aos nossos sentidos fechados, no silêncio físico do som interior – tudo isso nos acaricia com uma mão viscosa, terrível, no desabrigo e na escuridão.*<sup>144</sup>

Este fascínio pela forma ocultista de expressão é fundamental para entendermos a ligação que o nosso escritor estabeleceu entre a linguagem poética e o conhecimento sagrado. Vejamos este trecho de *Heróstrato*, escrito em inglês, por volta de 1930:

*Nothing worth expressing ever remains unexpressed; it is against the nature of things that it should remain so. We think that Coleridge had in him great things he never told the world; yet he told them in the “Mariner” and “Kubla Khan”, which contain the metaphysics that is not there, the fancies they omit and the speculations nowhere to be found. Coleridge could never have written those poems if there had*

---

<sup>143</sup> Pessoa, Fernando (2014). *Op.cit.* p. 198.

<sup>144</sup> Pessoa, Fernando (2014). *Op.cit.* p. 182.

*not been that in him that the poems do not express by what they say, but by the mere fact that they exist.*<sup>145</sup>

Daí compreendemos a possibilidade e a necessidade de reconstruir a essência do paganismo helénico através da criação literária.

Na construção pessoal de uma tradição esotérica do paganismo helénico, há dois aspectos que merecem a nossa atenção especial. Primeiro, a forte ressonância desta visão com a (embora no sentido contrário da) visão crítica de Ehregott Daniel Colberg (1659-1698), pensador protestante alemão. Segundo, o lugar supremo e central da “limitação objectivista” do sistema do (neo)paganismo pessoal.

Vejamos o primeiro aspecto. A génese das grandes tradições esotéricas ocidentais, tal como vimos no início deste trabalho, vem da tradição renascentista dos grandes humanistas florentinos. Para os eruditos católicos nessa altura, a fé cristã e a antiga sabedoria não são incompatíveis. A própria construção das tradições esotéricas ocorre, tal como já vimos, na cisão dentro do cristianismo, nos debates violentos entre pensadores católicos e protestantes. Um argumento forte utilizado pelo lado protestante é a essência pagã do catolicismo e a incompatibilidade desta essência pagã com a doutrina cristã. Para apoiar este argumento, os pensadores protestantes

---

<sup>145</sup> Pessoa, Fernando (2000). *Heróstato*. ed. Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim. P. 178. O longo poema “Kubla Khan” de Coleridge é considerado por Pessoa como um “dos poemas mais extraordinários da literatura inglesa – a maior, salvo a grega, de todas as literaturas” (in “O homem de Porlock”, ensaio publicado em 1934). Importa sublinhar aqui o facto de Pessoa cotejar a literatura inglesa com a literatura grega. O escritor visualiza um forte vínculo espiritual entre a Grécia e a Inglaterra, tal como entre a Grécia e Portugal. Relembramos também uma visão pessoal da civilização europeia (cerca de 1918), em que o escritor, utilizando criativamente a teoria do historiador positivista Henry Thomas Buckle (1821-1862), coloca a Inglaterra, Itália e Portugal na categoria da “insularidade das nações criadoras” (97-44<sup>r</sup>, transcrito por Jerónimo Pizarro in Pessoa, Fernando. (2012) *Ibéria – introdução a um imperialismo futuro*. Lisboa: Ática. p.50).

tentam construir várias narrativas sobre a consistente essência pagã nas grandes tradições cristãs.

Colberg, de uma forma original, descreve a tradição esotérica desde a sua origem pagã no pensamento de Pitágoras (?570-490 a.C.), à sua passagem por Hermes Trismegistus até Paracelsus e à teosofia cristã de Jacob Boehme e ao rosicrucianismo. O foco desta tradição esotérica é precisamente a deificação da Gnose. Para os pensadores protestantes, a convicção entusiasta<sup>146</sup> de que o ser humano é capaz de alcançar um conhecimento “directo” e “experiencial” do própria natureza divina não passa de uma falácia, incompatível com a ontologia e a epistemologia do monoteísmo bíblico. Como sabemos, o interesse de Fernando Pessoa reside precisamente na experiência pessoal e na participação directa da “clairvoyance” metafísica.

Vejam agora o segundo aspecto. A “limitação objectivista” do paganismo helénico é baseada na visão holística de um universo como um organismo vivo com múltiplos níveis, entre os quais existem nexos interpretáveis pelo ser humano. Na nossa opinião, a poética dinâmica de Pessoa (como vimos no início deste ponto) mostra que o foco do nosso poeta não está na descrição da harmonia cósmica (manifestação de uma Verdade eterna e inalterável), mas está na interpretação, descrição ou até cooperação dinâmica de uma Verdade plural.

A “limitação objectivista” é a chave de Pessoa para sintetizar a frescura do olhar dos helénicos ao mundo. É um olhar pouco refinado e pouco espiritualizado, movido por sensações. O material e o espiritual, na visão pagã panteísta e cosmoteísta, são princípios co-eternos. Os helénicos seguem estes princípios inconscientemente. Pessoa, sendo um homem moderno, segue conscientemente os princípios pagãos, desbloqueando a capacidade da alma humana de transmutação e de regeneração. Neste sentido, podemos entender a criação literária do programa do Neopaganismo, *Mensagem* e os

---

<sup>146</sup> *Schwärmerei*, designação de Jacob Thomasius.

poemas esotéricos como uma reacção contra o dualismo implantado pela longa presença do monoteísmo judaico-cristão, contra a cisão entre o Criador e a Criação, o invisível eterno e o visível temporal. Por outro lado, podemos entender estas obras como uma revolta contra a dessacralização do cosmos desde o iluminismo e a vitória das correntes positivistas, contra a cisão entre o espírito puro e o corpo material.

Tal como podemos ver, o Neopaganismo pessoano (junto com a sua corrente literária correspondente, o sensacionismo) é baseado numa interpretação muito pessoal de uma grande tradição esotérica. Na procura do conhecimento (auto-conhecimento) sagrado, Pessoa explora a experiência pessoal, exacerbando as tendências originais. A poética iniciática de Pessoa manifesta a convicção no poder da linguagem poética em participar, revelar e interpretar o conhecimento sagrado. Aqui sublinhamos alguns pontos do sistema esotérico-literário de Pessoa que, na nossa opinião, mostram melhor a originalidade do seu génio.

A visão objectivista reside, segundo a interpretação esotérica de Pessoa, no coração do paganismo helénico. Com o objectivo de “ver a realidade tal como ela é”, esta visão procura revelar, com a maior fidelidade possível, a realidade. Já vimos em Mário Saa a mesma procura. É uma visão/observação que implica a experiência directa e a participação pessoal do observador. No caso de Pessoa, que é um criador literário, ele terá que combinar na sua visão o “perfeito instinto” com a “perfeita inteligência”. Esta combinação exige, tal como podemos ver, um alto génio construtivo e sintético (Pessoa 2006:219-228). Pessoa é extremamente sensível e céptico em relação aos “vícios” e “falsidades” dos sistemas religiosos e ideológicos dominantes da sua época (junto com as práticas literárias inscritas nestas correntes). A reacção contra as inconsistências destas correntes populares, especialmente

aquelas animadas pelas ideias egalitárias, é, como vimos, uma força-motor da criação literária de Pessoa<sup>147</sup>.

Mais uma vez queremos destacar aqui a ironia construtiva do nosso autor: ao passo que ele desmantela os sistemas predominantes, ele constrói algo novo e elevado. Sendo assim, a revolução de Pessoa não pode ser reduzida a uma série de ataques iconoclastas a aqueles sistemas, deve antes ser entendida como uma tentativa de disciplinar e reestruturar os mesmos sistemas.

Voltando à visão objectivista, núcleo da revolução neopagã: ela coloca-se aparentemente na posição antagónica ao paradigma do monoteísmo judaico-cristão. No fundo, uma das maiores divergências entre o neopaganismo e o cristianismo reside em diferentes maneiras de encarar a matéria. Na prosa “António Botto e o Ideal Estético em Portugal”, vemos que Pessoa,

---

<sup>147</sup> Já sabemos que o nosso escritor reage impiedosamente à ideia egalitária que é, na opinião dele, axial nos sistemas cristão, católico, teosófico (da Teosofia Moderna de Mme. Blavastky e de Annie Besant) e socialista. Mesmo falando da sua simpatia pelo ocultismo, o escritor teve o cuidado de desqualificar o ocultismo apologético: “Mas não simpatizamos com os ocultistas na parte em que eles são apóstolos e amadores da humanidade; isso os despe do seu mistério. A única razão para um ocultista funcionar no astral é sob a condição de o fazer por estética superior, e não para o sinistro fim de fazer bem a qualquer pessoa” (Pessoa 2014:183). A mesma depreciação da arte heterotélica fez com que Pessoa se afastasse da literatura neo-romântica, corrente em voga da sua época. Sobre o heterotelismo programático do Neo-Romantismo, veja-se José Carlos Seabra Pereira (1999). *O Neo-Romantismo na Poesia Portuguesa*. Coimbra: FLUC. Vol.I, pp. 486 e segs. O Neo-Romantismo “julga dignificar a Arte como expressão das modalidades da vida enquanto nobre utilidade. Obedece, pois, ao “misticismo novo de bem servir” – quer na acepção de combate pela libertação vital e pela revolução social (cara aos neo-românticos emancipalistas), quer na acepção de campanha pela refontalização ôntica e pelo messianismo cultural (cara aos neo-românticos saudosistas), quer na acepção de proselitismo da espiritualidade católica e da restauração monárquico-tradicionalista (cara aos neo-românticos lusitanistas)” (Pereira 2006:52 nota 40).

concordando com Nietzsche<sup>148</sup>, considera que o sistema cristão rejeita a vida: o corpo (a matéria) é vil, só a alma é perfeita; “viver” e “ver” é “um mal-estar transitório”. Vejamos a poesia de Alberto Caeiro, a representação máxima da visão objectivista<sup>149</sup>: o “ver” é “a única coisa nobre do mundo”; o mestre dirige-se à Natureza, não a Natureza divinizada e espiritualizada imbuída de simbolismo, mas a Natureza “em si”<sup>150</sup>. Fernando Pessoa é extremamente contra o ciclo vicioso da tendência neo-franciscana e neo-romântica<sup>151</sup>, corrente da época: a projecção das próprias emoções nos objectos (ou seja, “a falácia patética”), o abuso repetitivo da simbologia, enfim, a falta de criatividade individual.

O nosso escritor recusou estes vícios, procurando uma apreensão nítida e exacta da Realidade. Esta apreensão, equiparável à Gnose sagrada, implica uma libertação das regras racionais. Daí surgiu a poesia desmistificadora de Caeiro, que é ao mesmo tempo uma representação da estética não-aristotélica de Álvaro de Campos: estética que explora as conexões não-

---

<sup>148</sup> A constante campanha de Nietzsche contra a moral cristã começou desde o seu primeiro livro *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, em 1872. Influenciado pela música wagneriana e baseado nos conceitos gregos de Apolo e de Dionísio, Nietzsche proclama o fim da ética cristã, que é essencialmente contra a vida, e apela à expressão total da vitalidade humana através da sublimação. Na sua busca da redefinição dos verdadeiros valores do Homem, o filósofo depositou grande fé no poder revelador e transformador da arte: no processo em que a vida humana se transforma em fenómeno estético, revela-se a visão cativante e vitalizante do destino humano. Este ponto de vista provocou, como é sabido, grandes repercussões na arte e na cultura modernas.

<sup>149</sup> O “objectivismo puro e absoluto”, como diz Ricardo Reis no prefácio para a poesia de Alberto Caeiro.

<sup>150</sup> Pensamos nestas palavras de Walter Pater (1889): “the body of nature of its own sake, not because a soul is divined through it”, in *Aesthetic Poetry*, Londres: McMillan, p. 223.

<sup>151</sup> José Carlos Seabra Pereira apontou que “a deficiência técnico-compositiva patente na literatura neo-romântica”, junto com a orientação heterotélica da Arte é motivo da depreciação da literatura portuguesa contemporânea por parte de Pessoa (Pereira 2006:41).

causais através de sensações directas, correspondendo as grandes tradições esotéricas (hermética, teosofia cristã) e reagindo contra a causalidade lógica e a tradição epistemológica ocidental de interrogar constantemente o sentido das coisas. Na poesia de Alberto Caeiro, esta tradição de procurar constantemente “o sentido íntimo das coisas” não passa de um desvio patológico da civilização. “O único sentido íntimo das cousas/ É elas não terem sentido íntimo nenhum”<sup>152</sup>; “Porque sei que compreendo a Natureza por fora;/ E não a compreendo por dentro/ Porque a Natureza não tem dentro;/ Senão não era a Natureza”<sup>153</sup>; “Para mim, graças a ter olhos só para ver,/ Eu vejo ausência de significação em todas as cousas”<sup>154</sup>.

Obviamente, uma apreensão pura e fidelíssima da Realidade imanente é uma participação directa na iluminação metafísica, tem o seu lado misterioso. Fernando Pessoa/Alberto Caeiro está ciente disto, como se pode ver na abertura do V poema d’“O Guardador de Rebanhos”: “Há metafísica bastante em não pensar em nada”<sup>155</sup>. O sistema do Neopaganismo é uma nova metafísica.

Curiosamente, sabemos que segundo Fernando Pessoa, o helenismo é “elemento componente do cristianismo”. O escritor não rejeita completamente o cristianismo, afirmando na Nota Biográfica (de 30 de Março de 1935) que é “cristão gnóstico”<sup>156</sup>, mantendo aberta a hipótese de preservar o ideal helénico-pagão dentro do sistema cristão. Se olharmos para o poema VIII do Guardador de Rebanhos, disfarçado de um ataque violento

---

<sup>152</sup> Caeiro, Alberto (2009), *Poesia*, ed. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim. P.30.

<sup>153</sup> Caeiro, Alberto (2009), *op.cit.*, p.63.

<sup>154</sup> *idem*, p.151.

<sup>155</sup> *idem*, p.30.

<sup>156</sup> “Posição religiosa: Cristão gnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma. Fiel (...) à Tradição Secreta do Cristianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabala) e com a essência oculta da Maçonaria.” (Pessoa 2003:205).

contra a doutrina cristã, Alberto Caeiro apresenta-se como um verdadeiro entendedor do cristianismo. Nesta visão extremamente individual e heterodoxa do cristianismo, o Menino Jesus (a “Eterna Criança”) ensina o poeta a ver e a viver num mundo em que “não há mistério” e que “tudo vale a pena”<sup>157</sup>. No teatro alteronímico de Pessoa, Alberto Caeiro representa a parte divina da alma, o detentor da chave para o conhecimento (e auto-conhecimento) divino e libertador, a fonte da força vital da criação poética.

Se podemos dizer que Pessoa reserva uma certa ambiguidade em relação ao cristianismo, ele é claramente crítico em relação ao ideal “índio” (místico-budista). Segundo Pessoa, o Budismo e as tradições místicas indianas, junto com muitos outros sistemas “espirituais, simbólicos, ocultistas” e com “todas as confissões”, rejeitam completamente a vida. O nosso escritor fica alerta à corrosão deste paradigma místico.

Tal como vimos no Cap. III, Pessoa conseguiu manter uma distância crítica da moda oriental do seu tempo. Também vimos que o conhecimento do nosso escritor sobre os sistemas metafísicos orientais não apresenta grande profundidade. O êxtase contemplativo e visionário, central em algumas tradições místicas (para o autor, em todas as tradições orientais e católicas/franciscanas) segundo o nosso escritor não passa de uma degradação e banalização do verdadeira Gnose. Sendo um escritor com grande disciplina mental, Pessoa não perdoa a mediocridade da escrita e o desregramento do pensamento destas tradições místicas.

Na reacção de Pessoa contra os sistemas dominantes e correntes da civilização europeia, o autor combina a sua visão individualista (baseada num Eu multifacetado e mutante) com a revolução literária<sup>158</sup>: uma nova

---

<sup>157</sup> Caeiro, Alberto (2009), *op.cit.*, p.39.

<sup>158</sup> A centralidade do Eu é fundamental na literatura da Modernidade, em que a expansão do Eu prevalece a, ou interage com, o movimento ascensional ao Absoluto. Na nossa dissertação de mestrado, *Mundividência Esotérica e Poética Iniciática de Fernando Pessoa*, analisamo, à luz da “união dos contrários”, tratada por teoria hermética, mística cabalista, doutrina rosacruziana e ritual da Ordem Templária de Portugal, o processo

visão implica e dinamiza uma nova escrita, cuja perfeição é capaz de transformar e substituir a realidade insólita, imperfeita. Se olharmos para algumas estratégias literárias de Fernando Pessoa, podemos ver como estas estão rigorosamente coordenadas em sintonia com a sua visão esotérica e individual:

A fim de superar todos os sistemas religiosos e ideológicos, dominantes do seu tempo, o nosso escritor insiste em um caminho individual, que “não se subordina a nada” (Pessoa 2010:282). O poema *Lisbon Revisited* (1922) de Álvaro de Campos mostra magnificamente esta opção individualista. É preciso notar que o caminho individual de Pessoa não só procura ser diferente ou único, mas tem sobretudo o objectivo de superar e envolver todos os outros caminhos. Tal como vimos, este individualismo elitista está em sintonia com a visão objectivista do neopaganismo: a apreensão fiel da Realidade implica a participação directa e individual.

Neste caminho individual e com a ambição de ser o superior, Fernando Pessoa explora todas as faculdades da consciência humana, usando o seu génio (como já vimos no Cap. I e neste capítulo) para mobilizar, redefinir e organizar todas estas faculdades:

---

iniciático de transmutar e multiplicar o próprio ser, no poema “Eros e Psique”. Nele, o caminho interior de ser homem e ser mulher pode ser visto como o caminho de recuperar a androginia primitiva e divina (Zhou 2011:60-65). Ainda sobre o processo iniciático de transmutar e multiplicar o próprio ser, que se identifica com o constante desdobramento do Eu na estratégia heteronímica do nosso poeta: este processo interior corresponde ao caminho para chegar ao (auto-)conhecimento sagrado. Veja-se por exemplo o belo poema “As Ilhas Afortunadas”, inserido na *Mensagem*: “Que voz vem no som das ondas/Que não é a voz do mar?/É a voz de alguém que nos fala,/Mas que, se escutamos, cala/Por ter havido escutar.//E só se, meio dormindo,/ Sem saber de ouvir ouvimos,/Que ela nos diz a esperança/A que, como uma criança/Dormente, a dormir sorrimos./São ilhas afortunadas,/São terras sem ter lugar,/Onde o Rei mora esperando./Mas, se vamos despertando,/Cala a voz, e há só o mar” (poema datado de 26-3-1934, in *Mensagem*, Lisboa: Ática, 10<sup>a</sup> ed., 1972, p.85).

*Sentir tudo de todas as maneiras; saber pensar com as emoções e sentir com pensamento; não desejar muito senão com a imaginação; (...) ver claro para escrever justo; conhecer-se com fingimento e tática, naturalizar-se diferente e com todos os documentos; em suma, usar por dentro todas as sensações, descansando-as até Deus; (...)*<sup>159</sup>.

Sabemos que o escritor tem a clara consciência da sua tendência alteronímica e dramática. Na nossa opinião, não se deve supor que o nosso escritor tenha utilizado a sua tendência dramática só para entreter e intrigar os leitores. É preciso, isto sim, ver que esta tendência é o modo escolhido pelo nosso escritor (logo, o considerado por ele mais adequado) para expressar as suas ideias, para organizar a sua arte, e enfim, para comunicar com gerações de leitores.

A tendência alteronímica é uma via excelente para ver (talvez melhor, viver) a pluralidade da realidade<sup>160</sup>. A sua tendência fusional reestrutura e sintetiza todos os dados díspares<sup>161</sup>. Em Pessoa, o desejo de ser plural e o desejo de chegar ao Total são igualmente importantes e fortemente ligados.

A tendência de Pessoa para a pluralidade fugidia não se reflecte só na proliferação alteronímica, mas também nas trajectórias da criação poética de

---

<sup>159</sup> Fernando Pessoa (2014), *op.cit.*, p.303.

<sup>160</sup> Como é sabido, após o enorme impacto do romantismo, houve uma série de mutações na percepção da realidade: tornou-se necessário preservar a diversidade e o equilíbrio, ainda que imperfeito, da vida humana. Mais adiante, no capítulo V, veremos com mais pormenores o pensamento contra-iluminista que impulsionou a afirmação do valor da pluralidade/diversidade. Aqui, sublinhamos a grande influência de Nietzsche no desafio à crença tradicional na unidade da Verdade (“Doctrina multiplex, veritas una”): a filosofia nietzschiana recusa oferecer respostas às grandes questões, bem como rejeita todos os sistemas formais e superficiais, cuja base insólida são verdades auto-evidentes. Influenciado pelo pensamento de Nietzsche, a arte moderna é vitalizada pela expansão apaixonada do eu e dialecticamente, pelo controlo disciplinador.

<sup>161</sup> Numa passagem do *Livro do Desassossego*, escrita por volta de 1929, diz o autor que “só uma grande intuição pode ser bússola nos descampados da alma (...); coordenar todas as possibilidades da realidade num total, interpretar o por-vir” (Pessoa 2010:456).

alguns heterónimos e na reiteração de “viajar” em vez de “evoluir”. Existe, tal como vimos anteriormente, uma forte tendência analítica em Pessoa: a tendência de auto-analisar e de estabelecer hierarquias entre diferentes fases e facetas da criação poética. Isto mostra o intelectualismo e a disciplina mental, é uma dinâmica inconfundível no pensamento e na escrita do nosso escritor.

Ao longo da sua vida intelectual, ele abordou criativamente a pluralidade da Realidade de diversas maneiras; ao mesmo tempo, ele repensa constantemente a sua própria criação, coordenando-a num sistema coerente e dinâmico. Nesta constante coordenação destaca-se não só uma excepcional capacidade racional, mas também um poder intuitivo deslumbrante.

Na obra pessoana podemos notar uma constante superação, uma aproximação incansável à plenitude da consciência. A persistência desta dinâmica revela-nos a profunda seriedade com que o nosso autor encara a própria criação literária. É pela criação literária que o nosso escritor tentar chegar à dimensão abstrata, a dos mistérios da Alma e da Realidade.

Em Pessoa, a criatividade literária é indissociável ao poder do Sonho. Eis um elemento omnipresente no pensamento e na obra do nosso autor que merece uma leitura hermenêutica mais profunda. A ver:

Em primeiro lugar, sonhar tem um poder revelador, é uma faculdade preciosa da mente humana. Já chegámos a ver que o autor explora o estado entre sonho e vigília para conhecer a Realidade. Sonhar é relacionado com o auto-conhecimento sagrado (“sonhar é conhecer-se”). No acto de sonhar, o ser humano liberta-se das regras e limitações da realidade material, entrando numa zona onde as fronteiras entre o espiritual e o material, a consciência e a inconsciência<sup>162</sup>, são diluídas. Pessoa interessa-se profundamente pelos diferentes graus da realidade e por esta zona da Possibilidade entre o “Real”

---

<sup>162</sup> O conceito romântico de verdade privilegia a participação da mente humana, por exemplo, a experiência libertadora da *rêverie* e o poder revelador do sonho. Cf. Georges Gusdorf (1984) *L’Homme Romantique*. Paris: Payot. pp. 76-87.

e o “Possível”<sup>163</sup>. Toda criação do drama-em-gente, como sabemos, move-se nesta zona da Possibilidade.

Segundo, sonhar é ligado à criação (“sonhar como Deus”<sup>164</sup>). A criação literária é identificada como um processo de “objectivar sonhos”<sup>165</sup>. Na linhagem do alto Romantismo, Pessoa privilegia a imaginação criadora<sup>166</sup>. A literatura, consubstanciada pela experiência do sonho criador<sup>167</sup>, tem pois o poder de expandir os limites da consciência humana e de comunicar a verdade com uma nova linguagem: “toda a literatura consiste num esforço p’ra tornar a vida real (...) dizer! Saber dizer!”<sup>168</sup>;

---

<sup>163</sup> Veja-se, por exemplo, este trecho de “Viagem nunca feita”, no *Livro do Desassossego*, escrito por volta de 1913: “E assim escondo-me atrás da porta, para que a Realidade, quando entra, não me veja. Escondo-me debaixo da mesa, d’onde, subitamente, prego sustos á Possibilidade. De modo que desligo de mim, como aos dois braços de um amplexo, os dois grandes tédios que me cingem – o tédio de poder viver só o Real, e o tédio de poder conceber só o Possível” (Pessoa 2014:88).

<sup>164</sup> A explícita ligação entre o sonho e a Criação encontra-se in Pessoa, Fernando (2010) *Livro do Desassossego*, ed. Jerónimo Pizarro, Lisboa:IN-CM, pp. 64, 66, 107, 298.

<sup>165</sup> Pessoa, Fernando (2010), *op.cit.*, p.324.

<sup>166</sup> Coleridge afirmou que “the imagination (...) generates and produces a form of its own” (in Samuel Taylor Coleridge, *Coleridge’s Miscellaneous Criticism*, ed. Thomas M. Raysor, Londres: Constable, 1936, p. 387).

<sup>167</sup> Relembramos que no ensaio “O Homem de Porlock” Pessoa fala sobre a génese do “extraordinário” poema “Kubla Khan” de Coleridge: “Esse quase-poema é dos poemas mais extraordinários da literatura inglesa (...). E o extraordinário da contextura consubstancia-se com o extraordinário da origem./ **Foi esse poema composto – narra Coleridge – em sonho.** Morava ocasionalmente em uma herdade solitária, entre as aldeias de Porlock e Linton. Um dia, em virtude de um anódino que tomara, adormeceu; dormiu três horas, durante as quais, diz, compôs o poema, surgindo em seu espírito, paralelamente e sem esforço, **as imagens e as expressões verbais que a elas correspondiam**” (Fernando Pessoa (2006) *op.cit.* p. 116, ênfase nossa). Sublinhamos a coerência orgânica entre o sonho/a imaginação criadora e a poesia.

<sup>168</sup> Pessoa, Fernando (2010), *op.cit.*, p.263.

Terceiro, o Sonho é ainda associado ao sentido trágico da ironia/auto-ironia. Para Pessoa sonhar é nobre, e é, paradoxal e necessariamente, inútil<sup>169</sup>. A beleza e a nobreza do Sonho também reside na inutilidade do mesmo. A alta missão dos génios determina o isolamento e solidão deles. É preciso tomar em conta que o nosso escritor procura conhecer e revelar a Realidade com o maior rigor e a maior clareza; no entanto, vive e sofre num tempo de positivismo dominante e materialismo triunfal. Na sua vida, o esforço e o sacrifício do nosso autor tiveram pouca compensação e compreensão. Tal situação não o impediu de continuar a sonhar, a criar, combatendo com as mediocridades e banalidades do seu tempo. Aqui podemos ver a ética da aristocracia espiritual do nosso escritor. É heróica a sua resistência à corrupção mundana. É uma atitude nobre que reforça o caminho individual e superior da visão esotérica de Pessoa.

O Sonho de Pessoa ainda está ligado à visão do destino da nação. Iremos ver este aspecto no Cap. V.

Pessoa compartilha, de certo modo, o seu Sonho com Mário Saa e Raul Leal. Senão, vejamos.

Mário Saa e Raul Leal participam na execução pessoana do neopaganismo. Como vimos anteriormente, mediante o seu projecto ambicioso, Pessoa propõe disciplinar a mentalidade moderna. Ao reintroduzir a essência “objectivista” do paganismo helénico, à sua maneira individual, Pessoa procura despojar os “vícios” de pensar e de criar da civilização ocidental. No entanto, sabemos que o programa neopagão manteve-se clandestino, só a faceta literária do Neopaganismo foi apresentada ao público: o sensacionismo, a encenação do poetodrama na revista *Athena*. É nesta encenação que participam (directa e indirectamente) Raul Leal e Mário Saa.

---

<sup>169</sup> *idem*, p.103.

O grupo do Neopaganismo<sup>170</sup> (excepto António Mora) veio a público na *Athena* (1924-1925), revista criada por Fernando Pessoa com o amigo pintor Rui Vaz. Trata-se de uma encenação cuidadosa do drama-em-gente, uma revelação gradual: primeiro os discípulos, depois o mestre. Passando pelas odes latinizantes de Ricardo Reis e a doutrina estética de Fernando Pessoa, a seguir pelo seu contrapeso – a doutrina de Campos (aparentemente oposta mas interligada à doutrina de Pessoa), finalmente os leitores chegam aos poemas de Alberto Caeiro, sendo estas a manifestação suprema das doutrinas de Pessoa e de Campos. É um drama, como podemos ver, planeado com precisão geométrica e de carácter iniciático.

O pensamento de Raul Leal está mais ligado ao “Paganismo Superior” de Pessoa, ambos se caracterizam pela pluralidade e universalidade religiosa, com forte teor do nacionalismo místico<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> apud. Fernando Cabral Martins, Richard Zenith (2012). prefácio para a *Teoria da Heteronímia*, Lisboa: Assírio & Alvim. pp. 35-36.

<sup>171</sup> No programa do Paganismo Superior e do Quinto Império, Pessoa visa fundir “portuguesmente” “todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos”: “O Quinto Imério. O futuro de Portugal – que não calculo, mas sei – está escrito já, para quem saiba lê-lo, nas trovas do Bandarra, e também nas quadras de Nostradamus. Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade”. (Pessoa 2011:259-265). Sobre o Quinto Império e o Nacionalismo místico de Pessoa, veja: Pessoa, Fernando (2011) *Sebastianismo e Quinto Império*, ed. Introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática; Costa, Dalila Pereira da (1971) *O Esoterismo de*

A ligação de Mário Saa com o neopaganismo pessoano é bastante invulgar. Se o plano de Raul Leal é mais projectado para o futuro, a indagação de Mário Saa é mais virada para um passado longínquo e mítico. O estudo polémico e chocante de Mário Saa revelou e confirmou curiosamente o “helenismo hebreu” na génese da moderna intelectualidade portuguesa<sup>172</sup>. Chegámos a ver alguns pontos de contacto importantes entre o pensamento esotérico de Pessoa, de Raul Leal (e até do próprio Mário Saa) e o gnosticismo clássico, o hermetismo, a Cabala, o ocultismo antigo e moderno, entre outras tradições e correntes esotéricas. Os elementos helénicos e judaicos são de facto notáveis. Mário Saa ao situar a origem dos modernistas portugueses nos “doutores de Cabala” não deixa de mostrar uma certa perspicácia<sup>173</sup>.

---

*Fernando Pessoa*, Porto: Lello & Irmão; Cusatis, Brunello de (2005) *Esoterismo, Mitogenia e Realismo Político em Fernando Pessoa. Uma Visão de Conjunto*. Lisboa: Edições Caixotim; Lourenço, António Apolinário (1994) “Fernando Pessoa e a sua época”, “Introdução. O projecto de um livro nacionalista”, in Fernando Pessoa, *Mensagem*, Braga-Coimbra: Angelus Novus, pp. 8-44; Quadros, António (1990) “A Mensagem de Fernando Pessoa. estrutura simbólica, mítica e profética” in *Obra Poética de Fernando Pessoa. Mensagem e Outros Poemas Afins*. Mem Martins: Publicações Europa-América, pp. 17-134, 267-296; Silva, Agostinho da (1959) *Um Fernando Pessoa*, Lisboa: Guimaraes Editores.

<sup>172</sup> No capítulo V, iremos ver com mais pormenores a leitura de Mário Saa do elemento judaico na história portuguesa.

<sup>173</sup> No seu livro, Mário Saa sublinha “a linguagem profética” e o “messianismo”, a extravagância e o paradoxo de um Raul Leal (Saa 1925:286) e o “cosmopolitismo espiritual”, a “tendência analítica”, o gosto pela “ambiguidade” e a “proliferação dos pseudónimos sem personalidade única” de um Fernando Pessoa (Saa 1925:292).

## Conclusão

No início deste capítulo, vimos a grande abertura às correntes esotéricas e especialmente ocultistas no modernismo europeu. Neste contexto, identificámos algumas correntes mais significativas no modernismo português. Fernando Pessoa, sendo a figura central do primeiro modernismo português, combina a sua criação literária com a sua visão esotérica. Nesta visão individualíssima, nota-se uma grande fusão de correntes esotéricas, desde antigas mundividências gnósticas e herméticas à teosofia moderna. Raul Leal e Mário Saa também se inspiraram nas correntes esotéricas, especialmente ocultistas. Verificámos, em cada autor, a originalidade e a dinâmica que se manifestam no seu pensamento esotérico e na sua criação literária inspirada por este. Chegámos a ver também os nexos entre eles.

A questão central deste Modernismo fortemente vinculado com o Futurismo e a Vanguarda, é a questão da Gnose e do Conhecimento. Os modernistas como Pessoa, R. Leal e Saa entendem a missão do Poeta com um espírito messiânico. A missão do Poeta reside na apresentação e na comunicação de uma visão libertadora da Realidade. A criação poética, entendida nesta missão, tem um poder de transformar a alma humana e de regenerar a alma colectiva (em certos casos, implica-se mesmo a intervenção directa na sociedade). Entretanto, vimos o sentido da Ironia neste gesto modernista.

Fernando Pessoa, Raul Leal e Mário Saa representam, segundo a nossa definição no Cap. II, uma via cosmopolita na recepção das matérias e dos

vectores esotéricos. São também escritores representantes de um lado profundo, filosófico e espiritual do Modernismo e da Vanguarda. Sem exagerar o lado subversivo deste modernismo, analisámos com mais pormenor, o seu lado construtivo.

É forte o vínculo entre o Modernismo e as grandes tradições do passado. Quando olhamos para as tradições reinterpretadas ou reconstruídas pelo Modernismo, não podemos contornar a questão do nacionalismo. Este nacionalismo é inseparável da visão esotérica dos nossos escritores modernistas. A ideia da nação associa-se ao entendimento da nação sobretudo como alma. Fernando Pessoa, Raul Leal e Mário Saa preocupam-se em averiguar e revelar a fonte mais genuínas da alma portuguesa. Nesta indagação, os caminhos deles cruzam-se, de certa forma, com os caminhos dos escritores com outras visões. São escritores que percorrem sobretudo a via tradicionalista na recepção das matérias esotéricas. Teixeira de Pascoaes, José Régio e uma outra faceta de Fernando Pessoa situam-se nesta via que vamos analisar no seguinte e último capítulo.

## Capítulo V: Via Tradicionalista

---

### A resistência do Sobrenatural e a viragem para a Tradição

Os voos da poesia portuguesa da modernidade pelas esferas esotéricas demonstram um decisivo inconformismo com a hegemonia da racionalidade científica e pragmática, assim como uma ansiosa superação da crise pessimista e da indiferença niilista. Continuando e renovando a tradição romântica de afirmar o poder superior da poesia em motivar as profundas faculdades do ser humano, os nossos poetas/pensadores arriscam interpretar e transmitir, na criação literária, a pluralidade do mundo e a fenomenologia da existência. Estas viagens pelas profundidades da consciência humana foram realizadas sob uma orientação ora ocultista, ora mística.

Esta orientação baseia-se na familiaridade de cada autor com as correntes esotéricas, sejam estas tradicionais ou metamorfoses modernas. A ligação dos nossos autores com as correntes esotéricas raramente se manifesta por entusiasmo total. Como já vimos, a ironia ocupa um lugar fulcral no Modernismo.

No Cap. IV, chegámos a verificar a sintonia dos nossos poetas modernistas com as correntes ocultistas que estavam em voga na Europa do início do séc. XX. Além disso, chegámos a ver os aspectos criativos e singularizantes dos nossos autores na sua interacção com as mesmas correntes.

Nesta resiliência do Sobrenatural há um outro lado misterioso e curioso, e é o que vamos verificar neste capítulo: um profundo respeito por e uma séria identificação com determinadas tradições espirituais portuguesas. A selecção

de tradições está ligada às tendências esotéricas ou místicas de cada um dos autores. No que toca à questão da Nação e do nacionalismo místico iremos ver melhor no final desta introdução. Desde já, pretendemos sublinhar alguns aspectos importantes dessas tradições espirituais portuguesas.

A via tradicionalista, embora decididamente virada para as matrizes portuguesas, está em sintonia com a corrente tradicionalista no contexto europeu contemporâneo. A via tradicionalista em Portugal faz parte, embora aparentemente de um modo paradoxal, de uma faceta moderna do esoterismo europeu. Portanto, devemos sublinhar que independentemente das atitudes de cada autor em relação às tendências ou modas modernas e às tradições autóctones, os nossos autores não estão, de maneira nenhuma, isolados e fechados dentro do espaço português. Postos num grande contexto europeu, os termos “cosmopolitismo” e “tradicionalismo” não são senão fluidos, compenetrados.

Logo no início deste trabalho, sublinhámos uma consciência histórica, típica nos autores modernos: a consciência de estar na posição em que se pode interpretar o sentido da História, reforçada pela consciência de ser detentor de uma antiquíssima e suprema sabedoria espiritual. Era já extremamente forte no contexto esotérico oitocentista a especulação acerca de uma ininterrupta Tradição que preserva e transmite, de geração em geração, a sapiência primordial.

A Europa setecentista e oitocentista viu surgir uma abundante elaboração da historiografia esotérica e ocultista<sup>174</sup>. Este fascínio continua enorme num

---

<sup>174</sup> Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a tendência de juntar e organizar tradições e doutrinas esotéricas, dando-lhes uma coerência histórica, foi provocada pelos debates violentos entre o catolicismo e o protestantismo. No início do século XVIII, a essência e a história da Teosofia cristã esteve no centro de discussões intelectuais, embora nem todos estes estudiosos fossem simpatizantes com a inclinação esotérica. Alguns exemplos como: Ehregott Daniel Colberg, *Das Platonisch-Hermetisches Christenthum, Begreifend die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer,*

contexto mais moderno, embora haja divergências em determinar e definir a fonte dessas tradições esotéricas e iniciáticas. Os grandes românticos

---

*Rosencreuzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten* (1690-1691); Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699-1700) e *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gelehrheit* (1702); Laurent Bordelon, *Histoire des imaginations extravagantes de monsieur Oufle, servant de préservatif contre la lecture des Livres qui traitent de la Magie, du Grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-Garoux, Incubes, Succubes & du Sabbat; des Esprits-Folets, Génies, Phantômes & autres Revenans; des Songes, de la Pierre Philosophale, de l'Astrologie judiciaire, des Horoscopes, Talismans, Jours heureux & malheureux, Eclipses, Comettes; & enfin de toutes les sortes d'Appartitions, de Devinations, de Sortilèges, d'Enchantement, & d'autres superstitieuses pratiques* (1710); Jacob Brucker, *Historia Critica Philosophiae* (1742-1744) e *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, von Anfang der Welt biß auf die Geburt Christi, mit Ausführlichen Anmerckungen erläutert* (1730-1736); Pierre le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses, qui ont séduit les Peuples & embarrassé les Savans, avec La Méthode & les Principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas* (1733). Como podemos ver, a maior parte das publicações nesta época é em línguas vernáculas. Especialmente na segunda metade do séc. XVIII, houve uma rápida proliferação de lojas maçónicas e outras sociedades iniciáticas, o que levantou um grande interesse pelos rituais e doutrinas destas associações secretas. O tal interesse, como sabemos, prolongou até séc. XIX e de certo modo até hoje. Citamos alguns estudos do séc. XIX: Joseph Ennemoser, *Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens, seiner Erscheinungen, Anwendung und Enträthselung in einer geschichtlichen Entwicklung von allen Zeiten und bei allen Völken wissenschaftlich dargestellt* (1819); Jacques Auguste Simon, Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal, ou Bibliothèque universelle sur les Etres, les Personnages, les Livres, les Faits et les Choses qui tiennent aux apparitions, à la magie, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux sciences secretes, aux grimoires, aux prodiges, aux erreurs et aux préjugés, aux traditions et aux contes populaires, aux superstitions diverses, et généralement a toutes les croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles* (1825); Ferdinand Denis, *Tableau historique, analytique et critique des sciences occultes...* (1830) e *Le monde enchanté: Cosmographie et histoire naturelle fantastiques du moyen âge* (1843); John Campbell Colquhoun, *A History of Magic, Witchcraft, and Animal Magnetism* (1851); G. de Castro, *Il mondo secreto* (1864).

revitalizaram e reinterpretaram alguns aspectos do esoterismo ocidental, especialmente as tradições teosóficas e cabalísticas. As tradições literárias e esotéricas ficaram, desde então, entrelaçadas: com o alto romantismo anglo-germânico, as interpretações ocultistas e seculares das tradições esotéricas confluíram. O legado desta junção está muito presente nas correntes mais modernas.

No Cap. IV, vimos os autores mais situados num contexto não-cristão (ou supra-cristão) que se inspiram mais nas tradições pagãs. A inclinação destes autores para as traduções pagãs revela a filiação à tradição do alto romantismo e à Vanguarda. A prova mais evidente desta filiação é a atitude central destes autores, ou seja, a revolta contra a ortodoxia e a ordem estabelecida, junto com a paixão pelas profundidades e potencialidades da consciência humana<sup>175</sup>. As suas aventuras literárias e espirituais, acentuadas nas visões particulares e originais, com a pretensão de ser reveladores e libertadores, são projectadas clara e decididamente para o Futuro. Além disso, tal como vimos, parecendo ser motivadas pela necessidade metafísica de reconstruir uma unidade fundamental, as especulações esotéricas, aliás bastantes individuais, de Fernando Pessoa, Mário Saa e Raul Leal, tendem formar sistemas superiores, sintetizando, inovando e superando todos os sistemas religiosos/filosóficos/espirituais existentes, inclusive o cristianismo. No entanto, há autores que, em vez de situar a fonte espiritual no paganismo esotérico, preferem situar essa fonte na tradição ascética e mística do cristianismo. Para estes autores, o imaginário medieval é sem dúvida o mais poderoso e inspirador. Nesta viragem para o passado, algumas tradições esotéricas e místicas medievais ressurgiram com a demanda espiritual destes autores.

Nos nossos autores, foi Gomes Leal que primeiro declarou e realçou o fascínio pelos “velhos mistérios da Idade Média”. Ultrapassado o seu

---

<sup>175</sup> Cf. David Roberts, “Staging the Absolute”, em *The Total Work of Art in European Modernism*, op. cit., pp. 77-100.

fascínio eufórico pelos progressos da modernidade, Gomes Leal tornou-se céptico, como alguns artistas seus contemporâneos, em relação às limitações do paradigma do racionalismo e do positivismo. Para estes artistas europeus nesta contra-corrente da segunda metade do séc. XIX, a questão central já não era só a reconciliação entre o espiritual e o racional, mas a exploração séria das funduras do espírito humano. Foi resgatado o que fora descartado pelo paradigma positivista: os valores espirituais e emocionais que residem nas esferas religiosa e esotérica (magia, antigos cultos, tradições místicas). O impacto desta contra-corrente religiosa, espiritual e artística merece uma atenção especial.

Nos maiores representantes deste movimento, como Wagner, os pré-rafaelitas ingleses e os grandes poetas simbolistas francófonos, o espiritual, a literatura, a arte visual e musical confluem num imaginário requintado, erudito e poderoso. O legado espiritual e artístico do movimento pré-rafaelita inglês é extremamente importante. O empenho rigoroso dos artistas tais como Dante Gabriel Rossetti, John Waterhouse, Edward Burne-Johnes e John Everett Millais, em tornar realista o sobrenatural, revigorizou o imaginário das lendas e tradições espirituais medievais. Estes autores foram buscar inspirações não só nos mitos e lendas populares, mas nas grandes obras literárias, como as de Dante, Shakespeare e Tennyson.

A genial execução artística dos pré-rafaelitas transformou radicalmente a imagem da Idade Média: a época de obscurantismo na leitura positivista ressurgiu na arte como uma época idealizada e mística. Na nossa opinião, a enorme influência desta contra-corrente religiosa, espiritual e artística contribuiu para estabelecer certas linhas gerais do tradicionalismo artístico subjacentes à necessidade moderna de inovação.

Em primeiro lugar, o artista combina a sua mundividência com a sua compreensão da História (de uma determinada nação, ou civilização). Foram os grandes pensadores contra-iluministas e conservadores que cunharam a legitimidade e a superioridade do conhecimento baseado numa perspicácia e imaginação construtiva da História. Como é sabido, a ideia de imaginação

construtiva da História foi levantada por Giambattista Vico<sup>176</sup>. Mais tarde, Herder<sup>177</sup> lançou as suas teorias acerca da percepção da História e das civilizações, deixando grandes marcas no Romantismo alemão.

Segundo, na expressão artística, o criador cultiva a sua “empatia” (*Einfühlen*, no conceito de Herder) com os modos, os valores e as aspirações de um determinado grupo (ou nação, ou civilização) à qual ele próprio pertence. Trata-se, portanto, de uma interpretação e participação activa na Tradição.

---

<sup>176</sup> Giambattista Vico (1668-1744), jurista e filósofo napolitano. Numa época marcada pela marcha triunfal das ciências naturais, Vico revoltou-se contra o predominante método quantitativo/matemático e a desvalorização de estudos humanísticos. Na sua obra *Scienza Nuova*, o autor defende que é legítimo e fundamental usar a imaginação e a intuição, disciplinadas aliás pela pesquisa empírica, para compreender a história e a realidade, especialmente aquelas que são remotas em relação à nossa realidade, tais como a sociedade primitiva e os povos longínquos. A importância das ideias centrais víquianas foi reconhecida por Goethe, Herder e especialmente, por Michelet, através do qual o filósofo napolitano ganhou fama europeia. Entre as várias ideias originais de Vico destacam-se: a teoria do ciclo ascensão-decadência-regeneração das sociedades; a concepção de relações sociais, intrinsecamente ligadas à natureza humana; a visão orgânica e dinâmica da sociedade, cujo reflexo se encontra na metamorfose dos mitos, rituais e da língua. Sobre as várias facetas do pensamento de Vico, veja o estudo esclarecedor de Isaiah Berlin “Vico and Herder”, in *Three Critics of the Enlightenment*, ed. Henry Hardy, New Jersey: Princeton University Press. 2013. pp. 5-208.

<sup>177</sup> Johann Gottfried Herder (1744-1803), filósofo e polímata, mentor do Romantismo alemão. Paralelamente a Vico e contra a tendência desumanizante do conjunto de valores universais estabelecido pelos iluministas franceses, Herder foi extremamente sensível à diversidade das sociedades humanas e apostou na auto-compreensão do ser humano através da imaginação e da intuição. Entre as ideias centrais mais influentes de Herder destacam-se: a necessidade de um ser humano pertencer a uma comunidade, cujas idiosincrasias (a aparência física, a tradição, a língua, entre outras) são identificáveis; a importância de combinar a pesquisa histórica com a empática sensibilidade imaginativa e intuitiva para entender as criações que são expressões do espírito humano (arte, literatura, religião, filosofia, leis, entre outras). A visão pluralista de Herder foi magistralmente estudada por Isaiah Berlin. Veja por exemplo “Vico and Herder”, *op.cit.*.

Terceiro, na interpretação (inerente à uma mundividência vitalista) do artista moderno da história, nota-se a clara consciência apocalíptica da degeneração da cultura/civilização. Ao mesmo tempo, é notória a aspiração de restituir os valores puros da cultura/civilização.

Tal como vimos anteriormente, na procura dos valores culturais nacionais, europeus ou ocidentais, os artistas tradicionalistas com inclinação mística ou esotérica são especialmente sensíveis ao poder espiritual da matriz cristã. Em Teixeira de Pascoaes e José Régio, os vínculos ao cristianismo ortodoxo são tão notórios como os seus rasgos heterodoxos. Em Fernando Pessoa, o cristianismo é místico e esotérico: há uma inequívoca identificação com a tradição templária de Portugal. Na nossa opinião, estes três escritores e pensadores são os autores mais representativos da via tradicionalista. Todos abordaram alguns temas centrais no cristianismo (incluindo os do cristianismo místico e esotérico), tais como: as questões da salvação através do sacrifício, os limites do conhecimento do Homem, o plano divino manifestado na História e a relação do Homem com a Providência divina.

Neste capítulo, iremos delinear os contornos do cristianismo místico e esotérico, tanto no sistema do catolicismo como no protestantismo. Iremos sublinhar as tradições espirituais que mais inspiraram os nossos autores.

No final deste capítulo prestaremos atenção especial à questão da nação nos nossos autores.

No cap. II chegámos a ver estas questões fundamentais na génese do Modernismo, intimamente ligadas às vicissitudes sócio-políticas e profundamente inspiradas pelo pensamento esotérico: a redefinição da nação; a interpretação do sentido da História da Nação e da Humanidade; a visão messiânica e o papel do poeta como profeta para a Nação e para a Humanidade (nesta última questão, a Nação é especialmente encarada como

alma, e há uma íntima ligação entre a alma do próprio poeta e a alma da Nação)<sup>178</sup>.

Estas questões, reflectidas nas obras dos autores especialmente preocupados com o destino de Portugal, são importantes para compreender uma outra dimensão espiritual das obras deles, ou seja, o papel que cada um destes autores atribui à sua criação literária, num processo construtivo de conhecer a própria Nação.

---

<sup>178</sup> Vale a pena sublinhar aqui a concepção herderiana de *Volksgeist*, *Nationalgeist* e o seu impacto na arte e na literatura. Para Herder, o *Volksgeist*, ou seja, essências espirituais de um povo de um determinada etapa de desenvolvimento contínuo, expressa-se pela arte, pela literatura e pelas demais criações humanas, deve ser entendida, não através da análise racional, mas da imaginação intuitiva, talento este que é, aliás, próprio de um artista. Na visão orgânica de Herder, cada indivíduo está necessariamente ligado a uma comunidade, participando em determinadas tradições, costumes, memórias e língua que garantem a homogeneidade desta sociedade.

## A pluralidade e a flexibilidade do cristianismo; importantes pontos de ligação das correntes esotéricas cristãs com as obras e o pensamento de Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e José Régio

Como vimos em vários pontos deste trabalho, o que distingue o sistema judaico-cristão com os sistemas esotéricos é a radical ontologia baseada na noção de *Criatio ex nihilo*. Segundo esta visão, Deus criou o mundo material e o Homem. A Verdade última só poderá ser conhecida por Deus, visto que é o único Criador<sup>179</sup>. Na visão grega, no entanto, tal noção não existia. Como podemos ver no *Simpósio*, Platão apontou que no início havia uma harmonia cósmica; não existia a cisão entre “o sujeito e o objecto, o homem e a natureza, a sensação e o pensamento”. Sendo assim, a harmonia cósmica poderá ser conhecida, pelo menos parcialmente, pelo Homem. No empenho dos primeiros pensadores cristãos (como St. Agostinho) de reconciliar certas ideias cristãs e clássicas, a noção platónica entrou no cristianismo como a noção mística de re-integração da Criação ao Criador. No catolicismo, esta crença metafísica é particularmente forte: no espírito humano contém uma centelha do espírito criativo de Deus, daí a possibilidade de o Homem ter um contacto directo com a divina essência. A vertente mística do catolicismo é bastante forte, como podemos notar através da influência das obras de S. Francisco de Assis e Santa Teresa de Ávila, aliás, tão distintas. Neste

---

<sup>179</sup> Como diz Vico, o conhecimento perfeito é “per causas”, ou seja, o conhecimento do Criador sobre a sua criação.

sentido, o sistema católico é de facto o sistema cristão mais aberto e mais tolerante em relação às correntes esotéricas.

Quando olhamos para o cristianismo em Portugal, e no espaço ibérico em geral, consideramos importante tomar em conta a pluralidade e a flexibilidade deste cristianismo. Primeiro, o catolicismo, o sistema cristão predominante em Portugal e na Ibéria, é o sistema mais aberto e mais tolerante em relação às tradições místicas e às práticas populares da fé cristã. Segundo, há uma robusta raiz romana e uma convivência histórica entre as culturas cristã, islâmica e judaica. Em algumas tradições (templária, maçónica, para-maçónica), há um diálogo entre diferentes culturas na busca de uma sabedoria universal e primordial. Este contexto português e ibérico determina alguns pontos fundamentais da via tradicionalista:

Primeiro, há uma exploração<sup>180</sup> da vertente mística no catolicismo misturada com o panteísmo e pampsiquismo nos cultos antigos. Nesta vertente, há alguns elementos que são questões fundamentais da teosofia cristã. Iremos ver melhor estes elementos no § 5.3.

Segundo, em Pascoaes, Pessoa e Régio há um reconhecimento da presença do elemento judaico na sua sensibilidade e no seu pensamento. Sobre a presença judaica, especialmente cabalística, nos nossos autores, iremos ver no § 5.4.

Terceiro, o sebastianismo – que, de forma de resistência política antonomista se tomou modalidade lusíada de messianismo e milenarismo e enquanto tal tradição espiritual portuguesa - deixou a sua marca especial no pensamento dos nossos autores acerca da Nação portuguesa. Sobre este ponto particular, iremos ver no § 5.5.

Sendo os três inclinados para um cristianismo místico, a atitude de cada autor perante a fé cristã é diferente. Pessoa manteve-se hostil ao catolicismo e pretendeu transcender o cristianismo. Pascoaes pretendeu revitalizar o

---

<sup>180</sup> Nota-se especialmente em Teixeira de Pascoaes. Com mais reflexão crítica, também em Pessoa e Régio.

cristianismo, ainda que através de um modo profundamente heterodoxo em Igreja lusitana. Régio manteve a fé cristã, ainda que em modo profundamente singular (de convicções e vivências).

O contacto de cada autor com o esoterismo e com as tradições místicas cristãs também tem as suas particularidades. Todos receberam alguns elementos fundamentais da teosofia cristã por mediação da literatura romântica anglo-germânica. Pessoa e Pascoaes são leitores atentos da literatura esotérica finissecular. Régio não se interessou particularmente pelo estudo das doutrinas místicas ou esotéricas nem da sua historiografia. A fé cristã de Régio é mais ligada à convivência religiosa familiar e à sua pessoal experiência espiritual.

Régio e Pascoaes dedicaram-se à leitura e à interpretação do texto bíblico e das tradições cristãs mais ligadas à vida do povo ou incorporadas nas lendas populares. Pessoa interessou-se especialmente pelas tradições místicas, templárias e sebastianistas portuguesas.

## Teosofia Cristã: os aspectos fundamentais e a ligação com a literatura; os laços entre a Teosofia cristã e Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e José Régio

A teosofia cristã de que vamos falar aqui não se refere à corrente ocultista moderna da Sociedade Teosófica, mas uma corrente esotérica cujo sistema gigantesco começou a tomar uma forma clara na Alemanha no final do séc. XVII. Já vimos no cap. II que a génese do modernismo estético-literário reside no alto-romantismo anglo-germânico, cujo substrato espiritual é precisamente a teosofia cristã. Dito isto, é importante olharmos para a teosofia cristã, clarificando nesta corrente esotérica a interpretação e o desenvolvimento de certos elementos fundamentais - que pertencem, aliás, às tradições marginalizadas ou excluídas pelo cristianismo ortodoxo.

O cristianismo, tal como vimos em vários pontos deste trabalho, tem uma pluralidade ou flexibilidade que ainda não chegou a ser suficientemente reconhecida. Se recuarmos ao início da história do cristianismo, desde o seu nascimento como uma religião clandestina e perseguida até à sua aceitação pelos imperadores romanos e pelos chefes bárbaros (também é de notar que a religião foi até a certo ponto tolerada e protegida pelos shahs persas), passando pelo processo doloroso da definição de um sistema universal das suas doutrinas fundamentais, podemos ver que o cristianismo nasceu numa altura de grande fertilidade espiritual e religiosa<sup>181</sup>. O seu desenvolvimento

---

<sup>181</sup> Para compreender melhor a característica cosmopolita de Roma (República e Império) e os conflitos inevitáveis entre o politeísmo romano e o cristianismo, veja, por exemplo, o

passou por conflitos, mas também diálogos, com outras religiões na altura influentes: os antigos cultos politeístas, o judaísmo, o budismo e o zoroastrianismo. Posto neste contexto, é íntima a ligação entre a raiz do cristianismo e as sabedorias antigas, seja grego-romana, alexandrina ou persa (Frankopan 2015:45-78).

Segundo o que vimos anteriormente, tanto nos sistemas platónico e neo-platónico, como nos sistemas do gnosticismo e do hermetismo antigos (especialmente neste último), há uma crença na possibilidade de o Homem contemplar a harmonia cósmica. Trata-se de um Conhecimento *a priori*, sagrado, universal e inalterável. Os humanistas florentinos são os maiores exemplos em conciliar as sabedorias antigas com a fé cristã. Embora a leitura dos pensadores renascentistas tenha ficado num círculo restrito, o pensamento destas eruditas elites católicas foi criticamente estudado pelos teólogos alemães, junto com as correntes inovadores locais (ex. Paracelsus, Jacob Boehme, rosicrucianismo), cuja ênfase reside na forte e dolorosa ascensão do material ao espiritual, na obsessão pela presença do Mal e na experiência individual. Foi neste contexto complexo, de debates violentos entre o catolicismo e o protestantismo e de *Aufklärung* alemã, que a teosofia cristã tomou forma (Faivre 2006:259).

A teosofia cristã é um sistema altamente criativo que engloba elementos diversíssimos, até paradoxos. Iremos apoiar-nos nos estudos consagrados de Antoine Faivre e de Hanegraaf para discernir os aspectos fundamentais e os enormes impactos da teosofia cristã no pensamento europeu, especialmente após o romantismo alemão.

Segundo Antoine Faivre, o que caracteriza a teosofia cristã seiscentista e as suas metamorfoses mais modernas é a coexistência destes três elementos: o triângulo Deus (ou o Absoluto)-Homem-Natureza; a primazia do mítico e o acesso directo aos mundos superiores (Faivre 2006:259). Os nexos entre esta

---

excelente estudo de Mary Beard, *SPQR – A History of Ancient Rome*. London: Profile books. 2015. pp. 637-644.

coexistência e alguns aspectos mais originais dos nossos autores Pascoaes, Pessoa e Régio são notáveis. Iremos analisar com mais pormenor cada um destes elementos, depois de vermos o seguinte aspecto fundamental da teosofia cristã.

Um outro legado da teosofia cristã, que a nosso ver está muito presente nas obras dos nossos autores, é a mistura paradoxal da inclinação mística com forte tendência analítica. Ainda segundo Antoine Faivre, esta é uma marca inconfundível da teosofia cristã, visto que foi moldada pelo contexto particular da Alemanha seiscentista. Nota-se a enorme influência do apelo luterano a uma indagação livre e uma análise profunda das experiências interiores e pessoais.

Esta combinação paradoxal de misticismo com racionalismo faz parte da reacção dos teosofistas cristãos alemães ao paradigma do racionalismo que o Iluminismo tentou implantar (Faivre 2006:260-261). Por um lado, o critério cartesiano da clareza e da nitidez das ideias trouxe a necessidade de disciplinar e organizar o pensamento. Por outro lado, os teosofistas cristãos alemães tomaram consciência das limitações do paradigma do racionalismo, as quais os pensadores contra-iluministas como Vico, Hamann e Herder também notaram e criticaram. Uma destas limitações reside em que grande parte do que o Homem pode sentir e pensar não tem contornos nítidos e não pode ser analisada segundo os critérios das ciências naturais (daí a distinção na tradição académica alemã entre a *Naturwissenschaft* e a *Geistwissenschaft*). Sabemos que o potencial das capacidades não-rationais do ser humano chegou a ser amplamente reconhecido no romantismo, até ganhar a força máxima no período Modernista sob o signo da Vanguarda.

Porém, é de notar que este legado Romântico entra, como podemos ver na obra e no pensamento dos nossos autores, em diálogo por vezes violento com o legado do racionalismo iluminista. Há uma preocupação constante, especialmente em Pessoa e Régio, em encontrar a proporção certa para o misticismo e o racionalismo.

Teixeira de Pascoaes, especialmente na fase de campanha saudosista, segue o exemplo dos grandes poetas românticos alemães. A sua visão da natureza levanta voos metafísicos. Esta forte tendência mística, como uma espécie de falácia patética, é atacada, tal como vimos no capítulo anterior, por Alberto Caeiro/Fernando Pessoa<sup>182</sup>. Iremos ver melhor este aspecto a seguir no “triângulo Deus-Natureza-Homem”.

Pessoa e Régio são, em nossa opinião, escritores mais dotados de capacidade analítica. Há uma tendência poderosa, tanto em Pessoa como em Régio, para discernir e descrever as actividades mentais e experiências interiores com clareza e rigor. A elevada disciplina do pensamento dos dois autores apresenta-se também na construção dos sistemas metafísicos: a tendência de analisar um sistema abstracto em graus e níveis, com uma precisão quase matemática.

Tomando em conta destas tendências principais, resumimos os três elementos teosofistas nos nossos autores.

Em primeiro lugar, vejamos o triângulo Deus/o Absoluto-Homem-Natureza. A teosofia cristã assimilou a cosmovisão de várias tradições esotéricas: existem múltiplos níveis entre o puro material e o puro espiritual, entre os quais existe uma rede complexa de correspondência. Nesta base, a teosofia cristã concentra-se na discussão sobre a materialidade e a espiritualidade da Natureza, sendo estas a chave para compreender as questões cruciais como o lugar do Homem no Cosmos, a relação entre o Homem e o Divino e o processo da salvação. Nos nossos autores, as diferentes atitudes perante a Natureza reflectem diferentes opiniões sobre essas questões.

---

<sup>182</sup> Alberto Caeiro/Fernando Pessoa desliga a natureza do sentido transcendental, repudia, desta forma, a herança romântica e a retoma neo-romântica do Idealismo de Schelling. No sentido oposto, encontra-se, em Antero de Quental, um exemplo típico do Idealismo de Schelling: o Espírito é objectivado na Natureza, a visão do poeta é articulada em perfeita harmonia (*Stimmungen*) com o mundo.

Na poesia de Pascoaes do auge saudosista e em alguns momentos de José Régio<sup>183</sup>, a contemplação da Natureza é directamente associada à consciência de uma divindade transcendental. A Natureza nestes momentos é encarada como uma revelação divina proporcionada ao Homem. Estes voos metafísicos à transcendência reflectem a profundidade da fé cristã destes autores: a consciência de que há uma Verdade universal, absoluta e eterna por trás de tudo e a organizar o mundo das sensações; a par desta

---

<sup>183</sup> Estes momentos de revelação (aliás, fugidia) perante a Natureza encontram-se nos poemas, contos e romances, de que citamos alguns exemplos: no poema “Chão Movediço”: “(...) Que linda noite descera!.../ Ante mim,/ As planícies desertas,/ O céu sem fim,/ As amplidões suspensas/ Como bocas abertas,/ Os areais,/ O mar,/ As serras,/ Os pinhais,/ Adormeciam, pouco a pouco, em beatitude.// Tudo tinha virtude...// Um luar frouxo,/ Baço,/ Escorria dos céus como perfume,/ Ascendia da terra como incenso.//(...)// E o crescente da Lua enchia o espaço.// Ah, que nunca eu sentira, como então,/ Apegado àquele chão/ Que vivo me ia engolindo,/ Um luar tão subtil, tão pálido, tão lindo,/ Um silêncio tão fremente,/ Umas asas tão altas nos meus ombros,/ Um sangue, em minhas veias, tão ardente,/ E um mundo tão real de alturas e de assombros/ Dentro e fora de mim...!” (Régio 2001a: 86-87). Ou nesta passagem comovente do conto “Davam grandes passaios aos Domingos...”, em que Rosa Maria “levantou a cabeça, olhou o céu, procurava respirar plenamente para combater a sufocação que lhe vinha. A noite estava fosca, um pouco fria; o céu, porém, todo estrelado. Lá em baixo, ao longe, esparralhavam-se as luzes da cidade. E na penumbra, em frente, o monte da Penha dominava tudo sob a mole negra, naquele seu movimento, petrificado súbito, de duas ondas opostas que viessem chocar-se, e no ponto de embate erguessem ao ar uma espuma de penhascos. Sobre esses penhascos, havia uma cruz. Rosa Maria não a descorinou assim de noite. Mas bastara meia hora de angústia, afinal insignificante, para se lembrar que lá pairava, no alto das fragas, esse imortal símbolo do martírio. Simultaneamente pensou que muita da gente ali reunida, naquela casa cheia de luz por trás dela, se dizia religiosa; se mostrava pontualíssima em frequentar os sacramentos e as cerimónias; verberava indignamente a malvadez dos ateus – e nunca, em verdade, alçara os olhos àquele céu estrelado, ou meditara o sentido daquela cruz em que morrera o seu Deus, ou derramara do coração um pouco da água viva da caridade para socorrer uma pobre rapariga como ela...” (Régio 2000:63).

consciência, a convicção de que é possível chegar a esta Verdade através da iluminação religiosa.

Como podemos ver, aqui trata-se de uma fé cristã, que é ao mesmo tempo a convicção quase mística da capacidade humana em contemplar a Verdade universal. Fernando Pessoa é, tal como vimos no capítulo anterior acerca do projecto do Neopaganismo, extremamente céptico à solidez desta percepção da realidade, que está na alicerce da poética romântica. Tanto Fernando Pessoa (de uma forma mais radical em Alberto Caeiro) como Mário Saa (vimos no cap. IV) e José Régio questionam a fidelidade da visão mística do mundo que toma a sua expressão artística mais notória nas correntes românticas e finisseculares. Estes são homens modernos conscientes da cisão, agudizada pelo Iluminismo, entre a matéria e o espírito, entre a razão e o irracional. Sem dúvida, estes autores não deixam de valorizar e explorar, de uma forma individualizada, certas faculdades arracionais do ser humano. No entanto, aqui é preciso notar um ponto comum destes escritores: todos eles rejeitam a estreiteza dogmática; desafiam uma visão do mundo guiada e mediada pela agenda religiosa; desconfiam da vitalidade da expressão quiçá saturada desta visão.

Como podemos ver nos ataques de Alberto Caeiro/Fernando Pessoa à tradição mística, Alberto Caeiro/Fernando Pessoa critica a forte tendência humana de descrever a experiência mental por termos corpóreos, que resulta em projectar as sensações humanas à natureza não-humana. Esta tendência manifesta-se claramente na poética romântica e neo-romântica. Por exemplo, na poesia saudosista de Pascoaes, vemos um mundo unitário e ordenado, como revelação do Absoluto, em que as interrelações entre os seres se encontram em perfeita harmonia. A mística visão saudosista parece-nos muito próxima do Idealismo mágico de Novalis<sup>184</sup>, na medida em que o mundo e o eu são unificados. É a verdade universal e eterna, um

---

<sup>184</sup> Novalis combina a inspiração hermética com a filosofia transcendental de Fichte para unificar o microcosmo e a macrocosmo. O mundo-todo e o eu não são senão iguais para o poeta romântico (Hanegraaff, Versluis 2006:869).

conhecimento transracional, que ordena as sensações humanas. No mundo poético de Pascoaes, nota-se uma tendência para aproximar as experiências pessoais do poeta ao ideal criado pelo próprio autor.

Em Pessoa e em Régio, porém, a presença de um ideal *a priori* não é tão absoluta. Em vez de contemplar a harmonia universal, ambos os escritores tentam compreender a realidade, participando nela e interagindo com ela. Nesta visão dinâmica, a realidade deixa de ser cristalina, mas mutante, consoante as fugidias percepções e introspecções do poeta. Pessoa é o pioneiro. Régio dá ainda mais ênfase à experiência empírica e genuína<sup>185</sup>. A nosso ver, a grande inovação de Pessoa e de Régio reside, por um lado, na sua percepção perspicaz da insuficiência do expressionismo romântico; por outro lado, na sua capacidade de analisar profundamente as experiências pessoais e interiores, reorganizando as faculdades humanas e derrubando as barreiras impostas pelo paradigma racionalista.

Vejam os melhor. A poética romântica rompeu com a poética clássica que na tradição horaciana valorizava as funções de utilidade e de entretenimento, apresentando, por sua vez, o conceito de criação poética como auto-expressão do poeta. O expressionismo romântico privilegia as capacidades não-rationais ou até irracionais do ser humano (tais como imaginação e intuição) na sua percepção da realidade. Pessoa notou o problema do animismo por trás desta descrição da experiência humana com a natureza não-humana. Além disso, notou uma grave contradição: a experiência humana que se expressa por poesia deve ser individual; no entanto, os voos metafísicos em direção ao puro Idealismo revelam que a expressão poética está de facto organizada por uma *Weltanschauung* que espiritualiza e

---

<sup>185</sup> Sob a influência dos grandes escritores e pensadores russos do séc. XIX, José Régio leva a auto-confrontação ao extremo. Dividido entre o desejo pelo Absoluto e a urgência de afirmar a autonomia do eu, Régio entende que a liberdade individual implica escolhas morais agonizantes. No entanto, reconhece que a auto-confrontação, enfrentar o eu em todas as facetas, inclusive as mais perversas, é o único caminho para chegar a plenitude e a salvação. Veremos com mais pormenores este aspecto de Régio mais adiante.

sistematiza tudo. Com a grave consciência pós-iluminista da cisão entre o material e o espiritual, o racional e o irracional, Pascoaes e Pessoa tentam reintroduzir na poesia os princípios antigos da harmonia e da perfeição. Porém, Pessoa não compartilha tanto com Pascoaes a nostalgia por “Uno”, pelo regresso à harmonia primordial. O programa de Pessoa é concentrado na experiência individual e caracterizado pela pluralidade, através de uma série de reorganização das faculdades humanas (como vimos, orientada pelo seu génio e reforçada pelas teorias esotéricas). Esta atitude de encarar a pluralidade não como uma degeneração, mas como um carácter fundamental da verdade, é, como sabemos, uma atitude altamente moderna<sup>186</sup>.

Podemos dizer que o triângulo teosofista Deus/o Absoluto – Homem-Natureza em Pascoaes é tipicamente de matriz romântica e intensamente orientada pelo seu espírito religioso; em Pessoa, assume uma forma mais sofisticada, já com leituras críticas e modernas à visão sublime mas vaga do romantismo.

Régio, como o seu mentor Pessoa, é extremamente sensível à genuinidade da visão do mundo e à vitalidade da expressão literária. Nas suas obras ficcionais, Régio explora sistematicamente o poder transformador da experiência do mal, enquanto que na poesia, reflecte com grande lucidez e rigor sobre a sua riquíssima experiência interior. A criação artística de Régio procura conhecer o Homem na sua totalidade, confrontando e tentando superar, com muita força crítica, doutrinas religiosas e ideologias de massas. Sendo um homem profundamente cristão, Régio não se comprometeu com os dogmas católicos, percorrendo antes o caminho da indagação livre e da auto-examinação, mais próximo da tradição protestante/luterana,

---

<sup>186</sup> Relembramos estas palavras de Octavio Paz: “La época moderna – ese período que se inicia en el siglo XVIII y que quizá llega ahora a su ocaso – es la primera que exalta al cambio y lo convierte en su fundamento. Diferencia, separación, heterogeneidad, pluralidad, novedad, evolución, desarrollo, revolución, historia: todos esos nombres se condensan en uno: futuro. No el pasado ni la eternidad, no el tiempo que es, sino el tiempo que todavía no es y que siempre está a punto de ser” (Paz 1981:14).

especialmente da tradição pietista. Nós consideramos que a inclinação de Régio para esta via do cristianismo não é apenas intuitiva, mas intimamente associada à sua admiração pelos grandes escritores russos<sup>187</sup>. Tal como estes intelectuais russos que são ao mesmo tempo cristãos fortemente influenciados pela teosofia cristã, Régio é muito sensível à presença do Mal no mundo. Atormentado pela grave consciência da degeneração ou da Queda do ser humano, Régio procura, com força titânica, a redenção. O caminho escolhido por Régio, que atravessa toda a sua obra ficcional e não-ficcional, é doloroso e sublime: partindo da sua própria experiência, o autor expõe impietosamente as perversidades da alma humana; exacerbando o mal presente, tentando encontrar algo incorrupto e incorruptível<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> A maior desta influência é sem dúvida Fiódor Dostoievski (1821-1881), mais adiante, veremos com mais pormenores a influência de Dostoievski em Régio. Os intelectuais russos do séc. XIX caracterizam-se pela revolta radical contra as ordens estabelecidas; pelo sentido fervente e quase-religioso de missão; pela procura apaixonada por ideias que são soluções para os grandes problemas morais. Para uma síntese clara e rigorosa dos intelectuais russos oitocentistas, veja Aileen Kelly, “A Complex Vision”, introdução a *Russian Thinkers*, de Isaiah Berlin, ed. De Henry Hardy e Aileen Kelly, London: Penguin Classics. 2ª ed. 2013. pp. 20-34. Um outro autor russo que influenciou a geração de *presença* foi Leo Chestov (1866-1938), cuja “ascese por negação”, afirmando o poder transcendental do cepticismo, foi conhecida e apreciada por Régio.

<sup>188</sup> A interpretação de Régio da condição humana e do caminho de salvação é, tal como vimos, profundamente inspirada pelos grandes escritores russos, tendo, por conseguinte, uma dimensão mística. Ao ligar a origem do Mal à própria divindade, o conhecimento do Mal recebe o valor savífico, possibilitando o regresso do Homem à pureza primordial. No entanto, para Régio, o conhecimento do Mal passa necessariamente por um caminho agónico, tal como se encontra em Dostoievski. A prática do Mal, cuja possibilidade está ancorada ao livre arbítrio da vontade, gera a consciência de culpa, leva o Homem ao arrependimento e a buscar a expiação. O conhecimento do Mal e, porventura, até certa vivência do mal, na senda de Leo Chestov, é portanto *conditio sine qua non* para chegar ao auto-conhecimento total e resgatante. Diz o próprio autor na sua *Confissão de Um Homem Religioso*: “(...) tendo nato o conhecimento do Mal e do Bem (pois não fomos criados à imagem e semelhança de Deus?), tendo, com o poderoso auxílio de Graça, o

Agora vejamos o segundo elemento da teosofia cristã: a primazia do mítico. A teosofia cristã concentra a interpretação dos textos religiosos (principalmente bíblicos) nos elementos míticos. Ao mesmo tempo, a hermenêutica da teosofia cristã é muitas vezes racional, analítica e conceptual. Esta tradição hermenêutica é de facto peculiar, típica de um tempo do intenso debate entre as correntes iluministas e contra-iluministas. Ao sujeitar os elementos míticos e sagrados à análise racional, revela-se a convicção metafísica de capacidade humana para compreender a mensagem divina. Neste aspecto, o Homem passa de observador passivo a participante activo, sendo a sua interpretação indispensável na compreensão da Verdade.

Esta tradição tem fortes ecos no tempo moderno. Como podemos ver, os nossos autores (especialmente Pascoaes e Régio) também se interessaram pelos elementos bíblicos e míticos do cristianismo, embora a selecção dos temas dependa da experiência espiritual de cada um. Fernando Pessoa distancia-se propositadamente da Bíblia e das tradições católicas, virando-se para a tradição templária e o mito sebastianista.

Seja qual for o elemento mítico, a interpretação implica a imaginação poética reconstrutiva de um passado remoto, tanto no tempo como no espaço. Este tipo de conhecimento histórico ligado ao auto-conhecimento (*empatia/Einfühlen* na definição de Herder) tem as suas particularidades e implicações, as quais iremos ver no § 5.5.

Por fim, vejamos o elemento do acesso directo aos mundos superiores. A visão da existência dos mundos superiores e do possível acesso a estes mundos provém, como vimos anteriormente, de uma ontologia e cosmologia dissidente da visão ortodoxa cristã. Esta visão altamente heterodoxa aproxima-se da ontologia emanacionista gnóstica e hermética.

---

poder de nos encaminharmos no sentido do Bem, nós éramos responsáveis por nós e merecedores do castigo e da pena” (Régio 1983:14). Sobre o valor unificante e resgataante do Mal na narrativa de Régio e os seus ecos com Georges Bataille, veja a excelente dissertação de Susana Rabaça: *Virtudes do Mal na Narrativa de José Régio*. Viseu: Universidade Católica de Viseu. 2005.

A visão gnóstica está muito presente em Teixeira de Pascoaes e José Régio: tendo grave consciência da presença do Mal e da monstruosidade no mundo, ambos os autores associam os primórdios do Mal à própria divindade. O acesso ao(s) mundo(s) superior(es) nestes dois autores é notavelmente doloroso e sombrio, marcado pelo sacrifício. Pascoaes vê a Saudade, o desejo inquietante pelo Futuro, como via de reintegração na origem divina. Régio identifica o sofrimento com a redenção e a morte com o momento da revelação<sup>189</sup>. Vejamos, por exemplo, este momento dramático de morte/revelação no poema “O poeta doido, o vitral e a santa morta”: o poeta atirou-se contra o vitral (símbolo da separação entre este mundo e o

---

<sup>189</sup> Como vismo anteriormente, em Régio, o caminho do Mal para chegar à verdade passa por um movimento agónico que assimila o quadro bíblico de paixão-ressurreição (Rabaça 2005:11). Nem todos, porém, reúnem a predisposição para percorrer este trajecto doloroso e trágico da salvação. O herói regiano, tal como o herói dostoiévskiano, é um ser extremamente lúcido e marginal, marcado pela anormalidade (doença e loucura), revoltando-se contra a banalização do Bem, optando, com orgulho, pelo Mal que o leva à auto-destruição e à auto-confrontação. Régio associa as grandes criações da literatura e da arte a esta “anormalidade”, condição para o conhecimento do Mal. A mais célebre expressão desta atitude central de Régio encontra-se no seu “Cântico Negro”: “Como, pois, sereis vós/ Que me dareis impulsos, ferramentas, e coragem/ Para eu derrubar os meus obstáculos?.../ Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,/ E vós amais o que é fácil!/ Eu amo o Longe e a Miragem,/ Amo os abismos, as torrentes, os desertos...// Ide! tendes estradas,/ Tendes jardins, tendes canteiros,/ Tendes pátrias, tendes tectos,/ E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios./ Eu tenho a minha **Loucura!**/ Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,/ E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...” (Régio 2001a:82). Vejamos também as palavras esclarecedoras de Estêvão ao Lelito, *n’Os Avisos do Destino* (A Velha Casa II): “todos fingem ignorar que os grandes criações da literatura e da arte não são imediatamente para todos! São até pra muito poucos, se trata de profundamente as compreender na sua riqueza, na complexidade das suas intenções obscuras... E felizmente! Felizmente que assim é! Tal compreensão implica uma superioridade que se paga muito caro... que se paga até com o que chamam **doença e loucura**. É preciso ter descido aos infernos... guardar segredos... sentir-se tão só no universo como os próprios criadores mais excêntricos” (Régio 2002:167). Ênfase nossa.

além), “(...) no instante em que morria,/ Abrindo os olhos,/ - Olhos de tentação divina e demoníaca -/ O Poeta pôde ver.// ... E viu:// Viu que, por trás do vitral baço, havia/ Um nicho feito no muro./ Dentro, iluminado e escuro,/ De pé sobre tesoiros e tesoiros,/ Estava/ Certo cadáver duma Santa/ Que fora embalsamada há muitos séculos...// E a Santa, que o esperava,/ Despertou,/ E, sorrindo-se e curvando-se, beijou/ A cabeça degolada”<sup>190</sup>.

Em Pessoa, como já vimos anteriormente, a poesia-conhecimento percorre o caminho de proliferação heteronímica, fenómeno este que é pluridimensional e está intimamente associado à noção pessoana de iniciação, muito inspirada na antiga visão hermética e no Idealismo alemão. Esta poesia-conhecimento tem um lado notavelmente activo: o eu, liberto de qualquer restrição intelectual e material, é ao mesmo tempo plural, correspondendo, com a sua polifonia, à multiplicidade da realidade (“Deixo ao cego e ao surdo/ A alma com fronteiras,/ Que eu quero sentir tudo/ De todas as maneiras./ Do alto de ter consciência/ Contemplo a terra e o céu,/ Olho-os com inocência:/ Nada que vejo é meu.// Mas vejo tão atento/ Tão nelas me disperso/ Que cada pensamento/ Me torna já diverso.”)<sup>191</sup>. Na poética iniciática do Sensacionismo, a auto-realização, atravessando

---

<sup>190</sup> in Régio, José (2001). *op.cit.*, pp. 75-76. O simbolismo dialéctico de morte-ressurreição, inspirado na imagem de Cristo-homem, é extremamente poderoso na obra regiana. Sendo o clímax do doloroso percurso salvífico, a morte simbólica é o momento ao mesmo tempo aniquilador e libertador, é “a condição necessária do acesso ao conhecimento da verdade e à Ressurreição” (Lisboa 1970:173). A morte simbólica é também o grau supremo do eu, o eu transcendente, que é, segundo a visão mística de Régio, o grau de Deus. “Não posso conceber que Deus tenha graus. Nós é que vamos ascendendo em graus até Deus; ou temos vários planos ou níveis dos quais vemos Deus, à nossa maneira e consoante as nossas possibilidades (...). Adentro, porém, da relatividade do nosso conhecer, decerto possuímos graus de conhecimento” (Régio 1983:203); e, “atraves do conhecimento de mim, se me revelava a humanidade. E, assim, se me revelou Deus!” (Régio 1982:377).

<sup>191</sup> Cf. José Carlos Seabra Pereira (2008) “*Blitzkrieg* pessoana no campo literário português”, Ponta Delgada: Universidade dos Açores. pp. 212-214.

diferentes graus de iniciação, chega à completa auto-transformação, integrando-se na transcendência (que, na visão de Alberto Caeiro/Fernando Pessoa, é ao mesmo tempo imanente). A imaginação artística, neste processo de auto-transformação, é quase mágica, permitindo ao poeta explorar os diferentes níveis da realidade, divinos ou humanos. Nota-se que esta imaginação artística ocupa o lugar central na teosofia cristã e no alto Romantismo anglo-germânico (especialmente por inspiração swedenborgiana), sendo identificada como a suprema iluminação e a salvação.

Já vimos que em Pascoaes a saudade eleva o Homem ao Sublime. Em Pessoa o génio é iniciação. Em Régio também encontramos uma curiosa teoria sobre a pré-existência. Iremos desenvolver esta ligação entre a imaginação artística, a gnose/conhecimento sagrado e a salvação no ponto seguinte.

## Elemento judaico: elemento cabalístico e a questão da linguagem.

O elemento judaico de que tratamos aqui é, de facto, um fenómeno transcultural, importantíssimo na tradição do esoterismo ocidental. Há um interesse especial pelo elemento judaico, mais visível em alguns autores do que noutros autores. Já no Cap. IV, vimos a teoria intrigante de Mário Saa na sua interpretação do elemento judaico na história e na cultura portuguesas. Ele foi sensível à raiz judaica compartilhada pelos grandes escritores e intelectuais seus contemporâneos<sup>192</sup>, revelando que os intelectuais judeus-portugueses são descendentes dos doutores do Talmud. Tirando a parte da boutade de Mário Saa, o certo é que o elemento judaico é fundamental em autores como Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Raul Leal, até José Régio: na interpretação dos mitos e da história; na definição da identidade individual e da identidade colectiva; e mais importante ainda, na atribuição de um valor mítico e supremo à linguagem.

A afinidade com o elemento judaico é comum nos autores inspirados pelas tradições cristãs e/ou pelas tradições mágicas ocidentais. Mário Saa virou-se decididamente para o ocultismo. Apesar de ser um apaixonado pela história antiga, Mário Saa não conheceu, ou não reconheceu, o facto de as tradições esotéricas (especialmente mágicas) ocidentais serem um cadinho das tradições greco-romanas, judaicas e cristãs. É preciso ver que o substrato

---

<sup>192</sup> Pascoaes, Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Raul Leal, Almada Negreiros.

espiritual do cristianismo é judaico e a língua original da Bíblia (e utilizada por Jesus e os discípulos) o aramaico. Desde a Idade Média, os textos apócrifos judaicos são fontes populares para interpretar a gênese do Cosmos<sup>193</sup>.

Houve também sucessivas e significativas reelaborações de tradições judaicas, especialmente cabalísticas, partindo da comunidade cristã, desde os humanistas florentinos aos teosofistas alemães. Na nossa opinião, os nossos autores, não sendo conhecedores da língua hebraica, receberam os elementos judaicos da tradição cabalística-cristã sobretudo através da reinterpretação teosófica-romântica. No tempo dos nossos autores, alguns elementos esotéricos eram entendidos como particularmente judaicos, por exemplo: a visão dualística do cosmos, a androginia divina e especialmente, a vertente messiânica e visionária. Vejamos um pouco melhor estes elementos e a reinvenção teosófica-romântica, para de seguida focarmos alguns ecos muito interessantes destes elementos nas obras dos nossos autores.

Já tocámos anteriormente na questão da dualidade na visão gnóstica. A tradição cabalística (segundo Zohar do séc.XIII) compartilha a visão dualista do gnosticismo, a origem da qual se situa na Antiguidade remota. Correspondendo à dualidade do cosmos, confirma a doutrina cabalística que existem dois caminhos da Gnose, um perverso e o outro divino, sendo os dois constantemente em luta. Esta visão foi apropriada pelo círculo teosófico da *Naturphilosophie* (Paracelsus, Weigel, Boehme, círculo rosicruciano) dos séculos XVI e XVII (Dan 2006:640-642). Com a grave consciência da queda do ser humano no mundo material, junto com a visão do conflito e da luta

---

<sup>193</sup> Especialmente influente é a tradição de Enoch. Lembramos que “Henoch” é o nome adoptado por Raul Leal, com seus intuitos de conotação profética, hierofânica e heterodoxa. Na sua interpretação esotérica da História da Humanidade e na visão messiânica do V Império, o autor declara-se Henoch encarnado: “(...) o Quinto, que é o *Império Sintético, Universalista do Espírito Santo ou Diabolicamente Divino Paracleto* que terá profundamente a religião e a civilização paracletianas, concebidas ou anunciadas por Henoch (o mesmo que Hermes Trimegiste), *encarnado em mim...*” (Leal 1960:104).

constante entre os princípios opostos, os teosóficos tentaram explorar a possibilidade de elevar um elemento físico e degenerado ao seu estado divino e espiritual. O caminho de renascimento ou de regeneração, nesta visão teosófica-cabalística, é o caminho doloroso, dinâmico e altamente dialéctico.

Se encararmos a criação literária dos nossos autores como expressão da sua visão do mundo e da sua compreensão do seu ser no mundo, podemos notar que o anseio ardente pelo Além em Pessoa se expressa sobretudo pela expansão do Eu numa grande variedade de experiências; em Pascoaes e Régio, pela ascensão dolorosa à esfera divina da alma. Em todos os casos, o exercício da arte literária é encarado como um processo de visar o Conhecimento supremo através da auto-gnose. Neste processo, os conflitos e sofrimentos são notáveis, tal como no caminho da Gnose, como já vimos, bem presentes na tradição cabalística e teosófica. Em Pessoa, há uma tendência mística para harmonizar as diversidades talvez irreconliáveis do eu, assimilando a teoria cabalística da “união dos contrários”. Em Pascoaes e Régio, autores mais ligados à matriz cristã, a consciência dos conflitos violentos entre o Bem e o Mal direcciona-se à dolorosa indagação pela perversidade da Criação e à especulação sobre a purificação através do sofrimento e do sacrifício (Feijó 2015:80-99).

No que diz respeito à androginia divina, esta especulação mística antiquíssima e universal também está bem expressa no princípio cabalístico e alquímico da união dos contrários. Na dimensão mágica desta sabedoria, certas práticas são utilizadas para unir a masculinidade interior com a feminilidade interior, a fim de chegar à transcendência (Hakl 2006: 349). Já vimos alguns vestígios deste elemento místico ou mágico, incorporado na iniciação templária, em Pessoa<sup>194</sup>. De uma forma mais romântica (na mesma

---

<sup>194</sup> Na tradição alquímica, as forças cósmicas e contrárias e as interacções entre elas são entendidas através do binário dos sexos. Daí, na literatura inspirada pela tradição alquímica, a compreensão de Deus, do cosmos e do eu é frequentemente codificada no imaginário sexual. A ideia alquímica do casamento implica um(a) parceiro(a) quase

linhagem de Novalis), podemos ver a mística presença de certas figuras femininas que representam a pureza celestial e a parte incorruptível da alma do indivíduo<sup>195</sup>.

Quanto à vertente messiânica e visionária, sublinhamos mais uma vez a peculiar presença do confronto ou combate directo e doloroso com o mal. Segundo a tradição cabalística, o Messias tem que descer ao mundo perverso para salvar as dispersas centelhas divinas. Esta visão messiânica, muitas vezes combinada com o conceito mágico da língua poética, é indispensável para entender os grandes planos pluridimensionais dos nossos autores.

Desenvolveremos melhor este aspecto no § 5.5. Aqui vejamos alguns pontos importantes do conceito cabalístico-romântico da língua.

Foi J. G. Hamann<sup>196</sup> que, seguindo a tradição hermenêutica da cabala cristã, reabilitou o conceito sacro e místico da língua, atacando violentamente a

---

demoníaca que surge da psique do indivíduo (Príncipe 2008:227). Nota-se a inspiração desta ideia alquímica no poema “Eros e Psique” (veja também p.222 deste trabalho), e também na prosa “Na Floresta do Alheamento”, do *Livro do Desassossego*: “E quem é esta mulher que comigo veste de observada essa floresta alheia? (...) Sonho e perco-me, duplo de ser eu e essa mulher” (Pessoa 2014:77).

<sup>195</sup> Não simplificando a enorme carga simbólica da personagem, a *Benilde* de Régio pode ser um exemplo de pureza incorruptível. Como podemos ver na carta de Régio a António Sérgio, a possibilidade de “a alma ser inocente dos pecados do corpo” é uma questão que perturbava o nosso autor. A criação da personagem de Benilde implicou uma auto-confrontação dolorosa: “Chorei ao escrever algumas cenas entre Benilde e Eduardo; (porque o Eduardo perante Benilde sou eu perante a minha própria alma; ou não sei quê de semelhante a isto...)” (Régio 2004:101).

<sup>196</sup> Johann Georg Hamann (1730-1788), filósofo alemão, cristão e místico, mentor de Herder e de F. H. Jacobi, precursor de Schelling e de Nietzsche. Apesar de o pensamento de Hamann ser bastante obscuro, o discurso apologético dele é extremamente estimulante, inspirando vários pensadores românticos, inclusive Goethe. A originalidade de Hamann reside na união do espírito e da língua do Homem: o Homem é Um, a letra e o espírito não são senão iguais. Rejeitando a ortodoxia iluminista que separa a matéria e o espírito, o conhecimento e a língua; Hamann visualiza as sensações humanas de realidade como uma corrente viva, constituída por símbolos que estão constantemente em diálogo

marcha triunfal do Iluminismo. Os programas estéticos na era romântica de Novalis<sup>197</sup> e Friedrich Schlegel<sup>198</sup> reforçaram a dimensão mágica da linguagem poética e provocaram grandes repercussões na posteridade. O conceito cabalístico-romântico da língua descorda profundamente do conceito iluminista, que encara a língua como uma invenção humana cuja maturação acompanha o desenvolvimento da Razão. Para Hamann, o Conhecimento não pode ser dissociado da Língua, sendo a Língua uma prenda da divindade à humanidade, e tendo a Língua a mesma origem divina da alma.

---

entre si. Sobre as várias facetas do pensamento de Hamann e as suas influências, veja o magnífico estudo de Isaiah Berlin, “The Magus of the North”, in *Three Critics of the Enlightenment*, op.cit., pp. 301-428.

<sup>197</sup> Novalis, pseudónimo de Friedrich von Hardenberg (1772-1801), poeta, filósofo, jurista e engenheiro de minas, intimamente ligado à escola romântica de Jena, amigo de Friedrich Schlegel. É conhecedor de vários textos alquímicos e teosóficos, familiarizado com as sabedorias rosicrucianas e paracelsianas. A obra e o pensamento de Novalis apresentam uma notável dimensão esotérica. Sendo polímata, ele procura unir todos os conhecimentos científicos, filosóficos, literários e artísticos numa orgânica enciclopédia universal. Profundamente influenciado pela leitura esotérica e em sintonia com o pensamento de Hamann, Novalis especula sobre um sistema semiótico (designado como “magia” e “misticismo gramatical”) cujas correspondências entre o significante e o significado são harmoniosas (Hanegraaff, Versluis 2006:869). A criação poética de Novalis assenta-se na busca da auto-gnose. Utilizando símbolos poderosos, a poesia do autor romântico lamenta a fragilidade e a efemeridade da vida, expressa a melancolia e a nostalgia de um génio perante um mundo desencantado e dessacralizado.

<sup>198</sup> Karl Friedrich Schlegel (1772-1829) poeta, crítico literário, filólogo e filósofo, figura relevante da escola romântica de Jena. Tal como Novalis, F. Schlegel procura, através do génio poético e do heroísmo romântico, criar a união dos conhecimentos (o projecto do Livro Absoluto que teve o seu eco em Mallarmé, cf. David Roberts, op.cit., pp. 84-85). Entre as outras ideias estimulantes e influentes de Schlegel destacam-se: a ironia romântica, ou seja, o caminho de auto-negação que a poesia tem que percorrer para chegar à verdade; o projecto, aliás juvenil, de uma nova religião universal que se baseia na educação estética.

Sob a orientação de Hamann, o re-encantamento romântico da língua, especialmente na linguagem poética, abriu possibilidades de explorar a poesia como o canal, tanto de recepção, como de comunicação, do conhecimento divino. Reforçando o papel do poeta como intérprete participativo da comunicação divina ao Homem, a visão pessoal do poeta acerca do mundo e da História expressa na sua arte é ao mesmo tempo a revelação e a construção do conhecimento divino. É um conhecimento (*Wissen*) menos virado para a Razão (*Vernunft*) do que para a compreensão (*Verstehen*). Trata-se, portanto, de uma participação pessoal e quase mística, uma “auto-identificação (*Einfülen*)” com tempos e espaços muito concretos e específicos. Em Pascoaes, Pessoa e Régio, é notável a expressão e a exploração de um *Einfülen* com determinadas tradições locais, nacionais e ibéricas.

Vejam, no ponto seguinte, alguns aspectos que nos parecem fundamentais no pensamento dos nossos autores acerca da nação portuguesa e a articulação deste pensamento com as suas obras.

## A compreensão e construção de uma tradição espiritual portuguesa e os grandes planos de regeneração nacional

Como vimos até aqui, em Pascoaes, Pessoa e Régio, a compreensão do mundo e da alma humana lança a sua raiz ao solo espiritual do alto-romantismo alemão, fertilizado pelo pensamento contra-iluminista de Hamann e Herder, tingido pela teosofia cristã seiscentista. Nesta compreensão, a língua está intimamente ligada à alma, tendo as duas a mesma procedência divina. A língua, especialmente no pensamento de Hamann, é um conceito muito abrangente, contendo todos os símbolos com os quais pensamos e imaginamos. Foi Hamann que reatou as íntimas ligações entre a língua, a ideia e a realidade<sup>199</sup>. Sendo um pensador violentamente contra as leis universais impostas pela autoridade iluminista, Hamann inspirou o combate sistemático contra a ortodoxia estabelecida

---

<sup>199</sup> Tal como vimos anteriormente, no mundo unitário de Hamann, a língua e a ideia são inseparáveis e formam, de um modo dinâmico, um conjunto de símbolos, em que a imaginação, a iluminação e as sensações de contacto directo com a realidade se organizam e confluem numa corrente da sensação de realidade (Berlin 2013:234-235). Herder continuou a linha de pensamento do seu mestre, considerando a língua a agregação e “incarnação” de tradições e memórias comuns do povo, dando assim a importância fundamental à língua na formação de uma nação: “Has a nation (...) anything more precious than the language of its fathers? In it dwells its entire world of tradition, history, religion, principles of existence; its whole heart and soul” (*apud* Berlin 2013:234).

pelas Lumières francesas e os seus imitadores europeus<sup>200</sup>, revitalizou o elo entre o indivíduo e a *forme de vivre*, as tradições e memórias do seu povo.

Nos nossos autores, encontramos a mesma preocupação com a identidade da nação, especialmente a nível espiritual. Vivendo num tempo de triunfo de certos valores da modernidade, especialmente da modernidade científica e sociológica, os nossos autores reflectem seriamente sobre a alienação da alma humana e o desaparecimento dos valores tradicionais, reagindo contra o *main-stream* coevo. Os seus caminhos, embora com curvas e contracurvas próprias, apontam para o mesmo sentido de Hamann, de Herder e do alto-Romantismo: o anti-centralismo e o pluralismo contra o universalismo, com diferentes graus do populismo. Com a mesma convicção no poder transformativo do auto-Conhecimento (e no auto-aperfeiçoamento), os nossos autores definem e expressam a própria compreensão do Mundo e da História, tendendo muitas vezes a ir do individual ao colectivo, procurando em alguns momentos uma comunicação directa com o povo e com o futuro.

Neste compartilhado interesse pelo modo remoto e particular de ser português, a ideia de cada autor sobre a Idade Média é particularmente interessante. Na nossa opinião, o fascínio comum pela Idade Média é o ponto de convergência e ao mesmo tempo o começo da divergência dos nossos autores<sup>201</sup>. Aqui podemos entender a enorme atracção que a Idade

---

<sup>200</sup> Embora a obra de Hamann seja obscura e caótica, a sua ideia é bastante poderosa e estimulante, especialmente para os poetas. Ele alertou sobre o perigo de dessacralização e desumanização da supremacia das leis absolutas, impessoais e universais dos iluministas. Podemos encontrar, no poema longo de Novalis *Hymnen an die Nacht*, a angústia de viver num mundo sem Deus e governado por “números duros e leis de ferro” (“Mit eiserner Kette band sie die dürre Zahl und das strenge Maß” ).

<sup>201</sup> A cultura medieval é extremamente importante na construção das identidades nacionais, sendo uma época caracterizada, como é entendido, pela revolta sistemática contra a centralização de Roma, pelas lutas entre as tradições particulares (francesas, germânicas entre outras tradições nativas) e as leis uniformizadoras da autoridade romana (Berlin 2013:265). Sobre a convivência e os conflitos no império romano e as suas consequências, há vários estudos que podemos ler e reflectir, tais como *The Decline and*

Média exerce sobre as correntes de pensamento anti-centralizador e anti-universalista nos séculos seguintes, especialmente a grande revolta novecentista (com as suas repercussões mais modernas) contra o paradigma iluminista de Paris. É preciso ver que na cultura medieval o elemento dominante é a língua (os vernáculos). Daí a criação poética (especialmente mitográfica e lendária) e a exploração dos poderes da(s) língua(s) são essenciais para a compreensão histórica de uma sociedade (Berlin 2013:193). Do mesmo modo, pertencer a uma determinada comunidade ou nação implica a participação activa num modo particular de estar no Mundo e na História cujo elemento dominante é a língua (Berlin 2013:272).

Vejamos a Idade Média em Pascoaes. No plano da *Renascença Portuguesa*, dirigido desde o início ao “Povo Português”:

*O fim da Renascença Lusitana é combater as influências contrárias ao nosso carácter étnico, inimigas da nossa autonomia espiritual e provocar, por todos os meios de que se serve a inteligência humana, o aparecimento de novas forças morais orientadoras e educadoras do povo, que sejam essencialmente lusitanas, para que a alma desta bela Raça ressurja com as qualidades que lhe pertence por nascimento, as quais, na Idade Média, lhe revelaram os segredos dos mares, de novas constelações e novas terras, e de futuro, lhe deverão desvendar os mistérios dessa nova vida social mais bela, mais justa e mais perfeita.*

*Logo que a alma portuguesa se encontre a si própria, reaverá as antigas energias e realizará a sua civilização.*<sup>202</sup>

---

*Fall of the Roman Empire* de Edward Gibbon, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* de Peter Garnsey e Richard Saller, *The Roman Empire: A Very Short Introduction* de Christopher Kelly, entre muitos outros.

<sup>202</sup> Pascoaes, Teixeira de (1914) “Para a História da Renascença Portuguesa”, in *A Vida Portuguesa*, n. 22.

Embora haja uma associação peculiar entre os princípios iluministas universalistas (“a nova vida social (...) mais bela, mais justa e mais perfeita”) e o modo particular de ser português/lusitano, não é difícil encontrar no plano de Pascoaes uma preocupação ética com o esquecimento do valor espiritual de Portugal sob a enorme influência do materialismo e do positivismo. Para combater e superar estas “influências inimigas”, Pascoaes procurou redefinir a religiosidade lusitana através do pensamento e da poesia saudosista. A sua intervenção é ao mesmo tempo poética e profética. A convicção de Pascoaes no poder revelador e transformador da poesia é claramente influenciada pelo tradicionalismo francês do fim-de-século, corrente importantíssima do esoterismo moderno.

Já vimos no Cap. II que Mallarmé, sob a inspiração do “Parsifal” wagneriano, apela para uma revitalização do “legado cristão da Europa medieval”. Muito virado para as tradições místicas e católicas, o tradicionalismo francês privilegia a visão mística e universalista do cristianismo. Edouard Schuré, por exemplo, grande admirador de Wagner e autor que também influenciou Pascoaes, publicou em 1889 *Les Grand Initiés*. Este livro teve um enorme sucesso, chegando a ter a centésima edição em 1927. Neste livro, o autor apresentou a sua ideia sobre o progresso espiritual do mundo, integrando Ram, Krishna, Orpheu, Pitágoras, Moisés e Jesus Cristo na mesma linhagem iniciática. Para os católicos tradicionalistas, naturalmente, só o sistema do cristianismo (catolicismo) é que tem o poder de sintetizar todas as outras correntes iniciáticas.

Bem presente em Pascoaes é a sua firme fé religiosa na inocência e no amor sublime, redentor. A poética saudosista de Pascoaes, profundamente mística (no mesmo fundo espiritual da piedade franciscana), cultiva a correspondência entre a mente e o Universo, explorando, através da

imaginação visionária, o poder de revelação do conhecimento transcendental de certos lugares da Natureza<sup>203</sup>.

Olhando para o plano da Renascença Lusitana e a poética saudosista de Pascoaes, podemos notar um aspecto curioso na sua visão mística, perfeitamente em sintonia com a visão medieval da Verdade, ou seja: uma convicção quase absoluta no poder da Verdade, o qual consiste na revelação que anula qualquer necessidade de verificação. O contacto com a Verdade é sobretudo uma experiência mística, pessoal. A expressão desta experiência mística através da linguagem poética equivale à comunicação da Verdade ao povo (os que pertencem à “Raça Lusitana” “por nascimento”), tendo naturalmente uma dimensão pedagógica e ética.

Pensadores que não recusaram o legado iluminista, a visão de Pessoa e Régio sobre a Verdade denota muito mais a influência do método cartesiano: o contacto com a Verdade deixa de ser somente através da revelação, mas sobretudo através do descobrimento. Do mesmo modo, a representação da Verdade implica também um trabalho estilístico constante. Foi Pessoa que primeiro questionou a autenticidade da Verdade na visão mística e o valor artístico da poética saudosista (“provincialismo”; “sofre de pouca arte”). A doutrina estética de Régio da “literatura viva” contra a “literatura livresca”<sup>204</sup> inscreve-se na crítica de Pessoa. Ambos rejeitam a visão de uma unidade fundamental que coordena a realidade, sendo a estrutura desta unidade perceptível através da iluminação religiosa. Tanto em Pessoa como em Régio, a preocupação com a autenticidade e a pluralidade da Verdade é central. Ambos associam o descobrimento da Verdade ao auto-conhecimento

---

<sup>203</sup> Aliás, no norte interior de Portugal, especificamente na zona da Serra de Marão, lugares intimamente relacionados com a origem e a experiência vivencial do poeta à maneira de sacerdote druída.

<sup>204</sup> Entendemos que o princípio da “sinceridade” que José Régio eleva, aparentemente ao contrário da poética da geração do *Orpheu*, deve ser entendido no supremo valor que Régio (como crítico literário) dá à vitalidade da literatura, na medida em que a escrita é organicamente inspirada pela visão autêntica do autor.

ou à auto-gnose, que é inseparável da experiência pessoal: sempre dinâmica e mutante. No caso de Régio, o pleno auto-conhecimento implica a auto-confrontação levada ao máximo; no caso de Pessoa, é o constante desdobramento do eu. Em ambos os casos, o contacto com a Verdade é posto num fluxo de experiências. Para preservar a variedade irreductível de sensações, Pessoa lança o sensacionismo, procurando romper com a tradição epistemológica ocidental de interrogar constantemente o sentido das coisas, expressando na poesia a sua experiência de “sentir tudo de todas as maneiras”. Já vimos este caminho pessoano de auto-iniciação através do génio, no mesmo fundo espiritual do hermetismo antigo. Este caminho encontra-se em perfeita sintonia com a definição de Pessoa sobre a identidade portuguesa, com o “cosmopolitismo individual” como o elemento nuclear:

*O povo português é, essencialmente, cosmopolita. Nunca um verdadeiro português foi português: foi sempre tudo. Ora ser tudo em indivíduo é ser tudo; ser tudo em uma colectividade é cada um dos indivíduos não ser nada.*<sup>205</sup>

*o paganismo importa-me tão pouco como o christianismo, como qualquer coisa que não seja eu e as minhas sensações.*<sup>206</sup>

*Fui sempre, e através de quantas flutuações houvesse, por hesitação da inteligência crítica, em meu espírito, nacionalista e liberal; nacionalista – quer dizer, crente no País como alma e não simples nação; e liberal – quer dizer, crente na existência, de origem divina,*

---

<sup>205</sup> Pessoa, Fernando (1980) *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão, introd. e org. de Joel Serrão, Lisboa: Ática. p.3.

<sup>206</sup> Pessoa, Fernando (1994) *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, recolha, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, Lisboa: Presença, p.231.

*da alma humana, e da inviolabilidade da sua consciência, em si mesma e em suas manifestações.*<sup>207</sup>

É preciso notar que a ideia da nação em Pessoa é (e só pode ser) concebida no nível individual e espiritual. O cosmopolitismo de Pessoa não se confunde com a xenofilia banal e materialista. Pensemos no seu programa clandestino do Neopaganismo (“Neopaganismo Português”): o cosmopolitismo trans-histórico e universal de Pessoa procura envolver todas as religiões, situando-se no ápice de todas tradições espirituais da Humanidade. Não esqueçamos também o outro lado quicá paradoxal do cosmopolitismo espiritual de Pessoa: a preocupação com a origem autêntica da civilização (europeia), o sentido esotérico da história de Portugal e a exclusão sistemática dos elementos inimigos. Ele prefere algumas tradições espirituais a outras. Uma destas tradições privilegiadas, a qual consideramos fundamental, é a tradição templária. Estamos perante o elemento medieval:

*Que Portugal tome consciência de si mesmo. Que rejeite os elementos estranhos. Ponha de parte Roma e a sua religião. Entregue-se à sua própria alma. (...) a tradição dos romances de cavalaria onde passa, próxima ou remota, a tradição secreta do Cristianismo, a Sucessão Super-Apostólica, a Demanda do Santo Graal.*<sup>208</sup>

Há vestígios de um inconfundível espírito cavaleiresco em Pessoa: a Verdade, o acesso aos mundos superiores e a salvação da alma têm que ser conquistadas, através de uma auto-iniciação constante. Fernando Pessoa interessou-se profundamente pelo descobrimento do sentido esotérico da

---

<sup>207</sup> Pessoa, Fernando (2003) *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Pessoal*, ed. Richard Zenith com a colaboração de Manuela Parreira da Silva, Lisboa: Assírio & Alvim, p.195.

<sup>208</sup> Pessoa, Fernando (1979) *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão, introd. e org. de Joel Serrão, Lisboa: Ática, p.52.

História de Portugal. Na sua compreensão, notamos a convicção de uma ininterrupta tradição espiritual desde a antiguidade à modernidade; a especulação sobre a ligação entre esta tradição trans-histórica e a Ordem Templária de Portugal e o seu próprio destino. Lembramos que Pessoa definiu estrategicamente, na Nota Biográfica<sup>209</sup>, a sua identidade religiosa como “cristão gnóstico, (...) fiel (...) à tradição secreta do cristianismo”. Sabemos, segundo a carta do escritor a Casais Monteiro a 14 de Janeiro de 1935, que a Ordem Templária de Portugal estava extinta, ou entrou em dormência “desde cerca de 1888”, ano em que ele nasceu. Ele também situou o regresso de D. Sebastião em 1888:

*No Terceiro Corpo das suas Profecias, o Bandarra anuncia o Regresso de D. Sebastião (pouco importa agora o que ele entende por esse “regresso” para um dos anos entre 1878 e 1888. Ora esta último ano (1888) deu-se em Portugal o acontecimento mais importante (...) desde as descobertas; contudo, pela própria natureza do acontecimento, ele passou (...) inteiramente despercebido.*<sup>210</sup>

Tomando em conta a inclinação de Pessoa de associar o seu génio pessoal à iniciação, relembramos que Augusto Ferreira Gomes, jornalista e astrólogo, dedicou o seu livro *Quinto Império* ao seu amigo Pessoa, dizendo, “a Fernando Pessoa, nascido no ano certo”.

A *Mensagem*, obra cimeira do projecto de nacionalismo mítico e místico de Pessoa, é imbuída dos símbolos templários e rosicrucianos. Nela nota-se a profunda influência cabalística em Pessoa: a revelação é ao mesmo tempo a ocultação. O conhecimento que Pessoa descobriu sobre o sentido oculto de Portugal e da Humanidade não se dirige abertamente ao “povo português”, mas apenas aos iniciados, aos cavaleiros que o próprio poeta recruta para a sua Távola Redonda. Recordar-se a dedicação em latim da *Mensagem*:

---

<sup>209</sup> in Fernando Pessoa (2013). *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Pessoal*. Lisboa: Assírio & Alvim. p. 205.

<sup>210</sup> Pessoa, Fernando (1979), *op.cit.*, p.51.

*Benedictus Dominus Deus noster qui debet nobis signum.* Esta frase era utilizada, segundo o registo de Sincerus Renatus (Samuel Richter) no seu livro publicado em 1710<sup>211</sup>, entre os membros duma vertente particularmente alquimista da ordem rosicruciana, depois de ter trocado as palavras-código e depois de um membro ter reconhecido um outro (McIntosh 2011:31). Para Pessoa, a florescência da literatura antecipa, interpreta e lidera grandes projectos da Humanidade. No entanto, a missão esotérica do génio literário só se completa quando for compreendida. Na *Mensagem*, podemos ver que a florescência das cantigas trovadorescas portuguesas antecipa os grandes projectos da navegação:

“Na noite escreve um seu Cantar de Amigo/ O plantador de naus a haver,/ E ouve um silencio murmuro comsigo:/ É o rumor dos pinhaes que, como um trigo/ De império, ondulam sem se poder ver. // Arroio, esse cantar, jovem e puro,/ Busca o oceano por achar; /E fala dos pinhaes, marulho obscuro,/ É o som presente d’esse mar futuro,/ É a voz da terra ansiando pelo mar.”<sup>212</sup>

“Múrmuro”, segundo a imagística cabalística, é a forma obrigatória e adequada de comunicar uma mensagem divina. Conhecedor da História do esoterismo ocidental, Pessoa não terá deixado de notar que em alguns períodos na história de Portugal, a “magia natural” fazia parte da cultura erudita. Os séculos XII e XIII foram importantes para a recuperação e tradução da escrita árabe e judaica sobre a “magia natural”. Sendo um rei culto, D. Dinis é ao mesmo tempo trovador, fundador do “Studium Generale” e protector da tradição templária. Como foi revelado por Y.K. Centeno, para Pessoa, a Ordem de Cristo de Portugal é uma continuação da Ordem Templária, depois desta ter sido dissolvida enquanto “ordem externa” (Centeno 1993:375). Na leitura de Pessoa, o génio literário e a visão de D.

---

<sup>211</sup> Sendo o título original: *Die Wahrhaffte und Vokommene Bereitung des Philosophischen Steins der Brüderschaft aus dem Orden des Gülden und Rosen Kreuzes.*

<sup>212</sup> Pessoa, Fernando (1993) *Mensagem, Poemas Esotéricos*, ed. José Augusto Seabra, Madrid: CSIC. P.22.

Dinis anteciparam e lideraram a epopeia dos grandes Descobrimentos, o acontecimento culminante da história de Portugal.

Para Pessoa, os Descobrimentos estão intimamente ligados à iniciação e à procura da Verdade. As naus que partiram para revelar o novo mundo eram “as naus da iniciação”, que buscavam, “na linha fria do horizonte/ a árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte -/ **os beijos merecidos da Verdade.**”<sup>213</sup> (ênfase nossa. Aqui a palavra-chave é “merecidos”. A iniciação implica trabalho: a Verdade tem que ser conquistada, descoberta e merecida.)

Pessoa, com a ambição de liderar uma grande corrente literária, sonha preparar-se em Portugal “uma renascença extraordinária”:

*A actual corrente literária portuguesa é completa e absolutamente o princípio de uma grande corrente literária, das que precedem as grandes épocas criadoras das grandes nações de quem a civilização é filha. (...) prepara-se em Portugal uma renascença extraordinária, um ressurgimento assombroso.*<sup>214</sup>

No entanto, é preciso ver também que o sonho glorioso de Portugal é projectado para o futuro longínquo. A nosso ver, este afastamento de Pessoa da realidade imediata é explicável, por um lado, pela consciência do lugar (de certo modo marginal) e do impacto (provavelmente limitado) que ele tem na sociedade; e por outro lado, pelo cepticismo à efectividade das ideias como soluções aos problemas morais<sup>215</sup>. Educado pelas ideais da liberdade e da dignidade humana, Pessoa insiste no seu individualismo, resistindo a tirania das ordens estabelecidas, inclusive a já predominante filosofia determinista do Progresso. Consequência das hesitações do autor, o sonho da

---

<sup>213</sup> Pessoa, Fernando (1993), *op.cit.*, p.48.

<sup>214</sup> Pessoa, Fernando (2006) *Prosa Publicada em Vida*, ed. Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim, p. 129.

<sup>215</sup> Em contraste, na sua época, os líderes da *Renascença Portuguesa*, tendo consideravelmente mais poder da palavra na sociedade portuguesa da altura, eram muito mais optimistas à eficácia do projecto pedagógico deles.

regeneração portuguesa é obscuro, marcado pela incerteza, dúvida, reiteração e ambivalência. Como se vê no poema “Nevoeiro”, Portugal é “fulgor baço”, “fogo-fátuo”, nevoeiro por dissipar<sup>216</sup>.

A ambiguidade e a dinâmica dialéctica em Pessoa, tal como vimos em vários momentos neste capítulo, evocam muitas vezes a tradição cabalística. Em José Régio, há também uma notável dinâmica dialéctica. Julgamos no entanto que esta visão não é animada pela sabedoria cabalística, mas vem da reflexão sobre a própria experiência religiosa-espiritual do autor, marcada por uma tensão constante entre a aspiração à santidade/redenção e a ansiedade pelo poder revelador e criativo do lado obscuro da consciência (o lado severamente suprimido pela moral, muitas vezes conotado com o instinto primitivo e sexual). Régio e Pessoa são autores com uma forte tendência para o concreto, o rigor e a clareza. Ambos manifestam a insatisfação e a rebeldia contra os dogmas e os sistemas estabelecidos, procurando conquistar o infinito através do inquérito empírico, individual. Porém, sendo um homem-poeta profundamente religioso, Régio é extremamente sensível ao perigo do orgulho (*hybris*) neste inquérito audacioso ao Absoluto, e sofre, em consequência desta humildade ou inibição, pelos limites da condição humana<sup>217</sup>.

Em Régio, a própria ideia do sofrimento é inseparável da sua ideia da santidade e da redenção. Se o sofrimento é imposto pela condição humana, e que revela a fragilidade do Homem, ao mesmo tempo ele desencadeia a rebeldia contra a ordem cósmica e desperta a força para lutar pela imortalidade.

“Nos meus contactos, passageiros ou profundos, com desgraçados de toda a ordem, como em certas minhas intuições, experiências ou pré-experiências,

---

<sup>216</sup> Aqui nota-se mais uma vez o imaginário cabalístico: a Verdade só pode ser vislumbrada.

<sup>217</sup> Nota-se aqui, especialmente em Régio, uma atitude judaica-cristã com raiz estoica. A tradição judaica de Talmud alerta contra o perigo da Gnose, preocupando-se com “res obscurae” e “non necessariae” como ofensas (*vitia*) à sapiência (Blumenberg 2010:20).

como num complexo sentimento de valorização do sofrimento e simultânea rebeldia contra a sua imposição (a imposição de certa pretensa sociedade cristã) aos pobres dos humanos, (rebeldia contra Deus?) se geraram os mais representativos poemas do *Fado*.<sup>218</sup> Veremos, com mais pormenores, uns exemplos concretos mais adiante. Aqui queremos sublinhar o grande impacto da educação e da leitura romântica em Régio: o profundo respeito do autor pela dignidade humana, a rebeldia destemida contra quaisquer autoridades e dogmas convencionais, sejam religiosos, políticos ou sociais<sup>219</sup>.

Outro aspecto interessante no pensamento místico de Régio é a ideia da “pré-existência”, já mencionada anteriormente neste capítulo. O autor considera a sua experiência da “pré-existência” manifestação da sua “vocaçào mística”. Há momentos em que ele diz poder “penetrar numa atmosfera de irrealidade vibrante, num alheamento de tudo mais, numa

---

<sup>218</sup> Régio, José (2001) *Confissão dum Homem Religioso*, Lisboa: IN-CM, p. 202.

<sup>219</sup> A insistência no caminho próprio é uma atitude central da poesia de Régio, mais visível nos gritos pela liberdade e pelo Absoluto nos poemas juvenis; mais requintada, mas sem perder a força comovente, nos poemas mais tardios. O exemplo mais famoso é o “Cântico Negro” (primeira publicação em 1925), em que se encontram estes versos inesquecíveis: “Não, não vou por aí! Só vou por onde/ Me levam meus próprios passos.../ Se ao que busco saber nenhum de vós responde,/ Porque me repetis: “vem por aqui”?/ Prefiro escorregar nos becos lamacentos,/ Redemoinhar aos ventos,/ Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,/ A ir por aí...” (Régio 2001a:81). Outros exemplos deste heroísmo romântico e trágicos há: “Sem preferir, sem definir, sem restringir, avanço/ De renúncia em renúncia, luta em luta./ Não sou para ter descanso,/ Não para ser redimido...// Também não sou para vencer ou ser vencido./ Lutei, e luto, e lutarei.../ Do Nenhum-Reino é que sou rei!” (“Litania Heróica”, primeira publicação em 1925, Régio 2001a:101); “Teorias são brinquedos/ Que, por mim, não tomo a sério./ Tomo a sério os meus enredos./ Crer... só sei crer no Mistérios./ De doutrinas não me importo!/ Sinto-me bem no mar alto./ Só me recolho ao meu porto./ Convidam-me, e sempre eu falto./ De escolas, não sou aluno./ Se comunico, é em verso./ Sou muito diverso,/ E uno.” (“Declaração”, primeira publicação em 1971, Régio 2001b: 390).

intimidade com outras esferas”<sup>220</sup>. É neste percurso pelas zonas obscuras da subconsciência que o escritor encontra o seu “impulso mais poderoso para a criação”: “sonhos”, “estados penumbrosos”, “devaneios obscuros”, “recalques e reservas não ou mal clarificados”<sup>221</sup>. Tal como vimos, estes são os poderes ocultos da mente humana que constituem fontes preciosas para a teoria e a prática esotéricas, desde a antiguidade à modernidade. Aliás, nem sempre é necessário recorrermos à psicanálise moderna. No entanto, apesar de ter explorado artisticamente estas regiões típicas do esoterismo, o escritor não se baseia numa determinada tradição esotérica só, nem se inspira num sistema esotérico para dar certa unidade à sua experiência. Isto é claramente diferente das tendências de Pascoaes ou de Pessoa. Régio é decididamente virada para a sua própria experiência, bem como para a sua capacidade de pressentir e de prever, nas intuições, uma experiência que ainda não existe no presente, mas que poderá existir no futuro.

Já vimos que Régio, Pessoa e Pascoaes compartilham a vertente profética e a tendência de interpretar os sinais obscuros do futuro no presente. Esta vocação messiânica, no que se toca ao destino de Portugal, em Pascoaes e Pessoa manifesta-se pelos planos grandiosos (sejam lançados ao público ou clandestinos), em José Régio manifesta-se sobretudo pela profunda fraternidade, especialmente com os miseráveis e os marginalizados. O pensamento de José Régio acerca da sociedade e da história é profundamente influenciado, tal como vimos anteriormente, pela visão histórica dos grandes escritores russos. Com o mesmo cepticismo radical em relação à eficácia dos dirigentes do estado na missão (auto-nomeada por estes) de transformar a sociedade e o destino de uma nação, Régio mostra-se muito sensível à hipocrisia e à incoerência das agendas das ideologias de massas impostas ao povo<sup>222</sup>. Ele rejeita a autoridade dos que estão no topo

---

<sup>220</sup> Régio, José (2001) *Confissão dum Homem Religioso*, Lisboa: IN-CM, p.42.

<sup>221</sup> *idem*, p.58.

<sup>222</sup> As expressões desta atitude de Régio, nas obras poéticas, ficcionais e dramáticas, são abundantes. Citamos apenas alguns exemplos: o poema “Grito”, no “Cântico Suspenso”:

da pirâmide da sociedade, atribuindo mais importância ao povo comum que está na base: a cada homem e a cada mulher, com o seu valor e o seu sofrimento, determina a trajetória de uma sociedade. Na nossa opinião, aquela eficácia (apesar de diferentes graus de ambiguidade) que tanto Pascoaes como Pessoa atribui ao seu próprio génio literário na orientação do destino da nação, está quase ausente em Régio. A palavra “génio” aliás aparece muito raramente na escrita íntima de Régio: o autor prefere empregar as palavras tais como “talento”, “dom” e “graça”, colocando a sua suposta capacidade supranatural de viver a “pré-experiência” na necessidade de conviver, compreender e comunicar com Deus.

---

“Davas-me tantos deuses, dantes/ Que eu podia escolher,/ Enchendo os meus instantes/  
Com deuses a adular, com deuses a ofender.// (...)// Fundiste os deuses todos em só Um/  
Que tudo encheu de tal presença/ Que a hora mais comum/ Me ressoava imensa.// Ele era  
o Deus que eu tinha de atingir!/ E aquele em que Ele se cumpria/ Era eu a subir/ A escada  
que Ele próprio me estendia.// Mataste-O, (...)// Cresci, mas para os lados;/ Mas para os  
lados não havia nada/ Mais do que muros derrubados,/ Cascalho e pó na erma estrada.//  
Na erma estrada para trás e para frente,/ Para a direita e para a esquerda laterais,/ Afora  
isso, achei somente/ Desfazer tudo e querer mais.// Achei desgosto antecipado aos  
gostos,/ E as inúteis querelas,/ E o convívio de máscaras de rostos/ Inexistentes por trás  
delas.// (...)// Bem vejo, sim, que novamente/ Me ofertas deuses! Deuses de hoje/ Que  
nem sequer imitam gente:/ Fetiches, - sombras do que foge. (...)” (Régio 2001b:245); no  
discurso final de Leonel, *n’O Príncipe com Orelhas de Burro*, na parte sobre a  
incompreensão recíproca que reina a sociedade: “Contra a nossa corrupção é que é  
preciso começar a luta, o que mais urge vencer é a nossa condição. Porquê, para quê,  
falar em progresso, em doutrinas mais amplas ou justas, em melhores regimentos sociais  
e políticos, - se cada um de nós não busca progredir, alargar-se, tornar-se mais justo, ser,  
enfim, capaz de realizar um mundo novo? O progresso é conquistado por homens, as  
doutrinas elaboradas e seguidas por homens, os regimes efectuados por homens,  
obedecidos por homens. Se o homem não melhora, tudo virá a cair nos mesmos vícios. O  
erro não pertence às doutrinas senão pertence aos homens! Se o homem não melhora, -  
que poderá melhorar?! (...) Poderá o homem melhorar? Haverá real progresso no homem?  
Amigos! Várias disciplinas, ou actividades do espírito, respondem que sim. (...)” (Régio  
2001: 238).

Tendo um “desgosto profundo da ausência de Espírito na vida moderna”, “da ausência de Deus”, Régio reage contra este desencantamento de Portugal e do mundo, especialmente nas obras dramáticas, em que realça a persistência do Sagrado. Tal como Pascoaes e Pessoa, ele procura revelar e interpretar as aspirações mais profundas da alma portuguesa, focando também os Descobrimentos, momento mais universal e mais grandioso da História de Portugal, acentuando no entanto na solidariedade dos que sofreram e que se sacrificaram nesta “História Trágico-Marítima”.

“Quero encolher-me em descanso/Debaixo dos cobertores,/ Dormir um soninho manso,/ Numa cama sem balanço/ Nem gelados vis suores...// Quero ser eu, simplesmente,/ Sem tal Passado nos ombros/ E tais Futuros na frente/ Que o meu claro olhar vidente/ Se ofusque de febre e assombros// Mas acordo, a arfar, no escuro/ Dos fundões da noite morta,/ E o coração mal seguro/ Dói-me como contra um muro,/ Martela a não sei que porta...”<sup>223</sup>

“Em mim que nasce, renasce/ A cada nova derrota,/ Mais sonho! E a derrota faz-se/ Vitória que terás, se/ Deus for capitão da frota...// Que meus avós que o mar tem/ Ressuscitaram em mim/ Com suas ânsias de além;/ E eu, que não era ninguém,/ Sou sem princípio nem fim!”<sup>224</sup>

Tal como em Pessoa, aqui também encontramos as “ânsias de além” como força espiritual dos Descobrimentos. E o eu do poeta continua a expandir e a engrandecer, transcendendo aos outros mundos:

“Assim morri em Mim, eu/ Que tapava o meu sem fundo!/ E um Eu maior se me ergueu/ Aos mundos todos do céu/ De que há suspeitas no mundo.”<sup>225</sup>

O “eu transcendente” na reflexão de Régio sobre a sua mundividência e a missão da arte, ocupa o grau supremo. O artista, segundo Régio, a fim de criar a arte suprema, deve descobrir o elemento “intemporal”, “inespacial” e

---

<sup>223</sup> Régio, José (1957) *Fado*, Lisboa: Portugália. P. 14-15.

<sup>224</sup> *Idem*, p.17.

<sup>225</sup> *idem*, p.15.

“universal” no seu ser. Porque só deste modo é que o artista pode participar no Absoluto. Podemos ver no *Fado* como Régio participa, com profunda caridade, nos sofrimentos seculares de Portugal, tentando despertar (através do auto-sacrifício) as ânsias por Deus/sublimação. Sem dúvida, a participação no Absoluto/Deus em Régio entra na dimensão místico-esotérica através da sua exploração no possível acesso directo aos mundos superiores. No entanto, o seu fundo espiritual ainda é religioso, de misericórdia cristã.

## Conclusão

“Great poets expressed the mind and experience of their societies, and were their truest spokesmen.”<sup>226</sup> Neste capítulo, vimos três grandes poetas que reagiram contra o paradigma da modernidade científica e sociológica. Em vez de (no caso de Pascoaes) ou além de (nos casos de Pessoa e de Régio) acentuar a constante invenção, estes autores sublinharam a necessidade de reatar a ligação com a raiz. Esta necessidade é fruto de uma reflexão sistemática sobre os perigos da marcha triunfal da modernidade científica-sociológica, entre os quais a dessacralização, a alienação e a desumanização<sup>227</sup>. É também uma reacção à arrogância cultural da elite europeia, com o seu desprezo pelas culturas periféricas. Recusando-se a serem inferiorizados, os nossos autores afirmam a pertença à tradição espiritual portuguesa. As suas definições desta raiz cultural são diversificadas, porém, todas têm profundas marcas místicas e esotéricas, inspiradas directa e indirectamente (através do pensamento contra-iluminista e/ou do pensamento romântico) pela teosofia cristã.

---

<sup>226</sup> Isaiah Berlin, “Herder and the Enlightenment”, in *Three Critics of the Enlightenment*, op.cit. p. 211.

<sup>227</sup> Consequência natural, se a ortodoxia iluminista, que impõe o divórcio entre a razão e a fé nas tradições, a cisão entre o homem e a sua experiência individual. a cisão entre o conhecimento e a língua (em conjunto com todos os símbolos), for levada ao extremo. Noutras palavras, o triunfo das regras absolutas, universais e impessoais implica a tirania da abstracção sobre os indivíduos.

Os três interessaram-se por uma interpretação vitalista da história, procurando captar as forças misteriosas (*die Kräfte*) e o *Nationalgeist* de Portugal, sobretudo através da criação poética. Todos, pelo menos em certos momentos da sua vida, acreditaram na ou advogaram a possibilidade de uma regeneração (espiritual, mas potencialmente pluridimensional) em Portugal, através do poder transformador do auto-conhecimento. Esta auto-gnose é um conhecimento supra-racional, começando pelo conhecimento do lugar do Eu no cosmos e na história, expandindo ao lugar de Portugal e/ou ao lugar do Homem.

Os diferentes arrestos dos nossos autores com a fé cristã são fundamentais para perceber as diferentes visões deles acerca da acessibilidade e da comunicabilidade desse (auto-)conhecimento sagrado.

Teixeira de Pascoaes, unanimemente considerado como o desenhador e o líder da Renascença Portuguesa, a sua obra e o seu pensamento enquadram-se perfeitamente na linhagem do paradigma *Gesamtkunstwerk* e do alto-Romantismo alemão. A sua heterodoxa fé de matriz cristã está profundamente vincada na religiosidade tradicional e regional, com sensibilidade à riqueza dos cultos antigos e do legado árabe-judaico da Península Ibérica<sup>228</sup>. Com grande convicção no poder revelador e transformador da Saudade (esta como a prenda divina de Deus aos portugueses), a sua poesia do período saudosista apresenta-se como um veículo para chegar a uma visão mística do cosmos e da história, enquanto a sua prosa na mesma altura apela pela regeneração moral e espiritual da

---

<sup>228</sup> Sobre o legado árabe-judaico da cultura ibérica, desde o intenso diálogo científico, poético e filosófico no meio cosmopolita sefardita da época medieval, à dispersão do pensamento judaico após o exílio europeu, veja o esclarecimento de Pinharanda Gomes (1987), verbete “judaísmo” no *Dicionário de Filosofia Portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. pp. 135-138.

sociedade portuguesa. A escrita de Pascoaes posterior a esta fase mostra um certo desinteresse em relação às questões imediatas.

Afastando-se do gosto pela linguagem exuberante, emocional, vaga e obscura de Pascoaes, mantendo a distância também da preocupação de como encaixar as sensações pessoais numa *Weltanschauung* sistematizante, Pessoa e Régio inclinam-se para conquistar o Conhecimento sagrado no fluxo da experiência individual e interior, através do registo rigoroso e da análise constante. As suas ligações com as tradições destacam-se por uma certa frieza crítica. Neste dinâmico descobrimento da Verdade acentuada na individualidade e na pluralidade, os dois autores compartilham a mesma tendência analítica e reflexiva, ambos se preocupam com a construção e a organização das suas obras vastíssimas.

No caso de Pessoa, identificando a sua raiz espiritual no cristianismo místico de tradição templária, o autor deixa-se influenciar sobretudo pela tradição cabalística e pela tradição mística e universalista da Ibéria/Portugal. Pessoa define o cosmopolitismo individual e espiritual como a essência de ser português. Esta visão está em sintonia com a tendência dialéctica e a ironia construtiva que ele próprio cultiva para alcançar a autenticidade e a completude da realidade (como vimos no cap. IV). Além disso, Pessoa inclina-se a empregar o método de “revelação e ocultação” (revelar através de ocultar) para expressar a sua visão do mundo e da história, tal como na tradição cabalística ou cristã-cabalística.

No caso de Régio, sendo um homem profundamente ligado à matriz cristã, o autor preocupa-se profundamente com a complexidade do ser humano e com a questão da salvação. Com notável distância à posição individualista e ao orgulho elitista de Pessoa, Régio identifica-se com o valor da humildade e da fraternidade do cristianismo, visualizando este como uma religião universal que se dirige a toda a humanidade. O humanismo cristão de Régio

caracteriza-se pela procura dolorosa de Deus na sua experiência vivencial e espiritual; afastando-se, portanto, de qualquer agenda política. A criação literária de Régio é, tal como ele próprio (como crítico) na revista *presença* apelou, uma “literatura viva” que visa introduzir uma “humanização da arte” no Modernismo português. A dinâmica da arte de Régio não se orienta, ou não se anima, por sabedoria esotérica, mas antes pela sua aguda sensibilidade e alta capacidade de explorar, com autenticidade convincente: por um lado, brilhos da parte nobre, suprema e incorrupta da alma humana (no povo português e especialmente na experiência do sofrimento); por outro lado, erupções da obscura e monstruosa consciência do Mal, consciência esta que se encontra suprimida, mas que é capaz de incentivar uma enorme força criativa e reveladora. Notamos ecos importantes entre a religiosidade de Régio e o pietismo luterano, muito provavelmente, por mediação da literatura russa.

## Conclusão Geral

---

Este trabalho foi feito com a convicção de que o esoterismo não é uma questão marginal da literatura e das ideias, mas fundamental. Depois de termos actualizado e verificado os nossos conhecimentos acerca da história do esoterismo ocidental, chegámos à conclusão de que a criação literária dos nossos poetas-intelectuais, junto com as suas respostas às maiores questões metafísicas do seu tempo, foram grandemente estimuladas por especulações e visões esotéricas. Nesta base, julgamos possível através do elemento esotérico construir um sistema coerente a partir do nosso estudo da poesia portuguesa da modernidade, integrando e organizando movimentos, eventos e indivíduos altamente heterogéneos. Além disso, descobrimos que a variedade interna do esoterismo também nos oferece uma perspectiva privilegiada para observar a pluralidade e a diversidade das correntes literárias e intelectuais.

Julgamos que a associação dos nossos autores com o esoterismo não é apenas um jogo literário concebido para entreter ou atrapalhar leitores futuros. Mas é antes uma necessidade: uma tendência forte, quase espontânea, de expressar-se e de expressar as suas visões do mundo e do ser humano, com a assistência dos elementos esotéricos (explícitos ou implícito). Repensamos a ironia: este elemento-chave do modernismo estético-literário que no modernismo português atinge o seu maior grau de auto-consciência (“self-conscious irony”) com Fernando Pessoa. Em Pessoa vê-se melhor a ironia como um processo sério e grandioso do auto-conhecimento/auto-descobrimento. Não é meramente um método literário ou prudência, mas uma revelação ou reflexão das contradições interiores do pensamento e da personalidade do autor. A criação literária de Pessoa é um ponto de referência do Modernismo português: aparentemente cheia de auto-

análises, experiências poéticas e fictícias de diferentes níveis (actuais ou potenciais) do Eu, experiências de diferentes possibilidades de posições intelectuais; no fundo esta pluralidade expansiva é movida por uma procura constante do equilíbrio e da unidade. Os elementos esotéricos, tal como vimos no nosso trabalho em justaposição com os seus ecos e reacções noutros autores, são os que estruturam (ou tendem estruturar) no fundo a criação literária pluralíssima de Pessoa.

Pessoa foi sensível à potência pluri-dimensional do esoterismo e conseguiu explorar e unir uma grande variedade de elementos esotéricos, intimamente ligados ao seu tempo. No nosso trabalho, vimos que o caso de Pessoa não é isolado, mas influente e associável a outros autores que estudámos. De Antero a Régio, vimos que todos estes autores entraram em contacto, directa ou indirectamente, intima ou pontualmente, com as matérias esotéricas. Todos estes poetas da modernidade tiveram que enfrentar a herança problemática de Schopenhauer e Nietzsche. Por um lado, é o sistema metafísico profundamente negativo e pessimista de Schopenhauer, confirmando a vacuidade e o sofrimento geral, impondo a negação necessária à vontade universal de viver. Por outro lado, é o legado altamente paradoxal de Nietzsche: cepticismo radical; ataque polémico a todos os preconceitos e incoerências de valores tradicionais, religiosos, éticos e filosóficos, segundo a sua compreensão; implicação de todas as consequências depois da “morte de Deus”. Os dilemas são óbvios: o nihilismo e o cepticismo, mas também a necessidade de rejeitar o nihilismo e vencer o cepticismo, através da arte redentora, revivendo o espírito da tragédia da antiga Grécia (como o que está explícito *n’O Nascimento da Tragédia*); através da auto-transcendência a um ser superior dionisíaco (como se encontra em *Zarathustra*). Os nossos autores, entusiasmados ou angustiados pelo desejo de conhecer a Verdade, tiveram que se aventurar no limiar das tradições, religiões e também das ideologias racionais e seculares. Foi nestas aventuras (entre as quais houve certamente descobrimentos que

surpreenderam ou perturbaram os próprios autores) que um contacto com elementos esotéricos se tornou inevitável.

Sendo poetas-intelectuais, um outro dilema que os nossos autores tiveram que enfrentar é também uma questão nietzschiana ou pós-nietzschiana: os conflitos entre a Vida e a Verdade. Vimos os momentos mais notáveis da criação poética dos nossos autores em que estes eram mais inclinadas à vitalidade, paixão ou até ao erotismo, com o apoio nas especulações místicas ou esotéricas sobre o poder revelador da êxtase sensual. Vimos também a reflexão de alguns autores (principalmente Régio, e Pessoa em alguns momentos) sobre o perigo do excesso da análise e da introspecção, na possibilidade de provocar um processo alienante ou desumanizante.

Ao longo deste trabalho, percorremos as respostas criativas das correntes esotéricas às grandes questões levantadas por esses dois gigantes da filosofia novecentista. O redescobrimento dos elementos esotéricos ofereceu sugestões inspiradoras para buscar ou compreender a Verdade através da criação artística. Concentradas na possibilidade de captar um conhecimento supra-racional da Realidade, as alternativas esotéricas transcendem fronteiras convencionais entre a literatura, a religião e a filosofia, apontando para novas dimensões. Além disso, como os métodos esotéricos se afastam da metodologia científica, isto é, em vez de procurar uma observação objectiva da verdade, exploram antes a participação individual na verdade, as correntes esotéricas estão intimamente ligadas às tendências individuais de cada escritor, e inevitavelmente, às modas geracionais. No nosso trabalho, focamos estas ligações e analisámos, com alguns pormenores, os nexos que nos parecem mais importantes.

Com o nosso trabalho, esperamos ter explorado uma nova possibilidade de estudar o esoterismo na literatura: é possível, e necessário, encarar o esoterismo não como uma força obscura e caótica, mas como uma potência esclarecedora e disciplinadora.

## Bibliografia

---

### BIBLIOGRAFIA ACTIVA

#### **Antero de Quental (1842-1891):**

QUENTAL, Antero de (1875). *Odes Modernas*, 2<sup>a</sup> ed., contendo várias composições inéditas, E. Chardon, Porto

-, (1989). “*Hinos da Manhã*” e *Outras Poesias do Mesmo Ciclo*, edição, estudo introdutório e notas de Joel Serrão, Livros do Horizonte, Lisboa

#### **Gomes Leal (1848-1921):**

LEAL, Gomes (1987). *A Peste Negra*, edições rolim, Lisboa

-, (2000). *O Anti-Cristo I Parte – Cristo é o Mal*, ed. de José Carlos Seabra Pereira, Assírio & Alvim, Lisboa

-, (2001). *A Mulher de Luto*, ed. José Carlos Seabra Pereira, Assírio & Alvim, Lisboa

#### **Camilo Pessanha (1867-1926):**

Pessanha, Camilo (2003). *Clepsidra e Outros Poemas*, org. e algumas variantes por João de Castro Osório, 9ª ed., Nova Ática, Lisboa

**Teixeira de Pascoaes (1877-1952):**

PASCOAES, Teixeira de (2005). *Poesia de Teixeira de Pascoaes*, antologia organizada por Mário Cesariny, ed. António Cândido Franco, Círculo de Leitores, Lisboa

-, (2007). *Arte de Ser Português*, introd. Miguel Esteves Cardoso, Biblioteca Editores Independentes, Lisboa

**Raul Leal (1886-1964):**

LEAL, Raul (1913). *A Liberdade Transcendente*, Livraria Clássica Editora de A.M.Teixeira, Lisboa

-, (1959). A ética pessoal dignificadora de Santa-Rita Pintor, revista *Tempo Presente*, nº 3, pp. 18-20.

-, (1960). As tendências orfaicas e o saudosismo, revista *Tempo Presente*, nº 5, pp. 17-24.

-, (1960). As tendências orfaicas e o saudosismo, revista *Tempo Presente*, nº 7, pp. 39-48.

-, (1960). Lamentation de Henoch, revista *Tempo Presente*, nº.10, pp. 37-38.

-, - (1960). Defesa de um colonialismo racional criação dos portugueses, revista *Tempo Presente*, nº 11, pp. 28-35.

-, - (1960). O Incompreendido – 2º acto, revista *Tempo Presente*, nº 16, pp. 65-84.

-, - (1960). O Quinto Império Bíblico, revista *Tempo Presente*, nº 17-18, pp. 85-107.

-, - (1960). O Incompreendido – 3º acto, in revista *Tempo Presente*, nº 20, pp. 55-75.

-, - (1961). O abstraccionismo trágico de Artur Bual, in revista *Tempo Presente*, nº 25, pp. 21-25.

-, - (1970). *O Sentido Esotérico da História*, coordenação, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Livraria Portugal, Lisboa

### **Fernando Pessoa (1888-1935):**

CAMPOS, Álvaro de (Fernando Pessoa) (1993). *Poesias de Álvaro de Campos*, Ática, Lisboa

-, - (1993). *Álvaro de Campos – Livro de Versos*, ed. crítica, introd., org., e nota de Teresa Rita Lopes, Estampa, Lisboa

CAEIRO, Alberto (Fernando Pessoa) (1994). *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, reconhe, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha, Presença, Lisboa

-, (2009). *Poesia*, ed. Fernando Cabral Martins e Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa

PESSOA, Fernando (1966). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, ed. Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, Ática, Lisboa

-, (1979). *Sobre Portugal – introdução ao problema nacional*, recolhe de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão, introd. e org. de Joel Serrão, Ática, Lisboa

-, (1980). *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, recolhe de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão, introd. e org. de Joel Serrão, Ática, Lisboa

-, (1988). Os trezentos, apresentação de Yvette Centeno, in *Revista da Biblioteca Nacional*, S.2, Vol. 3, N.º 3, Set. Dez., Biblioteca Nacional, Lisboa

-, (1988). *A Grande Alma Portuguesa*, ed. Pedro Teixeira da Mota, Lencastre, Lisboa

-, (1989). *A Procura da Verdade Oculta – textos filosóficos e esotéricos*, prefácio, org. e notas de António Quadros, Europa-América, Mem-Martins

-, (1993). *Mensagem, poemas esotéricos*, edição crítica, coord. José Augusto Seabra, CSIC, Madrid

-, (1994). *Poemas Completos de Alberto Caeiro*, ed. Teresa Sobral Cunha, Presença, Lisboa

-, (1999a). *Correspondências (vol.I: 1905-1922)*, ed. Manuela Parreira da Silva, Assírio & Alvim, Lisboa

-, (1999b). *Correspondências (vol.I: 1923-1935)*, ed. Manuela Parreira da Silva, Assírio & Alvim, Lisboa

-, (2000). *Heróstrato e a busca da imortalidade*, ed. Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa

-, (2003). *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Pessoal*, ed. Richard Zenith com a colaboração de Manuela Parreira da Silva, Assírio & Alvim, Lisboa

-, (2006). *Prosa Publicada em Vida*, ed. Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa

-, (2010). *Livro do Desasocego*, ed. Jerónimo Pizarro, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

-, (2004). *Livro do Desassossego*, ed. Jerónimo Pizarro, Tinta da China, Lisboa

-, (2012). *Ibéria – introdução a um imperialismo futuro*, ed. Jerónimo Pizarro e Pablo Javier Pérez López, Ática, Lisboa

-, (2012). *Teoria da Heteronímia*, ed. Fernando Cabral Martins e Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa

### **Mário Saa (1893-1971):**

SAA, Mário (1925). *Invasão dos Judeus*, Libanio da Silva, Lisboa

-, (1959). Poesias e desenhos, revista *Tempo Presente*, nº 1, pp. 42-44.

-, (2006). *Poesia e Alguma Prosa*, organização, introdução e notas de João Rui de Sousa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

**José Régio (1901-1969):**

RÉGIO, José (1927). Da Geração Modernista, *presença*, nº 3, 8 de Abril, Coimbra

-, (1929). A Explicação do Homem de Mário Saa”, *presença*, nº 19, Fevereiro-Março, Coimbra.

-, (1957). *Fado*, Portugália, Lisboa

-, (1982). *Jogo da Cabra Cega*, Brasília Editora, Lisboa

-, (1983). *Confissão dum Homem Religioso*, Brasília Editora, Lisboa

-, (2000). *Contos e Novelas: Histórias de mulheres*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa

-, (2000). *Contos e Novelas: Contos Dispertos*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

-, (2001a). *Poesia*, vol.I, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

-, (2001b). *Poesia*, vol.II, Imprensa Nacional – Cada da Moeda, Lisboa

-, (2001). *O Príncipe com Orelhas de Burro*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

-, (2002). *A Velha Casa I: Uma Gota de Sangue. As Raízes do Futuro*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

-, (2002). *A Velha Casa II: Os Avisos do Destino*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

## BIBLIOGRAFIA PASSIVA

AA.VV. (1970). *In Memoriam de José Régio*, Brasília Editora, Porto

AA.VV. (1970). *René Guénon - L'Homme et Son Message*, Planète 15, Paris

AA.VV. (1979). *Actas do I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos (Porto, 1978)*. Brasília Editora, Porto

AA.VV. (1985). *Actas do II Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos (Nashville, 1983)*. Centro de Estudos Pessoaanos, Porto

AA.VV. (1990). *Actas do IV Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos. Secção brasileira (São Paulo, 1988)*. Fundação Engº António de Almeida. 2 vols, Porto

AA.VV. (1990). *Um Século de Pessoa. Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa* (Lisboa, 1988). Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa

AA.VV. (1992). *Hermetica*, trad., notas e introdução de Brian P. Copenhaver, Cambridge University Press, Cambridge

AA.VV. (2002). *O Surrealismo na Poesia Portuguesa*, 2ª ed., org. prefácio e notas de Natália Correia, Frenesi, Lisboa

AA.VV. (2004). *Encontro com Teixeira de Pascoaes* (Departamento de Literaturas Românicas, FLUL, 2003), Colibri, Lisboa

AA.VV. (2006). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden

AA.VV. (2008). *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, coord. Fernando Cabral Martins, Caminho, Lisboa

AA.VV. (2011). *Hidden Intercourse – Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff e Jeffrey J. Kripal. Fordham University Press, New York

AA.VV. (2013). *Leonardo Coimbra – no centenário de o criacionismo*, Católica Porto, Porto

ABELLIO, Raymond (1975). *Para um Novo Profetismo – ensaio sobre o papel político do sagrado e a situação de Lúcifer no mundo moderno*, trad. Maria Manuela da Costa, Arcádia, Lisboa

ABRAMS, M. H. (1971) *The Mirror and the Lamp – romantic theory and the critical tradition*, Oxford University Press, Oxford

-, (1992). *El Romanticismo: Tradición y Revolución*, trad. Tomás Segovia, Visor, Madrid

ALIGUIERI, Dante (2015). *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, edizione minuscola, Editore Ulrico Hoepli, Milão

ALMEIDA, Onésimo Teotónio (2014). *Pessoa, Portugal e o Futuro*, Gradiva, Lisboa

ANTUNES, Alfredo (s/d). *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga

ANTUNES, Manuel (1959). “T. de Pascoaes, F. Pessoa, J. Régio, Poetas do Sagrado”, in *Do Espírito e do Tempo*, Ática, Lisboa, pp. 147-182

AUERBACH, Erich (2016). *Time, History and Literature*, ed. James I. Porter, Princeton University Press, New Jersey

BAUMANN, Gerd (2004). *Grammars of Identity/Alterity – A Structural Approach*, Berghahn, New York

BEARD, Mary (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*, Profile Books, London

BERLIN, Isaiah (1997). *Against the Current*, Vintage, London

-, (1999). *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, New Jersey

-, (2013). *Three Critics of the Enlightenment*, Princeton University Press, New Jersey

-, (2013). *The Russian Thinkers*, com introdução de Aileen Kelly, Penguin Classics, London

BLANCO, José (2008). *Pessoana*. 2 volumes, Assírio & Alvim, Lisboa

BLUMENBERG, Hans (2010). *Paradigms For a Metaphorology*, Cornell University Press, New York

BORGES, Anselmo (2011). *Corpo e Trascendência*, Almedina, Coimbra

BORGES, Paulo (2016). *Do Vazio ao Cais Absoluto ou Fernando Pessoa entre Oriente e Ocidente*, Âncora editora, Lisboa

BRÉCHON, Robert (1996). *Estranho Estrangeiro: uma biografia de Fernando Pessoa*, trad. Maria Abreu e Pedro Tamen, Quetzal, 1996, Lisboa

BUESCU, Helena Carvalhão (2008). verbete Modernidade, *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, coord. Fernando Cabral Martins, Caminho, Lisboa, pp. 467-472

CENTENO, Yvette K. (1985). *Fernando Pessoa. O amor, a morte, a iniciação*, A Regra do Jogo, Lisboa

-, (1986). Fernando Pessoa: A Ordem do Templo, a Ordem de Cristo e a Terceira Ordem de Portugal, *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*, Gabinete de Estudos de Simbologia, I.N.I.C., Lisboa, pp. 247-253.

-, (1988). A filosofia hermética na obra de Fernando Pessoa, *Fernando Pessoa no seu tempo*, obra editada por ocasião da exposição com o mesmo título (Madrid, Nov. 1988 e Lisboa, Dez. 1988), Biblioteca Nacional, Lisboa, pp. 53-57.

-, (1993). O pensamento esotérico de Fernando Pessoa, *Mensagem, poemas esotéricos*, Fernando Pessoa, coord. José Augusto Seabra, CSIC, Madrid, pp 359-395.

COELHO, Jacinto do Prado (1973). *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. 4ª ed., Editorial Verbo, Lisboa

COLERIDGE, Samuel Taylor (1936). *Coleridge's Miscellaneous Criticism*, ed. Thomas M. Raysor, Constable, London

COSTA, Dalila L. Pereira da (1971). *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Lello & Irmão, Porto

-, (1977). *A Nova Atlântida*, Lello & Irmão, Porto

CURTIUS, Ernst Robert (1957). *Literatura Europeia e Idade Média Latina*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro

DAN, Joseph (2006). verbete Jewish Influences III: “Christian Kabbalah” in the Renaissance, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 638-642.

DOSTOIEVSKI, Fiódor (2012). *Os Irmãos Karamázov*, trad. António Pescada, Relógio d’Água, Lisboa

DUGOS, Carlos (2013). À Margem: Memórias do Concívio com Mário Saa, *Colóquio Mário Saa: poeta e pensador da razão matemática*, ed. Teresa Dugos, Manuel Cândido Pimentel, Universidade Católica, Lisboa

ELIADE, Mircea (1980). Paganisme, Christianisme et Gnose, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Payot, Paris

EVOLA, Julius (1979). *A Tradição Hermética*, trad. Maria Teresa Simões, Edições 70, Lisboa

-, (1989). *Revolta Contra o Mundo Moderno*, trad. José Colaço Barreiros, Publicações Dom Quixote, Lisboa

FAIVRE, Antoine (2006). verbete Christian Theosophy, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 258-267.

FANGER, Claire e Klaassen, Frank (2006). verbete Magic III: Middle Ages, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 724-731.

FARIA, António (2010). Pessoa e a Teosofia, *Olhares Europeus sobre Fernando Pessoa*, coord. Paulo Borges, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 111-142.

FEIJÓ, António (2015). *Uma Admiração Pastoril pelo Diabo (Pessoa e Pascoaes)*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

FRANKOPAN, Peter (2015). *The Silk Roads – A New History of the World*, Bloomsbury, London

FREITAS, Lima de (1989). Fernando Pessoa y el paradigma hermético, *Revista de Occidente*, nº 94, pp. 43-64.

GALHOZ, Maria Aliete (1996). *Catorze Ensaio sobre José Régio*. Edições Cosmos, Lisboa

GOMES, Pinharanda (1987). *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Publicações Dom Quixote, Lisboa

,- (2013). “As Memórias Astrológicas de Camões”: uma leitura aligeirada, *Colóquio Mário Saa: poeta e pensador da razão matemática*, ed. Teresa Dugos, Manuel Cândido Pimentel, Universidade Católica, Lisboa

GRAF, Fritz (2006). verbete Magic II: Antiquity, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 719-724.

GRAY, John (1999). “Children of Two Worlds”, prefácio para *The Roots of Romanticism*, de Isaiah Berlin, Princeton University Press, New Jersey, pp. 11-17.

GUÉNON, René (1957). *L'ésotérisme de Dante*, Gallimard, Paris

-, (1969). *La Crise du Monde Moderne*, Gallimard, Paris

-, (1970). *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris

-, (1976). *Aperçus sur L'Ésotérisme Chrétien*, Villain et Belhomme – éditions traditionnelles, Paris

-, (1991). *O Rei do Mundo*, trad. Rui José Sacramento Alecrim, edições 70, Lisboa

GUSDORF, George (1982). *Fondements du Savor Romantique*, Payot, Paris

-, (1983). *Du Néant à Dieu dans le Savor Romantique*, Payot, Paris

-, (1984). *L'Homme Romantique*, Payot, Paris

-, (1985). *Le Savor Romantique de la Nature*, Payot, Paris

HAKL, Hans Thomas (2006). verbete Evola, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 345-350.

HANEGRAAFF, Wouter (2006). verbete Occult/Occultism, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 884-889

-, - (2008). Reason, Faith and Gnosis: potentials and problematics of a typological construct, *Clashes of Knowledge: orthodoxies and heterodoxies in science and religion*, ed. Peter Mensburger, Michael Welker, Edgar Wunder, Springer Science + Business Media B.V, Heidelberg

-, - (2012). *Esotericism and the Academy*, Cambridge University Press, New York

-, - (2013). Textbooks and introductions to Western Esotericism, *Religion*, vol. 43:2, Amsterdam Institute for Humanities Research (AIHR), Amsterdam

-, - (2015). The Globalization of Esotericism, *Correspondences* 3 (2015), pp. 55-91. Correspondences journal.com

HANEGRAAFF, Wouter e VERSLUIS, Arthur (2006). verbete Novalis, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 869-871.

ILLOUZ, Jean-Nicolas (2004). *Le Symbolisme*, Le Livre de Poche, Paris

KANTERS, Robert e AMADOU, Robert (1975). *Anthologie Littéraire de l'Occultisme*, Seghers, Paris

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1995). *Discurso de Metafísica*, trad. e notas de João Amado, Edições 70, Lisboa

LIND, Georg Rudolf (1981). *Estudos sobre Fernando Pessoa*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa

LISBOA, Eugénio (2010). *Ler Régio*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

LOPES, Óscar (1987). *Entre Fialho e Nemésio*, vol. II, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

LOPO, Rui (2013). Raul Leal e Fernando Pessoa: Um Sublimado Furor Diabolicamente Divino, in *Pessoa Plural – A Journal of Fernando Pessoa Studies*, nº 3., Brown Digital Repository. Brown University Library. <https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:757303>.

LOURENÇO, António Apolinário (1990). *Mar Português: Aventura e iniciação*, *Colóquio/Letras*, nº 113-114, Janeiro-Abril 1990, Lisboa, pp. 125-136.

LOURENÇO, Eduardo (1974). *Presença ou a contra-revolução do Modernismo português?*, *Tempo e Poesia*, Ed. Inova, Porto, p. 183.

-, (1978). *O Labirinto da Saudade*, Dom Quixote, Lisboa

-, (1983). *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Sá da Costa, Lisboa

-, (1986). *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

MACEDO, António de (2006). *Esoterismo na Bíblia*, Ésquilo, Lisboa

MATOS, Maria Vitalina Leal de (1987). Fernando Pessoa – o Supra-Camões, *Fernando Pessoa – O Supra Camões e outros ensaios pessoanos*, Academia das Ciências de Lisboa, Instituto de Altos Estudos, Lisboa, pp. 9-33.

MCINTOSH, Christopher (2011). *The Rose Cross and the Age of Reason*, State University of New York Press, New York

MENDES, Margarida Vieira (1988). Recensão crítica de Onésimo Teotónio de Almeida, *Mensagem. Uma tentativa de reinterpretação*, in *Colóquio/Letras*, nº 102, Lisboa, pp. 129.

MERCIER, Alain (1969). *Les Sources Ésotériques et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914)*, vol. I: *Le Symbolisme Français*, Editions A.-G. Nizet, Paris

-, (1974). *Les Sources Ésotériques et Occultes de la Poésie Symboliste (1870-1914)*, vol II: *Le Symbolisme Européen*, Editions A.-G. Nizet, Paris

MONTEIRO, Adolfo Casais (1958). *Estudos sobre a Poesia de Fernando Pessoa*, Agir, Rio de Janeiro

NATAF, André (1997). *Os Mestres do Ocultismo*, trad. Pedro Ramos, Pergaminho, Lisboa

NEMÉSIO, Vitorino (2007). *Destino de Gomes Leal*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

NUNES, Benedito (2009). *O Dorso do Tigre*, editora 34, São Paulo

OSÓRIO, João de Castro (1926). Camilo Pessanha ou a Poesia de Sensibilidade, *Contemporânea*, 3ª série 1, p.39

PASI, Marco (2012). September 1930. Lisbon: Aleister Crowley's lost diary of his Portuguese trip, *Pessoa Plural – A Journal of Fernando Pessoa Studies*, nº 1, Brown Digital Repository, Brown University Library. <https://doi.org/10.7301/Z03N21MS>.

Paz, Octavio (1981). *Los Hijos del Limo*, Editorial Seix Barral S.A, Barcelona

PEREIRA, José Carlos Seabra (1975). *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*, Centro de Estudos Românicos, Coimbra

-, (1990). “Ardis do sagrado na poesia de Pessoa”, *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, pp. 244-247.

-, (1991). *Antero – Poesia, Alta Voz Dramática*, separata da revista de *História das Ideias*, vol. 13, FLUC, Coimbra

-, (1993). *Para um Retorno à “Íntima Unidade” d’Os Sonetos Completos de Antero*, separata da revista de *Máthesis*, vol. 2, Universidade Católica Portuguesa, Viseu

-, - (2000). “A *imaginação nevrálgica* na hora do Cientismo”, introdução para *O Anti-Cristo, I Parte – Cristo é o Mal*, Assírio & Alvim, Lisboa

-, - (2001). “A estética do Mistério e a sobrevivência no Amor”, introdução para *A Mulher de Luto* de Gomes Leal, ed. José Carlos Seabra Pereira, Assírio & Alvim, Lisboa

-, - (2006). “Para um reencontro multiplanar com o profetismo da Mensagem”, *Mensagem de Fernando Pessoa – 70 anos depois*, Maria Irene Ramalho, José Carlos Seabra Pereira e António Apolinário Lourenço, Centro de Literatura Portuguesa, Coimbra, pp. 39-75.

-, - (2008). *Blitzkrieg Pessoaana no Campo Literário Português*, separata do livro *O Trabalho da Teoria – actas do colóquio em homenagem a Vítor Aguiar e Silva*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada

-, - (2018). “A paciência da metáfora – teoria, hermenêutica e crítica da arte literária em Manuel Antunes”, in revista *Brotéria*, vol. 187, Nov. 2018, Lisboa, pp. 580-592.

PINCHARD, Bruno (2006). verbete Dante Alighieri, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, et. al., Brill, Leiden, pp. 269-299.

QUADROS, António (1984). *Fernando Pessoa. Vida, personalidade e génio. O homem e a obra*. Dom Quixote, Lisboa

RABAÇA, Susana Margarida Moreira (2005). *Virtudes do Mal na Narrativa de José Régio*, Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional das Beiras, Faculdade de Letras, Viseu

RÉGIO, José e BUGALHO, Francisco et. al. (1977). “*Presença*” no *Alto Alentejo*, preâmbulo de David Mourão-Ferreira, Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa

ROBERTS, David (2011). *The Total Work of Art in European Modernism*, Cornell University Press, New York

ROCHA, Afonso (2012). *Fernando Pessoa e o Quinto Império*, 2 vols., Universidade Católica Editora, Porto

-, (2013). *A Filosofia da Religião em Portugal (1850-1910)*, Universidade Católica Editora, Porto

-, (2018). *A Segunda Vinda da Saudade – o messianismo de Dalila L. Pereira da Costa*, Universidade Católica Editora, Porto

SÁ-CARNEIRO, Mário de (1959). *Cartas a Fernando Pessoa*, Edições Ática, Lisboa

SAFRANSKI, Rüdiger (2017). *Goethe: life as a work of art*, trad. David Dollenmayer, Liverlight, New York

SANTUCCI, James (2006). verbete Blavatsky, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek et. al., Brill, Leiden, pp. 177-185.

SCHURÉ, Edouard (1917). *Os Grandes Iniciados*, trad. Domingos Guimarães, Companhia Portuguesa Editora, Porto

-, (1960). *Les Grandes Initiés*, Le Livre de Poche, Paris

SENA, Jorge de (1995). Pessoa e a Besta, estudo publicado no jornal *Estado de São Paulo* em 1963 e no jornal *Comércio do Porto* em 1964, transcrito por Vítor Belém in *O Mistério de Boca do Inferno: o encontro entre o poeta Fernando Pessoa e o mago Aleister Crowley*, Casa Fernando Pessoa, Lisboa, p. 43

SERRÃO, Joel (1989). Na Pista dos Motivos da Destruição das “Poesias Lúgubres”, introdução para *Hino da Manhã e Outras Poesias do Mesmo Ciclo*, Livros do Horizonte, Lisboa

SIGMUND, Karl (2017). *Exact Thinking in Demented Times – the Vienna Circle and the epic quest for the foundations of science*, Basic Books, New York

SILVESTRE, Osvaldo (2008). verbete Modernismo, *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, coord. Fernando Cabral Martins, Caminho, Lisboa, pp. 472-476

SIMÕES, João Gaspar (1991). *Vida e Obra de Fernando Pessoa. História de uma geração*, Dom Quixote, Lisboa

SOUSA, João Rui de (2006). Mário Saa, Um Poeta do Modernismo, introdução para *Poesia e Alguma Prosa*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa

SURETTE, Leon (1993). *The Birth of Modernism*, McGill-Queen’s University Press, Quebec City

TELMO, António (1977). *História Secreta de Portugal*, Vega, Lisboa

-, (1989). *Filosofia e Kabbalah*, Guimarães Editores, Lisboa

VAN DEN BROEK, Roelof (2006). verbete Gnosticism I: Gnostic Religion, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed.cit., Brill, Leiden, pp. 403-416 e verbete Hermetism, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Cit. Brill, Leiden pp. 558-570

WILLER, Claudio (2010). *Um Obscuro Encanto – gnose, gnosticismo e poesia moderna*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro

ZHOU, Miao (2011). *Mundividência Esotérica e Poética Iniciática de Fernando Pessoa*, Dissertação de Mestrado, FLUC, Coimbra

ZWEIG, Stefan (2009). *The World of Yesterday*, trans. Anthea Bell, Pushkin Press, London

