

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

Michelle Conterato Buss

**O OUTRO LADO DA LUA: A POESIA OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA
PELO VIÉS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA**

Porto Alegre

2019

Michelle Conterato Buss

**O OUTRO LADO DA LUA: A POESIA OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA
PELO VIÉS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA**

Dissertação de Mestrado em Pós-colonialismo e Identidades apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Jane Fraga Tutikian

**Porto Alegre
2019**

CIP - Catalogação na Publicação

Buss, Michelle Conterato
O outro lado da lua: a poesia ocultista de Fernando
Pessoa pelo viés da psicologia analítica / Michelle
Conterato Buss. -- 2019.
164 f.
Orientadora: Jane Fraga Tutikian.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Fernando Pessoa. 2. Poesia ocultista. 3.
Ocultismo. 4. Psicologia analítica. 5. Carl G. Jung.
I. Tutikian, Jane Fraga, orient. II. Título.

Michelle Conterato Buss

**O OUTRO LADO DA LUA: A POESIA OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA
PELO VIÉS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA**

Dissertação de Mestrado em Pós-colonialismo e Identidades apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Data: Porto Alegre, _____ de 2019.

Parecer: _____

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Jane Fraga Tutikian (Orientadora)

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas – UFRGS

Profa. Dra. Maria da Conceição Soares Beltrão Filha

Profa. Dra. Márcia Ivana de Lima e Silva

Departamento de Linguística, Filologia e Estudos Literários – UFRGS

Profa. Dra. Cinara Ferreira Pavani

Departamento de Linguística, Filologia e Estudos Literários – UFRGS

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho à busca por mim mesma; a tudo que se transforma em arte; e a minha família por toda inspiração e amor.

AGRADECIMENTOS

Minha imensa gratidão ao universo e tudo que nele habita por inspirar os artistas de todos os tempos. Gratidão à poesia que é força invisível que transforma e revoluciona todos os meus dias. Gratidão à jornada de mim mesma que sempre me permite um mergulho em um mar de (re)descobertas. Gratidão a minha mãe, meu pai e meu irmão por sempre acreditarem em mim, sem vocês essa caminhada não seria possível. Todo meu amor e agradecimento ao meu companheiro, Gabriel Mesquita, que incansável e amorosamente me encorajou durante toda a vivência do mestrado. Meu carinho e muito obrigada à minha amiga Clarissa de Freitas, que sempre me incentivou à pesquisa acadêmica. Meu obrigada à Ana Lúcia Marcon por me inspirar tranquilidade e discernimento diante de todos os desafios acadêmicos. Meu agradecimento ao Roberto Schmitt-Prym pelos livros emprestados. Meu muitíssimo obrigada à minha amiga e revisora, Clara Ályegra Lyra Peter, por vivenciar comigo parte desse processo. Meu agradecimento à Conceição Soares Beltrão por me auxiliar nas dúvidas de psicologia analítica que surgiram ao longo dessa pesquisa. Meu muito obrigada à Flora Bonjunga Mattos pelos conselhos e incentivos. Minha imensa e profunda gratidão à minha orientadora Jane Fraga Tutikian que me acolheu e aceitou comigo trilhar os caminhos do oculto em Fernando Pessoa. Por fim, todos que não citei e que me permitiram chegar até aqui, minha gratidão. A vida é um eterno fluxo de transformações e redescobertas.

A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro.

(OCTÁVIO PAZ)

RESUMO

Este trabalho está inserido no contexto dos estudos pessoais, mais especificamente no que diz respeito ao ocultismo na obra de Fernando Pessoa. A proposta deste estudo é analisar as metáforas ocultistas na poesia de Fernando Pessoa ortônimo pelo viés da psicologia analítica, partindo da hipótese que tais metáforas são representações de conteúdos como a busca por uma realidade que transcende e pela totalidade, assim como a busca do poeta por *si mesmo*. O corpus de análise é formado por *Obra poética de Fernando Pessoa* (2016) e *Poesias Ocultistas de Fernando Pessoa* (1996). A metodologia utilizada consiste em pesquisa bibliográfica da vida e obra do poeta. Buscamos a definição clara de ocultismo e averiguação das principais correntes ocultistas com que Pessoa se envolveu e estudamos os preceitos básicos de psicologia analítica para posterior análise das metáforas ocultistas e suas representações para a psicologia fundada por Jung. Para isso, adotamos como fundamentação teórica os estudos desenvolvidos por Simões (1958?), Quadros (1988), Lind (1981), Zenith (2011), Ribeiro (2016), Papus (2003), Jung (2008) e von Franz (1998). Os poemas ortônicos escolhidos para nossa análise e seus recortes temáticos podem ser compreendidos como representações simbólicas das dinâmicas psíquicas referentes a busca de Fernando Pessoa por *si mesmo*, a busca pela totalidade e a busca por uma realidade que transcende.

Palavras-chave: Fernando Pessoa; Poesia ocultista; Ocultismo; Psicologia analítica; Carl G. Jung

ABSTRACT

This work was written in the context of Fernando Pessoa Studies, with focus on the Occultism in Fernando Pessoa's work. The purpose of this study is to analyze through Analytical Psychology the occultist metaphors in Fernando Pessoa Orthonym's poetry. The hypothesis is that such metaphors are representations of contents such as the search of Pessoa for himself, the search for totality and the search for transcendent reality. The corpus of analysis is formed by the books *Obra poética de Fernando Pessoa* (2016) and *Poesias Ocultistas de Fernando Pessoa* (1996). The methodology consists of bibliographical research of the life and work of the poet. We sought for a clear definition of Occultism and to ascertain the major occultist currents with which Pessoa became involved. We also studied the basic precepts of Analytical Psychology for further analysis of occultist metaphors and their representations. For this, we adopted as theoretical foundation the studies developed by Simões (1958), Quadros (1988), Lind (1981), Zenith (2011), Ribeiro (2016), Papus (2003), Jung (2008) and von Franz (1998). The poems from Pessoa Orthonym chosen for our analysis and their thematics can be understood as symbolic representations of the psychic dynamics referring to Fernando Pessoa's search for himself, the search for totality and the search for a reality that transcends.

Keywords: Fernando Pessoa; Occultist poetry; Occultism; Analytical Psychology; Carl G. Jung

**O PRESENTE TRABALHO FOI REALIZADO COM O APOIO DO CNPq,
CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E
TECNOLÓGICO – BRASIL.**

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO: O POETA, O LADO OCULTO DA LUA E A BUSCA DE SI	13
2 A BUSCA PELO QUE TRANSCENDE: O CAMINHO OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA.....	25
2.1 ANCESTRALIDADE E HEREDITARIEDADE	26
2.2 1888: O ANO CERTO.....	29
2.3 O OCULTISTA INGLÊS	30
2.4 LUA E SOL EM CONJUNÇÃO: TIA ANICA E TIO HENRIQUE	34
2.5 TRAJETÓRIAS CELESTES: O DESTINO DOS ASTROS	37
2.6 BIBLIOTECA OCULTISTA E CAMINHOS DO OCULTO.....	39
2.7 EMISSÁRIO DE UM REI DESCONHECIDO.....	43
2.8 A BUSCA DOS EUS: OCULTISMO, LITERATURA E HETERÔNIMOS	48
3 GEOMETRIAS DO MISTÉRIO: A CIÊNCIA OCULTA REENCOBERTA OU REVELADA.....	51
3.1 O CAMINHO DO OCULTO	51
3.2 ROSA-CRUZ.....	54
3.3 MAÇONARIA.....	57
3.4 TEOSOFIA	60
3.5 PAGANISMO E NEOPAGANISMO	62
3.6 GNOSTICISMO	65
3.7 HERMETISMO	66
3.8 MAGIA.....	68
3.9 CABALA	70
3.10 NUMEROLOGIA.....	72
3.11 ASTROLOGIA.....	73
3.12 ALQUIMIA	74

4 CHEGANDO ÀS ÁGUAS PROFUNDAS: NOÇÕES BÁSICAS DE PSICOLOGIA ANALÍTICA	78
4.1 ATRAVESSANDO A FRONTEIRA PARA O DESCONHECIDO: A BUSCA DE JUNG POR UMA NOVA PSICOLOGIA.....	80
4.2 A DANÇA DOS SÍMBOLOS: O FUNCIONAMENTO DA PSIQUE HUMANA	84
4.3 <i>MYSTERIUM CONIUNCTIONIS</i> : A ALQUIMIA À LUZ DA PSICOLOGIA.....	95
5 O OUTRO LADO DA LUA: A POESIA OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA PELO VIÉS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA	98
5.1 PRIMEIRO MOVIMENTO: “QUEBRO A ALMA EM PEDAÇOS”	100
5.2 SEGUNDO MOVIMENTO: “ESTA VIDA ATRAVÉS DE NEVOEIROS”	107
5.3 TERCEIRO MOVIMENTO: “LONGE DE MIM EM MIM EXISTO”	110
5.4 QUARTO MOVIMENTO: “O SEGREDO DA BUSCA É QUE NÃO SE ACHA”...	116
5.5 QUINTO MOVIMENTO: “A NOITE ME TRAZ E LEVA”	119
6 SOB O GRANDE LUAR A BUSCA É O CAMINHO EM SI, AS ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES	122
REFERÊNCIAS	127
ANEXO A – TEXTO « UM CASO DE MEDIUNIDADE»	132
ANEXO B – TEXTO « O ENSAIO SOBRE A INICIAÇÃO »	137
ANEXO C – POESIA « NO TÚMULO DE CHRISTIAN ROSENCREUTZ »	140
ANEXO D – POESIA « O ENCOBERTO »	143
ANEXO E – POESIA « DEPUZ, CHEIO DE SOMBRA E DE CANSAÇO»	144
ANEXO F – POESIA « NESTE MUNDO EM QUE ESQUECEMOS »	148
ANEXO G – POESIA « NATAL »	149
ANEXO H – POESIA « O ÚLTIMO SORTILÉGIO »	150
ANEXO I – POESIA « CHUVA OBLÍQUA»	152
ANEXO J – POESIA « EROS E PSIQUE »	157
ANEXO K – POESIA « EPISÓDIOS / A MÚMIA »	159
ANEXO L – POESIA « DO VALE À MONTANHA »	162

1 APRESENTAÇÃO: O POETA, O LADO OCULTO DA LUA E A BUSCA DE SI

A poesia leva o homem para fora de si e, simultaneamente, o faz regressar ao se estado original: volta-se para si.

Octavio Paz

Tudo que existe em nosso universo abarca em si uma multiplicidade de faces, olhares e interpretações. É ilusão acreditarmos que o ângulo pelo qual vemos algo o define em sua totalidade, ou que esse algo possui apenas uma maneira de ser visto. Nada é formado por uma face só: somos múltiplos dentro da unidade e unos dentro da multiplicidade.

Um objeto, uma pessoa, uma obra ou um texto são constituídos por uma teia complexa de interpretações distintas. Toda vez que um indivíduo debruça seu olhar sobre uma obra, por exemplo, esse olhar consegue apreender um certo número de leituras ou interpretações sobre a mesma. Isso não significa que essas leituras e interpretações são determinantes arbitrárias do que é ou pode representar tal obra. Na verdade, essas leituras e interpretações são tão somente alguns ângulos, algumas das facetas que formam a obra, mas não sua totalidade. Nenhuma de tais facetas ou ângulos é mais correto ou melhor do que o outro, são apenas diferentes recortes que nos instigam e nos provocam a percorrer a busca por sua apreensão. Esta busca, construída por questionamentos, orchestra-se como o foco central que alimenta a arte de praticar ciências.

Quando debruçamos nosso olhar sobre o estudo de um objeto, é natural a escolha de um foco, a delimitação desse estudo a partir daquilo que nos é mais relevante, daquilo que nos gera questionamentos ou mesmo identificação. Do todo desse objeto, selecionamos uma parte apenas para viabilizar a apuração pontual da busca pelos resultados. Afinal, o desejo de apreender a totalidade em um espaço de tempo relativamente pequeno é um peso que pode ser comparado às tarefas que Psique teve que cumprir ou ao nível dos trabalhos de Hércules, tendo em vista que a totalidade se insere em um horizonte de constantes descobertas, leituras e transformações. Além disso, poderíamos questionar: o que define a totalidade de algo? Totalidade como expressão da condição subjetiva a partir do ponto de vista de que e de quem? O conceito fechado de totalidade só é fechado porque possui um componente de arbitrariedade em sua base. Entretanto, se lembrarmos que é o sujeito quem define essa arbitrariedade, então, nada é absolutamente arbitrário ou fechado, são apenas pontos de vista de um complexo todo. A partir dessas reflexões, podemos inferir a grandeza do ato de praticar o estudo científico que sempre pode se renovar, se transformar ou ampliar seu horizonte de conhecimentos e saberes.

Estudar a vida e a obra de Fernando Pessoa é um verdadeiro desafio, tendo em vista a volumosa quantidade de trabalhos que existem sobre o assunto. Um verdadeiro e grande mosaico de olhares e leituras representa hoje o panorama dos estudos pessoanos. Considerado por muitos críticos como o mais universal poeta português, a figura enigmática e criativa de Fernando Pessoa e sua vasta obra marcam profundamente o cenário literário de Portugal e do mundo. Pessoa teve uma vida devotada à criação literária, deixando uma complexa e incomparável obra, quase 30 mil documentos em uma arca (TUTIKIAN, 2015), que por sua vez, abriu um amplo horizonte de estudos. Na diversidade de facetas que abarca sua produção, encontramos inúmeras pesquisas a respeito dos mais diversos aspectos, tais como obras e artistas que influenciaram a estilística de Fernando Pessoa; a criação dos “ismos” do modernismo português (paulismo, interseccionismo, sensacionismo); a criação heteronímica e os estudos direcionados às obras dos heterônimos. Na criação literária de Pessoa, entre os temas menos estudados, situa-se a visão ocultista presente em sua obra, segundo o levantamento que realizamos nos repositórios das universidades brasileiras e portuguesas.

Apesar da visão ocultista na obra pessoana ser um tema pouco explorado por pesquisadores, é essencial lembrarmos que o ocultismo presente na criação literária não é um atributo exclusivo de Fernando Pessoa. A simetria entre poesia e magia é anterior a Pessoa. No romantismo, por exemplo, muitos poetas e escritores vertiam para seus escritos nuances de conhecimentos oriundos das ciências ocultas, entre os quais podemos citar William Blake, Johann Novalis, Wolfgang von Goethe e Edgar Allan Poe. Em *O arco e a lira* (2012), Octavio Paz também trabalha com a equação que relaciona a poesia à magia, esclarecendo que “a poesia é metamorfose, mudança, operação alquímica, e por isso faz fronteira com a magia, a religião e com outras tentativas de transformar o homem e fazer ‘deste’ e ‘daquele’ o ‘outro’ que é ele mesmo” (PAZ, 2012, p. 119).

O “instrumento mágico” que realiza essa “operação alquímica” que é a poesia é a palavra, pois esta é algo suscetível de transformar-se em outra coisa e de “transmutar aquilo em que toca: a palavra *pão*, tocada pela palavra *sol*, se torna efetivamente um astro; e o sol, por sua vez, se torna um alimento luminoso” (*Ibid*, p. 42). Dessa forma, pode-se constatar que a palavra é símbolo que manifesta símbolos, sendo assim, a essência da linguagem é simbólica capaz de representar um elemento da realidade por outro, como acontece com as metáforas. Por isso, Paz (2012) afirma que a linguagem e o mito estão interconectados porque funcionam como metáforas da realidade. Além disso, o poeta mexicano constata que o homem é um ser inseparável das palavras: “o homem é homem graças à linguagem, graças à metáfora original que o fez ser outro e o separou do mundo natural. O homem é um ser que criou a si mesmo ao

criar uma linguagem” (PAZ, 2012, p. 42). Da mesma forma que a poesia tem como seu instrumento “transmutador” a palavra, que tem essência simbólica, as ciências ocultistas, como veremos ao longo dessa pesquisa, também possuem uma natureza e operações por via do símbolo, reforçando ainda mais a proximidade da arte poética com as artes herméticas.

Quanto ao panorama histórico, na segunda metade do século XIX, as chamadas ciências ocultas começaram a ganhar relevância contrapondo-se aos defensores da lucidez racional, que anunciavam a apoteose da razão, “enquanto os Enciclopedistas concluía a sua obra monumental” (LIND, 1981, p. 257) pela convicção de que, conforme explica Friedrich (1978, p. 60) evocando Claudel, era “possível explicar totalmente o universo e o homem, sufocando, assim, forças artísticas e espirituais carentes de mistério”. Como resposta ao domínio do racionalismo herdado do “Século das Luzes”, que legitimava o primado da razão e o desenvolvimento da ciência como única base do progresso da humanidade, entre o final do século XVIII e início do XIX, surge, no cenário europeu, a formação de diversas sociedades secretas de teosofia, lojas maçônicas e círculos iniciáticos que resgatavam antigos conhecimentos ocultistas (*Ibid*).

O nome de Helena Petrova Blavatsky, em meados do século XIX, manifesta-se como referência neste cenário ao sistematizar a parte teórica do ocultismo que ficou conhecida como teosofia. Ao lado dela, outros ocultistas que protagonizam o surgimento de um espiritualismo moderno (entre eles podemos citar Eliphas Levi, MacGregor Mathers, Papus e Aleister Crowley) contribuem também para a disseminação das “ciências ocultas”, influenciando inúmeras personalidades do ramo das artes. No que diz respeito ao campo da literatura, a efervescência do ocultismo ressoa nos movimentos do simbolismo e modernismo. Friedrich (1978, p. 60) pontua que o surgimento de “uma poesia obscura que se evade do mundo explicável do pensamento extremamente científico para lançar-se ao mundo extremamente enigmático da fantasia, pode ter o efeito de missão que proporcione, a quem é sensível a ela, a mesma evasão”. Assim, muitos escritores, como Yeats e Rimbaud, foram influenciados pelo ocultismo, desenvolvendo, em maior ou menor grau, a relação entre a poesia e o oculto.

A busca de superação da consciência ao se confrontar com a incapacidade de olhar para o real configura-se como eixo medular da poesia produzida por Fernando Pessoa. Nessa busca, Pessoa é levado ao ocultismo. Em uma carta a Casais Monteiro (PESSOA *apud* QUADROS, 1986, p. 199), o autor revela sua afinidade com o ocultismo, afirmando ser um nacionalista místico e que, apesar de não pertencer a nenhuma ordem iniciática, é conhecedor de muitas delas. A Mario de Sá-Carneiro, escreve sobre a impressão que teve ao deparar-se com os estudos da doutrina teosófica ao ser encarregado de traduzir para língua portuguesa os livros de

Annie Besant, na época presidente da Sociedade Teosófica. Pessoa também traduz a obra *A voz do silêncio*, de Blavatsky, que discorre sobre preceitos espirituais (SIMÕES, 1950, p. 540).

Na mesma época de Fernando Pessoa, vive o psiquiatra suíço e fundador da psicologia analítica, Carl Gustav Jung. Assim como Pessoa, Jung testemunhou a emergência do espiritualismo moderno que se espalhou pela Europa e Américas e que influenciou não apenas o horizonte das artes, mas também das ciências. “Os fenômenos espiritualistas atraíram o interesse de importantes cientistas” (SHAMDASANI, 2017, p. 12) e foram terreno fértil para investigações na área da psicologia e no estudo da parte inconsciente da psique humana. O trabalho de Jung difundiu um novo olhar sobre a psicologia, transformando a concepção de psique. O inconsciente para Jung surge então como fonte infindável de criação. Essa compreensão profunda do funcionamento psíquico emergiu a partir do trabalho com o próprio inconsciente e com o processo de trabalho com o inconsciente de seus pacientes. Sem preconceitos, ele imergiu nas mais diversas áreas da produção do conhecimento, incluindo aquelas consideradas pela comunidade científica como obscuras. Conceitos como símbolo, arquétipo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo e processo de individuação, a partir de um ponto de vista psicológico, são elaborados por Jung, que tem como base sua experiência psiquiátrica e seu amplo conhecimento das diversas culturas do mundo, das tradições da alquimia, da mitologia e do estudo comparado da história das religiões – compreendidas por ele como autorrepresentações das dinâmicas dos processos psíquicos inconscientes.

Sobre as ciências ocultas, o divino, a busca pelo que transcende, Antônio Quadros (1988, p. 191) revela como sendo este o cerne profundo de toda produção de Fernando Pessoa, configurando-se também como o aspecto “de mais difícil aproximação e leitura”. Diante da complexidade e o obscurantismo do tema, muitos pesquisadores preferem ignorar ou evitar o ocultismo. Afinal, as ciências ocultas, devido à sua carga histórica, por muito tempo foram vistas como um tema obscuro para as ciências e para a academia. Esse rótulo e o obscurantismo do assunto podem ter afastado pesquisadores da obra pessoana a explorar o universo dos poemas e dos textos ocultistas, impulsionando-os a dar mais atenção a outros temas e aspectos em Fernando Pessoa. Entretanto, negar as dimensões esotéricas ou místicas da vida e da obra de Pessoa e recusar-se a ter um mínimo entendimento por essas dimensões reflete diretamente no alcance da “compreensão plena do gênio do poeta” (*Ibid*, p. 193). Sobre isto, o biógrafo ainda reitera que poucos foram os críticos que percorreram caminhos que extrapolam os horizontes da historiografia ou da crítica literárias, “pois nem a todos é dado, em época de ideologia racionalista e cientificista, querer, poder, saber, escutar e decifrar uma linguagem fundamentalmente simbólica como é a sua” (*Ibid*, p. 193).

A importância do ocultismo vai muito além de um mero interesse do poeta que resultou em influências para sua obra, ou um reflexo oriundo dos últimos vestígios do simbolismo. Para o crítico Eduardo Lourenço (2017), o ocultismo em Fernando Pessoa tem relevância vital pois a visão ocultista, além de perpassar a poesia de Pessoa e a construção de seus heterônimos, é fundamental para a criação de um plano mítico de sua ficção. Dessa forma, o estatuto de mítico só floresce com sucesso em decorrência do ocultismo que é caracterizado pelo crítico português como o “segundo polo mítico” do universo poético mental de Pessoa, sendo Caeiro o “primeiro polo mítico”. Juntos (Caeiro e ocultismo) estabelecem, conforme o estudioso (*Ibid*, p. 221), um só processo dialético pois “a única constante da atividade imaginária de Pessoa é a que tem como centro a visão ocultista da realidade”.

Com relação à poesia ocultista pessoana, Lourenço (2017, p. 224, grifo do autor) declara a magnitude desta ao afirmar que “não há em toda poesia de Fernando Pessoa *nada mais afirmativo* que a pulsão ocultista”. E ainda reitera que a “poesia ocultista cobre o espaço inteiro da vida e da obra de Pessoa”, sendo esta poesia, em matéria de beleza, coerência e autoconsciência, a “primeira grande manifestação do gênio poético de Pessoa” (*Ibid*, p. 223).

A poesia de Fernando Pessoa é busca por uma realidade que transcende e busca pela totalidade ao se confrontar com a incapacidade de apreender o real. Dessa busca, Fernando Pessoa é levado ao ocultismo. Quais influências o ocultismo, em plena efervescência na época em que o poeta viveu, terá exercido na poesia pessoana? De que forma o ocultismo se manifesta em sua vida e em sua obra? Quais correntes ocultistas Pessoa conheceu? De que maneira a visão ocultista se expressa nos poemas de Fernando Pessoa? É possível compreender as metáforas ocultistas e suas cargas simbólicas presentes na poesia pessoana como representações da dinâmica psíquica inconsciente do poeta? E se as metáforas ocultistas forem representações da dinâmica psíquica inconsciente de Pessoa, a que dinâmica essa carga simbólica possivelmente se refere? Tendo em vista essas indagações, esta pesquisa visa empreender um estudo acerca do ocultismo na poesia de Fernando Pessoa ortônimo, mapeando as metáforas ocultistas presentes nos poemas sob o prisma da psicologia analítica, partindo da hipótese de que as metáforas ocultistas na poesia ortônímica são uma representação da dinâmica psíquica da busca de Fernando Pessoa por *si* mesmo, da busca pela totalidade e da busca por uma realidade que transcende.

O verbo “ser” é ponto central em toda obra de Fernando Pessoa. Octavio Paz (2015, p. 213) afirma que, enquanto Alberto Caeiro se pergunta “O que sou?”, Álvaro de Campos se pergunta “Quem sou?”. Sendo Caeiro moldado pelo sentido da visão e pela temporalidade do agora, dessa forma, “Caeiro não acredita em nada: existe” (PAZ, 2015, p. 209). Enquanto isso,

Campos traz consigo a máxima sensacionista de “sentir tudo de todas as maneiras, viver tudo de todos os lados, ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo” (PESSOA, 2015, p.117), acreditando na sensação. Seguindo pela lógica iniciada por Paz, complementamos a equação do crítico com relação aos questionamentos existencialistas dos heterônimos com os que faltaram: Ricardo Reis, correspondendo a excessiva preocupação e a sua crença na forma, pergunta a si “Como sou?”. Por fim, Fernando Pessoa se pergunta “Eu sou?”, considerando que, para Pessoa, tudo é símbolo e o próprio “ser” está na ordem do simbólico, sendo passível, dessa forma, de ser transformado ou desdobrado em tantos “eus”.

Tendo em vista a reflexão aqui exposta, “ser” assume a função de indagação e verbo primordiais na obra pessoana, passando por todos os heterônimos; é o fio condutor que liga as criaturas ao seu criador. O verbo “ser” se expande e a reflexão se torna a busca de toda uma vida, que verte em literatura, e a qual ressoa no ocultismo que, por vezes, se revela como uma porta aberta que possibilita a redenção dessa busca e a apreensão do próprio mistério.

Ao propormos a leitura do ocultismo presente na poesia pessoana pelo viés da psicologia analítica, não tencionamos reduzir a criação poética de Pessoa a um campo de interpretações psicológicas superficiais cotejando suas poesias com determinados eventos de sua vida pessoal. Na pesquisa aqui proposta, utilizaremos o viés da psicologia a partir da visão elaborada por Carl G. Jung em *O espírito na arte e na ciência*, onde o autor (2013a, p. 87) afirma que é possível colher algumas deduções a partir da obra de arte sobre o seu autor, “ainda que a obra de arte e o homem criador estejam ligados entre si por uma profunda relação, uma interação recíproca, não é menos verdade que não se explicam mutuamente”. Ou seja, apesar da vida psíquica pessoal do criador revelar certos traços em sua obra, esses traços não explicam a criação em si. Seria minimizar a potência criativa da arte ou mesmo violar sua natureza ao interpretá-la da mesma forma como uma neurose, se assim fosse, Jung (2013a, p. 67) pontua que “(...) de duas uma: ou a obra de arte é uma neurose ou a neurose é uma obra de arte”. Tendo em vista que a arte nasce do impulso criativo e que este é originário do inconsciente coletivo (uma área em que a verdadeira vida psíquica tem sua origem), analisar a arte pelos olhos da psicologia significa descrever os processos como possibilidades, sem criar julgamentos arbitrários, juízos de valor ou conclusões pautadas em uma causalidade reducionista. Dessa forma, sobre o ato criativo e tudo que dele provém, é viável traçar hipóteses, descrevê-lo em suas manifestações, todavia sem jamais alcançar a totalidade de seu entendimento. Posto isto, não é possível que a psicologia consiga apreender e falar sobre a essência da arte em nível estético, só a arte pode falar sobre sua própria essência. Contudo, a psicologia pode contribuir para uma ampliação do entendimento do processo criativo ou a ampliação nas camadas de

leitura da arte a partir de outra instância ao acessar a dimensão simbólica que pode existir dentro de determinada obra. Toda obra artística insere-se na dimensão simbólica. Os símbolos intrínsecos ao trabalho artístico são canalizados a partir do inconsciente pessoal do artista em consonância com o inconsciente coletivo. A imagem ou metáfora produzida pela arte, “enquanto a pudermos conhecer como *símbolo*, é passível de análise” (JUNG, 2013a, p. 81).

Em vista destas considerações e avaliando os preceitos estabelecidos por Carl G. Jung, cabe mais uma vez reforçarmos que a pesquisa aqui proposta não tem como finalidade estabelecer relações meramente causais entre fatos da vida pessoal de Fernando Pessoa e sua produção poética. O enfoque desta pesquisa diz respeito à conexão da psicologia analítica aos poemas ocultistas pessoanos pela via simbólica. As metáforas ocultistas despontam então como símbolos, representações de conteúdos da psique pessoal de Fernando Pessoa, sendo também símbolos que refratam do coletivo, os quais são participante ativos na vida do poeta e em suas produções.

Não obstante, tais ressalvas não excluem a possibilidade de que sejam alinhavadas algumas hipóteses a respeito da relação do ocultismo como representação da dinâmica psíquica do poeta manifestada nas metáforas de suas poesias. A escolha para este tipo de abordagem encontra acolhida na visão do próprio Jung (2013a, p. 68) ao elucidar que, apesar da sua relatividade e levando em conta certa parcimônia, analisar as representações de conteúdos psíquicos presentes em determinada obra decorrente de premissas causais “pode resultar uma interessante visão geral de como a criação artística está entrelaçada com a vida pessoal do artista, por um lado, e, por outro, como ela se projeta para fora desse entrelaçamento”. Sendo assim, pode-se afirmar que o universo pessoal do artista influencia sob diversos aspectos a escolha e a forma de sua temática: “Não se pode negar que a psicologia pessoal do poeta eventualmente se encontra nas raízes e mesmo nas ramificações mais tênues de sua obra” (*Ibid*, p. 102). Não compete à psicologia responder a problemática do mistério criador, mas apenas descrevê-lo. Em consonância a esta afirmação, nossa intenção neste estudo não consiste em desvendar ou desnudar a natureza da criação poética pessoana tratando-a como algo secundário, ou mesmo um sintoma, mas tendo em vista que ela “é *símbolo real*, a *expressão de uma essencialidade desconhecida*” (*Ibid*, p. 82, grifos do autor).

Para empreender a investigação, esta se articulará a partir de pressupostos teóricos fundamentados em quatro eixos. O primeiro eixo será destinado ao estudo da relação do ocultismo na trajetória de Fernando Pessoa, conforme veremos no primeiro capítulo, visando investigar mais profundamente a presença das ciências ocultas na vida do poeta. Inicialmente, percorreremos os caminhos da velha crítica, acessando as obras consolidadas de João Gaspar

Simões, *Vida e obra de Fernando Pessoa: história duma geração* (1950), Antônio Quadros, *Fernando Pessoa: vida, personalidade e gênio* (1988), Ángel Crespo, *A vida plural de Fernando Pessoa* (1990) e Georg Rudolf Lind, *Estudos sobre Fernando Pessoa* (1981). Após isso, tomaremos como base a reflexão evocada por Mota (2016, p. 144) de que desde 30 novembro de 1935, a data em que Fernando Pessoa veio falecer, até os dias atuais, apesar da enorme profusão de leituras e interpretações dos mais distintos modos, é ainda um desafio, não somente quanto a aspectos do prisma biográfico, mas também à evolução e transformação das “suas crenças, ideias e realizações, especialmente as da sua espiritualidade, ocultismo e iniciação, cujos textos, pela subtileza dos temas e símbolos e os diferentes níveis de leitura ou interpretação, não são facilmente compreendidos” (*Ibid*, p.144). Tendo em vista essa reflexão, focaremos nosso olhar também em estudos mais contemporâneos com a finalidade de colher novas informações, ressignificar ou ratificar determinados pontos dos estudos pessoanos que nos interessam, construindo as bases para alcançar respostas aos questionamentos lançados por esta pesquisa. Os trabalhos de Richard Zenith, *Fotobiografia de Fernando Pessoa* (2011), e Rogério Mathias Ribeiro, *Fernando Pessoa: relações entre literatura e ocultismo* (2016), proporcionarão e expandirão novas leituras sobre Pessoa ocultista.

É importante perceber que o ocultismo na própria vida do poeta e na sua poesia floresce de modo peculiar e único. Conforme Zenith (2011, p. 204), desde muito cedo Fernando Pessoa “sentiu-se atraído pelas ciências metafísicas, psíquicas e ocultistas, procurando verdades universais, bem como conhecimentos sobre si próprio nas mais diversas correntes”.

Muitos teóricos e poetas fundam sua visão a partir dos preceitos originários do modernismo,¹ defendendo a cisão do poeta (pessoa física) com o sujeito poético, excluindo assim possíveis influências que o percurso de vida de seu criador pode ter exercido sobre ela. Jorge de Sena (*apud* MIAU, 2011, p. 5), pioneiro em evidenciar o valor do ocultismo em Fernando Pessoa, revela que não é necessário ser ocultista para compreender esse aspecto da obra pessoana, contudo, é fundamental “tomarmos a sério, criticamente, aquilo que Pessoa assim tomava”. Diante da afirmação de Sena, averiguaremos a relação de Fernando Pessoa com as ciências ocultistas.

Para Octavio Paz (2015, p. 201) “os poetas não têm biografia. Sua obra é sua biografia. Pessoa que duvidou sempre da realidade deste mundo, aprovaria sem vacilar que fôssemos

¹ Fridrich (1979), em *A estrutura da lírica moderna*, explica que as tensões sociais da época, aliadas à revolução industrial, reverberam na literatura por meio da fragmentação do sujeito revelando um sujeito lírico cindido do poeta (pessoa física), diferente do que ocorria no romantismo, período marcado pela subjetividade e a exaltação do “eu”.

diretamente para seus poemas, esquecendo os incidentes e os acidentes de sua existência terrestre”. Entretanto, Paz (2015) ainda considera que não é de todo dispensável rememorar os fatos mais marcantes da vida de Fernando Pessoa, “com a condição de saber-se que se trata de rastros de uma sombra. O verdadeiro Pessoa é outro”.

No universo pessoano tudo é relativo, as fronteiras entre vida, mito e ficção são um tanto invisíveis, por vezes frágeis, e não raramente se confundem. Entre o verdadeiro Pessoa, se assim podemos dizer, e tantas máscaras e “eus” por ele evocados, situa-se a teoria do fingimento poético, com o poema paradigmático “Autopsicografia” (PESSOA, 2016, p. 152) por meio dos versos: “O poeta é um fingidor / Finge tão completamente / Que chega fingir que é dor / A dor que deveras sente”. Tal teoria consiste na intelectualização da emoção, ou no distanciamento por meio do intelecto das experiências vividas, que se convertem numa representação delas a poesia. Esse ideal criativo do fingimento poético é também expresso na poesia “Isto” (PESSOA, 2016, p. 152-153), especialmente nos versos: “Dizem que finjo ou minto / Tudo que escrevo. Não. / Eu simplesmente sinto / Com a imaginação. / Não uso o coração” e completa-se em “Guia-me a razão”. Assim, a teoria do fingimento poético é a capacidade que o poeta tem de transcrever a emoção (que viveu ou imaginou) atravessada por sua razão e pelo seu intelecto sem “senti-la”, sendo que o sentir é acessado apenas pelo leitor.

Contudo, se analisarmos com cuidado, podemos encontrar outra interpretação na teoria do fingimento poético que consiste em que fingir não é negar (TUTIKIAN, 2015). Ao estudarmos o fingimento em Pessoa, tendemos a ficar apenas com o fingidor e dispensarmos o fato de que a dor ali representada, e já racionalizada, está associada à dor que “deveras” sentiu, a dor biográfica. O próprio poeta reafirma tal fato na poesia “Isto” (*Ibid*, p. 152-153) ao dizer que “sente” com a imaginação. Dessa forma, o fingimento poético não é a negação do que se foi, sentiu, viveu, mas um distanciamento intelectualizado. Portanto, por mais que o verdadeiro Pessoa seja outro, o qual se encontra nas palavras, conforme afirma Paz (2015), ainda assim, é inegável a existência do homem Fernando Pessoa, que é o criador de sua obra e que, igual a qualquer outro indivíduo, teve sua história e sua trajetória. Então, entender a trajetória ocultista revisitando a vida de Fernando Pessoa por esse itinerário não tencionará violar a natureza de sua arte, que só pode ser apreendida pela própria arte, mas expandir as camadas de suas leituras, pois, se quisermos estudar mais profundamente a poesia ocultista pessoana, é essencial averiguar como Pessoa via o ocultismo.

Após conhecermos a trajetória ocultista pessoana, será necessário investigarmos definições dessa área do saber chamada de ocultismo, tendo em vista que esta palavra sugere muitas definições e associações. Além disso, para que seja possível mapear os elementos

ocultistas e apreender sua função e significados na poesia de Pessoa, será essencial estudarmos um pouco sobre as principais vertentes das ciências ocultas que o poeta conheceu. Assim, o segundo eixo dessa pesquisa será o das ciências ocultas, presente no segundo capítulo. Definições sobre ocultismo e uma breve abordagem sobre cada uma das vertentes que tiveram maior relevância para Fernando Pessoa serão desenvolvidas nessa parte. As linhas ocultistas que serão trabalhadas neste capítulo foram escolhidas a partir da nossa busca de títulos de obras da biblioteca particular de Pessoa, disponíveis no acervo online da Casa Fernando Pessoa. Para complementar nosso método de seleção das vertentes, averiguamos fragmentos textuais² produzidos pelo poeta que discorressem sobre ciências ocultas. A partir desse levantamento de títulos e textos, elegemos as linhas ocultistas que apresentavam maior ocorrência. São elas: Rosa-Cruz, Maçonaria, teosofia, neopaganismo, gnosticismo, hermetismo, magia, cabala, numerologia, astrologia e alquimia. Optamos por não incluir o espiritismo como uma corrente ocultista porque, além de Fernando Pessoa ter tecido duras críticas desaprovando o mesmo, o poeta ainda escreveu um texto intitulado “Um caso de mediunidade” (PESSOA apud LOPES, 1977, p. 505) que reforça a visão negativa de Pessoa com relação ao espiritismo, não admitindo sequer a existência das comunicações mediúnicas.

Para definições de ocultismo, área de saber que se origina na Antiguidade e que acompanha desde então a história da humanidade, utilizaremos os estudos desenvolvidos por Papus em *O ABC do ocultismo* (2003). Para estudarmos sobre Rosa-Cruz o texto base será a obra de Christopher McIntosh, *A rosa e a cruz* (2001), e a pesquisa de Vítor Lins Oliveira, *Rosacrucianismo: história e imaginário* (2009). O livro de António Arnaut, *Introdução à Maçonaria* (2017), será nosso suporte teórico para compreendermos sobre a Maçonaria. Para discorrermos sobre teosofia, utilizaremos as obras de Helena Petrovna Blavatsky, *A chave para teosofia* (1991) e *O livro perdido de Dzyan* (2009). Com relação ao neopaganismo, nossa fundamentação teórica serão os estudos desenvolvidos por Marcos Antonio Ramos em *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas* (1998) e por Zhou Miau em *Mundividência esotérica e poética iniciática em Fernando Pessoa* (2011).

Para o gnosticismo, o hermetismo e a magia, pautaremos nosso estudo em George A. Mather & Larry A. Nichols, *Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo* (2000), Karl Bunn, *Doutrina Secreta Gnóstica: Iniciação à Gnose* (2018), e Claudio Jorge Willer, *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna* (2007). Para abordarmos o hermetismo, usaremos a obra de Frances A. Yates presente em *Giordano Bruno e a tradição hermética*

² Tais fragmentos integram seu espólio (também disponível no acervo online da Casa Fernando Pessoa).

(1995). Com relação à magia, Papus em *ABC do ocultismo* (2003) e Rogério Mathias Ribeiro, *Fernando Pessoa: relações entre literatura e ocultismo* (2016) foram nossas literaturas de apoio. Para falarmos sobre cabala e numerologia, empregaremos as obras de Francisco V. Lorenz, *Cabala: a tradição esotérica do ocidente* (2011), e George A. Mather & Larry A. Nichols, *Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo* (2000). Para o estudo da astrologia e da alquimia, nosso embasamento teórico girará em torno de Paulo Cardoso em *Fernando Pessoa: cartas astrológicas* (2011), Marie-Louise von Franz, *A Alquimia e a imaginação ativa* (1998), e Mircea Eliade, *Ferreiros e alquimistas* (1979).

O terceiro eixo desta pesquisa será destinado ao conhecimento da psicologia analítica. Esse eixo torna-se fundamental para examinarmos as metáforas ocultistas na poesia ortonímica, tendo em vista que tais metáforas podem ser compreendidas como representações dos processos psíquicos do poeta na busca por *si mesmo*, na busca pela totalidade e na busca por uma realidade que transcende. Todo o embasamento teórico deste eixo será fundamentado nas seguintes obras: *O homem e seus símbolos* (2008), *Símbolos da transformação* (2013b), *O livro vermelho* (2017), todas de Carl G. Jung; *O asno de ouro: o romance de Apuleio na perspectiva da psicologia analítica* (2014), de Marie-Louise von Franz e *A obra alquímica de Clarice Lispector* (2006), de Conceição Soares Beltrão. Após fazermos um breve resgate da história de Carl G. Jung, abordaremos alguns conceitos e visões que serão fundamentais para as análises dos poemas, tais como a concepção de inconsciente, de símbolo, projeção, *anima*, *self*, processo de individuação, sombra. Finalizaremos o terceiro capítulo trazendo de forma sucinta o encontro de Carl G. Jung com a alquimia, área de saber que se tornou fundamental para a ampliação e o aprofundamento da psicologia analítica.

O último eixo desta investigação, presente no quarto capítulo, será o das análises das metáforas ocultistas na poesia de Fernando Pessoa sob o viés da psicologia analítica. Optamos por limitar o *corpus* de análise às obras *Obras poéticas de Fernando Pessoa* (2016) e *Poesias Ocultistas de Fernando Pessoa* (1996). Desse *corpus*, selecionamos oito poemas que foram organizados a partir de cinco grupos. Cada grupo comportará temas do ocultismo e da psicologia analítica: o primeiro grupo trará a questão da fragmentação. O segundo abrigará a temática de que, para Pessoa, tudo é símbolo e do ofício de poeta conectado à figura do mensageiro divino. O terceiro grupo abordará a questão do reconhecimento e do confronto consigo mesmo. O quarto será sobre o tema da busca. E o quinto e último grupo discutirá a temática da morte.

Após a definição inicial do *corpus* acima citado, selecionamos primeiramente 50 poemas nos quais mapeamos elementos ou filosofias ocultistas presentes em suas metáforas.

Dos 50 poemas, elegemos 8 e, a partir destes, examinaremos se as metáforas ocultistas representam dinâmicas psíquicas do inconsciente do poeta. No contexto analisado, *Mensagem* (2018) e “Primeiro Fausto” (PESSOA, 1952, p.190-192) são obras de grande importância, mas devido às suas complexidades e por serem merecedoras de um estudo exclusivo, optamos, neste trabalho, por utilizá-las apenas como referência. Optamos por traduzir os títulos e trechos em línguas inglesa, alemã, espanhola e latim ao longo do corpo do texto ou em nota de rodapé quando necessário.

2 A BUSCA PELO QUE TRANSCENDE: O CAMINHO OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA

Tudo é mistério e tudo está cheio de significado. Todas as coisas são “desconhecidas”, simbólicas do Desconhecido.

Fernando Pessoa

Em um caleidoscópio, a cada movimento, a rosácea formada por fragmentos de vidro colorido se desfaz e abre espaço para uma nova composição. O caleidoscópio é marcado pelo princípio das possibilidades de combinações, do movimento e do olhar que abriga diferentes leituras. Ao nos debruçarmos sobre a trajetória de Fernando Pessoa, deparamo-nos com um poeta múltiplo, sendo sua história e sua obra caminhos abertos a distintas perspectivas. A vida de Pessoa é um verdadeiro caleidoscópio que abriga uma pluralidade de olhares, sensações, caminhos e experiências, como revelam vários autores que produziram biografias do poeta: João Gaspar Simões (1950), António Quadros (1988), Angél Crespo (1988) e Richard Zenith (2011). Entre as muitas combinações de imagens do caleidoscópio pessoano, situa-se a face do ocultismo. Ocultismo que se fez presente na vida de Fernando Pessoa por meio de leituras, da curiosidade e dos estudos sobre as ciências ocultas que reverberavam em sua incansável busca por si mesmo ou por algo maior, que transcendesse a realidade e superasse a consciência; ou então o ocultismo que se revela muito mais do que um interesse pessoal, mas uma necessidade que provém da incapacidade do poeta em lidar com o real. Isto, por sua vez, desemboca no fingimento e na busca por uma outra realidade, passando a ressoar em um nível estético e estrutural de sua poesia, conferindo a ela outras camadas de leitura.

Percorrer o itinerário ocultista de Fernando Pessoa é um modo de compreender como o poeta apreende o ocultismo e como isto se transfere para sua poesia. Para tanto, revisitaremos a história da vida do poeta bem como trataremos à tona aspectos relevantes acerca de seus antepassados que possivelmente influenciaram em sua relação com a literatura e as ciências ocultas. Essa retomada de fatos e influências familiares mostra-se relevante pois gera um maior entendimento em torno de determinadas influências literárias e ideológicas na vida do poeta, considerando que é no âmbito familiar que o indivíduo forma boa parte de seu conjunto de valores. É preciso que se diga que essa é a postura da tradicional crítica da obra Fernando Pessoa, encabeçada, por exemplo, por João Gaspar Simões e António Quadros, que foram seus biógrafos e estabeleceram relações entre sua vida e obra. Retomamos a velha crítica, mas não nos limitaremos a ela. O que buscamos, efetivamente, é ampliar os graus de leitura e a

compreensão sobre a obra e sua relação entre as ditas ciências ocultas e Fernando Pessoa. Indo ao encontro de nossa reflexão sobre a importância de compreender o ocultismo tanto na vida quanto na obra do poeta, Quadros (1988, p. 15) defende que

Vale a pena procurar conhecer, a par da obra, a vida e o retrato psicológico de um homem como Fernando Pessoa? Decerto que vale a pena, pois que, entre o escrever e o ser escrito, o poeta vive outro do que é na sua literatura, e é precisamente nesses “períodos existenciais” que mergulham e se alimentam as raízes do poema. A linha de continuidade e o desenho geométrico ideal de uma obra são constantemente interrompidos, desviados e contrariados, pela circulação vital entre os eventos exteriores e as explosões interiores, que se influenciam e que são fundamentalmente antiliterárias. É por isso que toda grande obra literária, longe de apresentar a lógica arquitetônica de um edifício clássico, sempre deduzida a partir de um cânone ou da regra de ouro, ao contrário é fragmentária e barroca, o que não significa uma forma de incoerência. Não constitui efetivamente uma unidade, mas antes (o que no caso de Fernando Pessoa é patente) uma multiplicidade unívoca. Ora como encontrar o princípio da univocidade que liga umas às outras, mas por dentro, as peças aparentemente dispersas do *puzzle*, senão através de uma sondagem simultaneamente biográfica e estética? (QUADROS, 1988, p. 15)

O biógrafo (*Ibid*), evocando Octávio Paz, diz que não é inútil conhecer a trajetória de Fernando Pessoa, com a condição de se ter consciência de que “o verdadeiro Pessoa é outro”: muito além do Pessoa ente físico, o verdadeiro Fernando Pessoa reside nas palavras. Assim, Quadros (1988, p. 15) relembra que a obra por si só se explica e que “é na textualidade e é na duração sinuosa e descontínua do movimento criador, que o escritor essencialmente é, transmite a sua mensagem, comunica e se revela”. Apesar disso, o autor pontua que compreender alguns fatos da vida do poeta certamente amplia o nosso horizonte de leituras.

2.1 ANCESTRALIDADE E HEREDITARIEDADE

Muitas são as influências que nos constituem, sejam estas oriundas do nosso contexto histórico e social, de nossas experiências culturais e de vivências pessoais às quais somos expostos. Além disso, carregamos em nossa construção traços provenientes de influências familiares que são decodificados em costumes, habilidades herdadas ou afinidades por uma área, assunto e mesmo profissão. Somos a síntese de diversos contextos e construções sociais, históricas e culturais.

Mirando no horizonte das influências familiares, Zenith (2011), entende que, apesar da genialidade de Pessoa estar envolta em mistério (como toda genialidade está), o elemento familiar deve ser considerado pois porta consigo determinantes para o florescer do gênio. Conforme Zenith (2011, p. 22):

Em qualquer gênio, há sempre um elemento de diferença, um grau de superioridade, que não se explica, apenas se constata, mas sua genialidade não nasce do nada. Para além de uma eventual predisposição genética, o gênio em formação se beneficiará de certas condições familiares ou ambientais, ou será estimulado por acasos da vida que ficarão para sempre imperscrutáveis (uma coisa simples, vista ou ouvida e logo esquecida, pode, numa criança, mudar todo o curso futuro de sua inteligência). (ZENITH, 2011, p. 22)

Desta forma, o biógrafo (*Ibid*) conclui que é natural que Pessoa tenha, desde muito cedo, despertado afinidade e maestria no domínio das letras, por ser filho de um casal que não apenas era culto (no sentido de bem instruído e informado), mas também com sensibilidade para criação artística. Nossa reflexão não se propõe a discutir a genialidade em Fernando Pessoa, pois acreditamos que ela já se explica por si mesma. Entretanto, indo na esteira de Zenith, nos apoiamos na conjuntura familiar, social e histórica da vida de Pessoa com a finalidade de ampliarmos a forma como o ocultismo pode estar manifesto e ser percebido em sua obra. Afinal, a conexão com as ciências ocultas e suas vertentes na trajetória de vida e na literatura de Pessoa expande-se para muito além de um mero entusiasmo. Biógrafos como Simões (1950) e Quadros (1988) fazem um resgate de fatos marcantes de antepassados e do cenário familiar do poeta, revelando que alguns de seus parentes nutriam interesse pelo ocultismo. Não se pode afirmar que o ocultismo ter estado presente na vida de alguns familiares de Pessoa seja fato definidor para a relação de Pessoa com o oculto, mas, certamente, configurou-se como uma janela para o mesmo.

Conforme conta Simões (1950, p. 34), a família de Pessoa era caracterizada como de pequena nobreza e tradicionalmente de militares, “cujo mais remoto ascendente, natural de Montemor-o-Velho, Sancho Pessoa da Cunha”, fora cristão-novo, condenado pela Inquisição de Coimbra em 1706, e tetravô de Fernando Pessoa. Com relação a sua família de ascendência judaica, Pinto (2014, p. 6) explana que o poeta talvez não tivesse muitos detalhes sobre seus antepassados, pois ele

talvez não soubesse o quanto Martinho, Gabriel, Sancho, Pedro, Madalena, Luiz, Guiomar, Branca Nunes, Custódio, sofreram com a dura perseguição empreendida a eles por serem cristãos novos. Contudo, Fernando Pessoa sabia de sua origem, pois se descrevia como tendo ascendência geral de um “misto de fidalgos e de judeus”. Pessoa, grande crítico da fé católica, não professava o judaísmo, mas dizia que tinha a seguinte posição religiosa: “cristão agnóstico, e, portanto, inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja Romana. Fiel, por motivos que mais adiante estão implícitos, à Tradição Secreta de Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da maçonaria”. (PINTO, 2014, p. 6)

Do lado dos cristãos novos, Simões (1950) explica que Pessoa traz a herança de ter raízes nos quatro pontos cardeais de Portugal, detalhando as naturalidades distintas de seus

familiares. Além disso, como dito anteriormente, após abandonarem o judaísmo e se converterem para o cristianismo, os Pessoa passaram a cultivar a tradição pelo militarismo com ilustres capitães-mores, procuradores régios, capitão de regimento de artilharia, assim como o avô de Fernando Pessoa, general condecorado com a Ordem Militar da Torre e Espada.

Os Pessoa passam a “renovar” seu sangue de cristãos novos afidalgados a partir do casamento do avô paterno Joaquim António de Araújo Pessoa com Dionísia Estrela de Seabra, a avó “louca” vinda de uma família modesta. Simões (1950, p. 35) conta que a vocação literária não fazia parte do ramo paterno de Fernando Pessoa, sendo seu pai, Joaquim de Seabra, a exceção em uma família de militares, pois “um gosto pronunciado pela música e pela letra de forma, jornalista como era”. Zenith também reafirma esse aspecto da personalidade do pai de Fernando Pessoa: “Joaquim de Seabra Pessoa, nascido em Lisboa mas de ascendência algarvia, era um apaixonado por música” (ZENITH, 2011, p. 22). Joaquim era funcionário do Ministério da Justiça durante o dia, enquanto à noite trabalhava no *Diário de Notícias*, escrevendo críticas a acerca dos espetáculos líricos de Teatro São Carlos, e apesar de não ter formação em qualquer curso superior, estudava por conta própria musicologia. Um pouco antes de falecer, veio a publicar um opúsculo crítico sobre *O navio fantasma*, de Wagner. Desta forma, Zenith (2011, p. 22) elenca que

(...) é certo que o pai lhe inculuiu grande amor pela música, herança sobretudo evidente na poesia “ortônima” (assinada com o próprio nome), que pretendia publicar sob o título *Cancioneiro* e na qual figuram frequentes referências à música, a instrumentos musicais e a canções ouvidas ou recordadas. (ZENITH, 2011, p. 22)

Do lado materno, Fernando Pessoa carrega uma origem insular, sendo seus ascendentes naturais da Ilha de Açores e membros da pequena aristocracia. A mãe do poeta, D. Maria Madalena Pinheiro Nogueira, era filha de conselheiro, recebera educação esmerada, frequentando um colégio britânico e “falava francês (...), aprendeu alemão e estudou latim com o próprio pai” (SIMÕES, 1950, p. 36). Além disso, Maria Madalena era ávida leitora e costumava fazer versos quando solteira. Assim, Zenith (2011) constata que, enquanto no ramo da família paterna as artes eram pouco cultivadas, no lado materno de Pessoa havia certa tradição literária.

A relação com o ocultismo e vertentes espiritualistas, advindas do lado materno da família do poeta, e que mais adiante explanaremos, vem por meio de tia Anica (que era espírita) e do seu tio emprestado (irmão de seu padrasto), o general aposentado Henrique Rosa. Tanto Anica quanto Henrique tornam-se figuras marcantes na senda ao oculto de Pessoa, sendo o tio

inspiração também para sua criação literária. Pessoa considerava esse tio como “uma espécie de pai literário e intelectual” (ZENITH, 2011, p. 97).

2.2 1888: O ANO CERTO

Uma conjuntura de fatos ocultistas ocorre em 1888. Durante esse ano, a Ordem Templária de Portugal entra em dormência. Helena Blavatsky publica o seu livro *A doutrina secreta*, obra considerada por muitos como a “soma” moderna do ocultismo. Neste mesmo ano, em Paris, funda-se o *Grupo dos Estudos Estéticos*, depois transformado em *Sociedade Ocultista Internacional*. Assim, ao refletir sobre a data de nascimento de Fernando Pessoa, Augusto Ferreira Gomes³ conclui que 1888 é o “ano certo”, afinal, no ano em que o poeta vem ao mundo “renascem na Europa os estudos ocultistas” (SIMÕES, 1950, p. 548).

Fernando Pessoa, ou melhor, Fernando António⁴ Nogueira Pessôa,⁵ nasceu no dia 13 de junho (dia de Santo Antônio), em uma quarta-feira, do ano de 1888, às 15h 20 min, entre o teatro lírico São Carlos e a Igreja dos Mártires da cidade de Lisboa. Crespo (1988, p. 16) ao abordar a vida do poeta, lembra que o próprio Pessoa, em um texto escrito em 1928 e apoiando-se na voz de Bandarra, mitifica o ano 1888 como sendo um dos anos anunciados para o regresso de D. Sebastião: “Ora neste último ano (1888) sucedeu em Portugal o acontecimento mais importante de sua vida nacional desde as descobertas; contudo. Pela própria natureza do acontecimento, ele passou e tinha que passar inteiramente despercebido” (CRESPO, 1988, p. 16). O autor (*Ibid*) afirma que nenhum acontecimento público ocorreu no país que evocasse a volta de D. Sebastião I, desaparecido em 1578 na batalha de Alcácer-Quibir e cujo retorno era aguardado pelos chamados sebastianistas. Assim, Crespo (1988, p. 17) sugere que, ao mitificar o ano de 1888, o poeta estaria mitificando o próprio nascimento, afinal, “não nos resta, pois, senão concluir que o acontecimento a que se referem as palavras citadas é o nascimento de quem as escreveu (...)”.

³ Autor da obra *Quinto Império*, Augusto Ferreira Gomes, um dos muitos confrades ocultistas de Pessoa, líder dos orphistas. Pessoa prefaciou o livro de Gomes, cuja dedicatória é a seguinte: “A Fernando Pessoa nascido no ano certo” (*apud* SIMÕES, 1950, p. 548).

⁴ Quadros (1988) argumenta, a partir de uma informação transmitida por Eduardo Freitas da Costa (não só biógrafo, mas também parente de Pessoa) que o nome do poeta, Fernando António, é decorrente do fato de que “os Pessoa, além de tudo o mais, reclamam-se de uma ligação genealógica aos Bulhões, e logo a Fernando de Bulhões, que viria a ser companheiro de S. Francisco de Assis, adoptando o nome de Frei António, dupla razão para batizarem a criança com o nome de Fernando António”.

⁵ “Pessôa, ortografado com um acento circunflexo, característica que apenas tombará do seu nome quando vierem a amadurecer os talentos que fizeram dele um grande escritor português” (SIMÕES, 1950, p. 20).

O poeta, primogênito do casal Joaquim Seabra Pessoa e Maria Madalena Pinto Nogueira, viveu seus primeiros anos em uma casa do Largo de S. Carlos junto de seus pais e da avó Dionísia,⁶ que com 64 anos “padecia de uma demência ‘rotativa’, alternando os períodos de loucura violenta com fases de relativa serenidade” (ZENITH, 2011, p. 23). Um mês após completar seu sexto aniversário, o pai do poeta morre tuberculoso e, no ano seguinte, falece seu irmão Jorge, que ainda não tinha completado um ano (SIMÕES, 1950)

No mesmo ano de morte do irmão, 1894, a mãe de Fernando Pessoa conhece aquele que viria a ser seu padrasto, o comandante João Miguel Rosa, “com quem se casará por procuração em 30 de dezembro de 1895” (QUADROS, 1988, p. 25), pois o comandante encontrava-se naquele momento na África. Com o noivado da mãe e a iminente partida de Portugal, Quadros (1988, p. 26) revela que nasce do poeta mirim⁷ – nesta época Fernando Pessoa já escreve seu primeiro poema, “A minha querida Mamã”⁸ – seu amigo imaginário e literário *Chevalier de Pas*, nome cuja tradução literal é “cavaleiro do nada”, da negação, de coisa nenhuma. Sobre *Chevalier de Pas*, Zenith (2011, p. 25) relata que o próprio poeta “contaria mais tarde que esse cavaleiro francês, criado quando tinha cinco ou seis anos, lhe escrevia cartas – ou seja, o menino escrevia cartas dirigidas a si próprio, como se fossem do *Chevalier*”. Sendo assim, alguns críticos avaliam que o primeiro amigo imaginário de Pessoa – primeiro pois depois dele viriam outros como o capitão Thibeaut – foi precursor para a inspiração da criação dos heterônimos.

2.3 O OCULTISTA INGLÊS

Em janeiro de 1896, Fernando Pessoa e sua mãe partem para Durban, onde o poeta viveu até 1905, quando regressa definitivamente a Lisboa. Em terras africanas, Pessoa recebe educação inglesa, dominando o idioma britânico e destacando-se como excelente aluno. Além disso, é em terras africanas que o poeta conhece os clássicos da literatura inglesa e, inspirado

⁶ Quadros (1988, p. 23) levanta a hipótese, da qual nos distanciamos, de que os heterônimos são, em parte, uma “herança”, ou uma “inspiração”, advinda do estado mental da vó Dionísia: “(...) surge-nos condimentado pelo psiquismo estranho da avó Dionísia, que lhe legaria, não a loucura, porque ele nunca seria de modo nenhum doente mental, como bem estabeleceu o médico e crítico Taborde de Vasconcelos na sua *Antropografia de Fernando Pessoa*, mas ‘uma personalidade esquizóide’. Ora “o esquizóide é, em última análise, o indivíduo, que se defende eliminando realidades e se vai distanciando assim até refugiar-se permanentemente num último reduto, ela força do seu desterro íntimo’. Daí, não apenas a tendência que viria a manifestar para o alcoolismo, mas sobretudo para as máscaras dos heterônimos, os sonhos voltados para o paraíso da infância, etc. ‘Todavia’, sublinha ainda Taborde de Vasconcelos, ‘nada o impede de conceber e realizar uma obra vultuosa, em cuja composição, por mais estranho que pareça, afinal todas as anomalias da sua vida colaboraram, se acaso não foram seu móbil”.

⁷ Aos quatro anos, Pessoa já sabia ler e escrever em português, “sendo possível que a mãe também lhe tenha ensinado alguma coisa de francês”. (ZENITH, 2011, p. 23).

⁸ A minha querida Mamã // Eis-me aqui em Portugal / Nas terras onde eu nasci. / Por muito que goste delas, / Ainda gosto mais de ti. (PESSOA *apud* ZENITH, 2011, p. 26).

por seus autores, aprofunda-se na sua jornada de criação literária. A experiência na África, conforme Zenith (2011, p. 42), “é essencialmente livresca”.

Apesar de ter sido educado em um colégio de freiras irlandesas e francesas, recebido os ensinamentos da catequese e feito a primeira comunhão, com apenas dezessete anos Pessoa já se considerava anticatólico, como mostra Zenith (2011, p. 42):

Não sabemos se na meninice Pessoa sentia fervor religioso, se orava com convicção, ou se foi de algum modo tocado pelos sacramentos e rituais religiosos da Igreja. É possível que sim. Embora aos dezessete anos já fosse um cético, como tia Maria, e continuasse declaradamente anticatólico até o fim da vida, considerando-se sempre um “espírito religioso”, com a consciência “da terrível importância da Vida, essa consciência que nos impossibilita de fazer arte meramente pela arte [...], a consciência de um dever a cumprir para com nós próprios e para com a humanidade” (ZENITH, 2011, p. 42)

Aos doze anos de idade, o jovem Fernando começa a escrever poemas em inglês. A sua produção em língua portuguesa só ocorre quando a família resolve passar uma temporada de férias em Portugal, devida à longa licença que o cônsul João Miguel Rosa tinha direito. Em sua estada em Portugal, Fernando Pessoa cria jornais para se entreter, sendo que muitos dos seus jornalistas eram personagens de sua imaginação. Em 1902, o jovem poeta vê seu primeiro poema impresso no jornal *O imparcial*. Em 1903, já de volta a Durban, Pessoa é agraciado com o prêmio Queen Victoria Memorial Prize, referente ao seu ensaio escrito para o exame de admissão para a Universidade do Cabo. Zenith (2011, p. 47) relata que tal prêmio era motivo de orgulho para Pessoa, além de um estímulo importante, pois, a partir disso “Pessoa começa a escrever com mais empenho. É também no final de 1903 que surge Charles Robert Anon, seu primeiro alter ego com uma obra criativa substancial, que incluía poemas, contos e ensaios”.

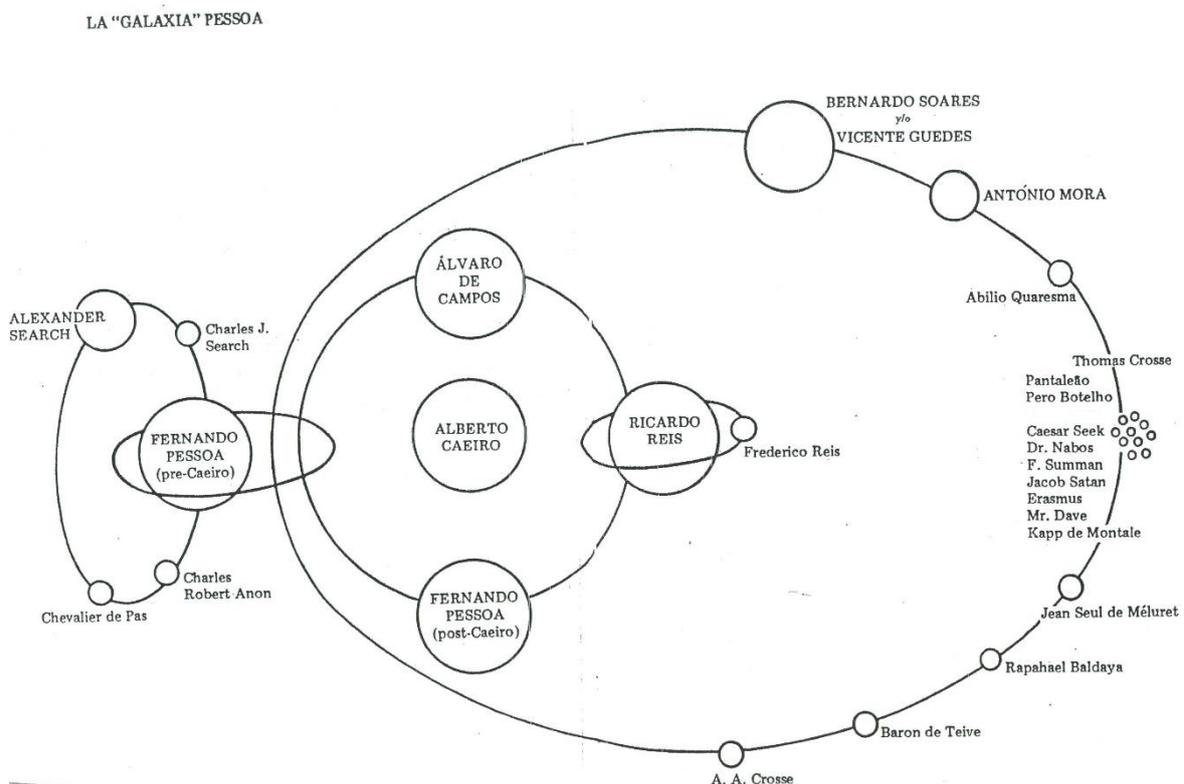
Na galáxia pessoana (desenhada pelo pesquisador e tradutor Perfecto Cuadrado,⁹ conforme Figura 1), Alexander Search¹⁰ configura como uma de suas primeiras personalidades

⁹ Perfecto Cuadrado (1996) esquematiza os heterônimos, semi-heterônimos e personalidades literárias de Fernando Pessoa através do desenho de uma galáxia. Encontramos Fernando Pessoa pré-Caeiro na mesma órbita das personalidades literárias Charles J. Search, Alexander Search, *Chevalier de Pas* e Charles Robert Anon. Esse Pessoa pré-Caeiro se conecta através de outra órbita ao momento pós Caeiro em que Fernando Pessoa se desdobra em heterônimo. Caeiro, considerado mestre dos demais, é o “sol” rodeado por Álvaro de Campos, Ricardo Reis com um pequeno satélite chamado de Frederico Reis (irmão de Ricardo) e Fernando Pessoa (pós-Caeiro). Em uma segunda órbita em torno de Caeiro, encontram-se Bernardo Soares e Vicente Guedes, Antonio Moura, e outros “astros” menores como Abílio Quaresma, Thomas Cross, Pêro Botelho e etc.

¹⁰ Lind (1981), em seu capítulo *A poesia juvenil de Fernando Pessoa (Alexander Search)*, explica que Search não pode ser categorizado como heterônimo porque não sabemos nada sobre sua personalidade a não ser aquilo que está exposto em seus poemas. Além disso, a “biografia” de Search, conforme traz Zenith (2011), está muito “colada” a de Fernando Pessoa: ambos nasceram em Lisboa no mesmo dia e não existe uma cisão estilística marcante na produção de Search – Pessoa. “Sua produção refletia perfeitamente as angústias de Pessoa entre 1907 e 1910” (ZENITH, 2011, p. 76). Dessa forma, Alexander Search é considerado um pseudônimo, um dos primeiros de Pessoa. Seu sobrenome, cujo significado em inglês é “busca”, reflete a condição do próprio Pessoa na época que foi criado, um “aprendiz de poesia” (LIND, 1981, p. 350). Segundo Lind (1981, p. 349), Search teria seus

literárias (TUTIKIAN, 2015) ao lado de Robert Anon, que prefigura Campos. Quanto a Search, é autor de poemas em inglês nos quais é possível vislumbrar a manifestação de “um certo interesse pelo ocultismo” (LIND, 1981, p. 262). “O mistério do mundo”, uma das temáticas centrais de Fernando Pessoa, que surge em fragmentos do seu *Primeiro Fausto* (PESSOA, 1952, p.190-192) e na poesia ortônima, conforme lembra Lind (1981, p. 365), marcam presença também em sua obra juvenil.

Figura 1 – Galáxia Pessoa segundo Perfecto Cuadrado



Fonte: GIMÉNEZ, 2012.¹¹

Entretanto, diferente das poesias ortônimas, nas quais o ocultismo floresce como uma busca por transcender a realidade, a nuance ocultista na poesia de Search, avaliada como “uma

primeiros manuscritos já em 1903, quando o jovem poeta teria 15 anos, e complementa que “a aprendizagem poética de Fernando Pessoa através do seu poeta inglês prolonga-se até 1909, quando se dá a sua conversão para poeta português, ou talvez mais exatamente para poeta bilingue”. Zenith (2011) afirma que Search foi criado no final de 1906, quando Pessoa já havia retornado a Lisboa, e esclarece que quase toda produção poética do pseudônimo Charles Robert Anon foi atribuída a Search, explicando a existência de poesias de Alexander com datas de 1903. Conforme Zenith a produção de Search data até 1910, após esse ano as poesias inglesas são assinadas pelo ortônimo.

¹¹ GIMÉNEZ, Diego. *Perfecto Cuadrado*: “Vejo em Pessoa al gran poeta épico de la Modernidad”. Fernando Pessoa Barcelona. 30 de maio de 2012. Disponível em: <<https://fernandopessoabarcelona.wordpress.com/2012/05/30/perfecto-cuadrado-veo-en-pessoa-al-gran-poeta-epico-de-la-modernidad/>>. Acesso em: 24 de junho de 2019.

poesia de principiante, muito dependente de modelos clássicos ingleses” (*Ibid*, p.383), possivelmente, tenha sua raiz em um objetivo puramente estético ao invés de um desígnio de vida. A relação entre poesia e magia, conforme lembra Lind (1981, p. 260), é percebida efetivamente pelo poeta alemão Novalis, um dos precursores da lírica modernista, e é Edgar Allan Poe (autor muito lido por Pessoa durante sua juventude) “quem fornece o modelo desta nova combinação de inteligência artística, matematicamente lúcida, e magia, com a sua famosa análise da composição do poema ‘The Raven’” (LIND, 1981, p. 260). O binômio poesia-magia mostra-se também orquestrado na literatura baudelaireana e de poetas do modernismo que seguem na esteira de Baudelaire, como Rimbaud e Mallarmé, dos quais Pessoa era leitor.¹² Friedrich (1979, p. 62), em *Estrutura da lírica moderna*, vê esse binômio puramente por uma ótica estética em que o “desconhecido” se torna um polo de tensões, em que “a visão poética penetra no mistério vazio através de uma realidade intencionalmente feita pedaços”. Ao encontro disso, Lind (1981, p. 364) salienta que “quando as interpretações religiosas do mundo não são aceitas, a existência humana deixa de entrever, no seu aspecto metafísico, uma ‘idealidade vazia’ e o mistério do mundo crescem de maneira terrífica”. O autor (*Ibid*, p. 365) evoca Friedrich, rememorando que a modernidade desperta nos poetas dessa época o desejo de escapar do real, transcender a realidade e, ao mesmo tempo, leva-os a se deparar com a impotência de “crer numa transcendência de conteúdo definido e sentido construtivo” sendo também impotentes para criar. Cunha-se, então, uma dinâmica de tensões insolucionáveis e a busca pela dimensão do mistério. Como pontuado anteriormente, “o mistério do mundo” constitui um dos temas centrais da obra de Fernando Pessoa. Entretanto, o ocultismo em Pessoa não se restringe a um arbitrário fenômeno de ordem estética. As ciências ocultas surgem vívidas ao poeta, interseccionam, confluem, modificam, definem toda sua vida como veremos daqui em diante.

Ao resgatar a passagem de Pessoa pela África do Sul, Zenith (2011, p. 45) constata que

Por mais obcecado que fosse pela sua obra literária, Pessoa nunca a viu como um fim em si mesma; sentia que ela deveria servir a humanidade e também Deus, ou o Destino, ou qualquer coisa maior que nós. Talvez esse sentimento não resultasse da instrução religiosa que recebeu das freiras na Convent School, mas germinou certamente em Durban. (ZENITH, 2011, p. 45)

¹² Zenith (2011, p. 83) conta que Fernando Pessoa era ávido leitor das literaturas inglesas, francesas e portuguesas. Suas leituras, por exemplo, “(...) na fase de transição entre a Monarquia e a República, incluía os simbolistas franceses (Mallarmé, Verlaine, Rimbaud e Maeterlink, um belga que escrevia em francês) e muita poesia nacional, desde cantigas medievais (algumas das quais traduziu para o inglês) até a produção contemporânea – de Teixeira de Pascoaes (1877-1852) e outros saudosistas, ou então do quase inédito Camilo Pessanha (1867-1926), um dos autores que queria editar na Íbis.

A busca pelo mistério, pelo que transcende, o desejo por apreender o além-realidade surge com certa timidez já nas inquietações poéticas do jovem Search e, mais tarde, se alargará intensamente tanto no percurso do poeta quanto no sujeito poético Fernando Pessoa.

2.4 LUA E SOL EM CONJUNÇÃO: TIA ANICA E TIO HENRIQUE

Ao refletirmos sobre a busca pelo que transcende em Fernando Pessoa podemos elencar uma série de elementos que nutriam seu fogo interno de inquietações. Entre esses elementos, encontra-se o fato de seu espírito ser traçado por um desassossego e uma natureza questionadora e buscadora. Entretanto, apesar de ter uma afinidade interna latente pela busca do “mistério do mundo”, Fernando Pessoa teve em seu convívio duas figuras familiares que oportunizaram a aproximação com a senda do ocultismo: tia Anica e tio Henrique.

Em 1905, o jovem poeta retornou definitivamente a Portugal com a finalidade de frequentar o Curso Superior de Letras¹³ que o prepararia para a carreira diplomática. O regresso de Pessoa à cidade natal, em setembro daquele ano, confluiu com a mudança para Lisboa de tia Anica e seus dois filhos. “Tendo enviuvado em 1904 e já sem mãe (a avó materna de Pessoa, falecida em 1898) [...]”, Ana Luísa Nogueira de Freitas (Anica), decidiu se transferir para a capital do reino onde ficaria mais próxima de todos seus parentes e onde os filhos teriam melhores oportunidades de vida. Fernando Pessoa mudou-se para casa da tia e madrinha Anica, depois de passar alguns dias com as tias Rita e Maria. A partir da influência da tia, o poeta participou, ocasionalmente, de sessões espíritas que eram sediadas na residência de Anica (SIMÕES, 1950). Não encontramos ao certo a data em que Pessoa principia em tais sessões, contudo, existem registros escritos pelo poeta sobre suas experiências mediúnicas. Em 24 de junho de 1916, em um trecho da carta que Fernando (PESSOA *apud* QUADROS, 1986, p. 127) remete à tia Anica (que nesta data vive na Suíça), o poeta afirma ser médium:

(...) Como eu tinha previsto, pela astrologia, a situação do Mário não só melhorou, mas parece tender para melhorar cada vez mais.
Vamos agora ao caso misterioso que a interessa (...).
O facto é o seguinte. Aí por fins de Março (se não me engano) comecei a ser médium. Imagine! Eu, que (como deve recordar-se) era um elemento atrasador nas sessões semiespíritas que fazíamos, comecei, de repente, com a escrita automática (...)
De vez em quando, umas vezes voluntariamente, outras obrigado, escrevo. (...) E há sobretudo uma cousa curiosíssima — uma tendência irritante para me responder a perguntas com números; assim como há a tendência para desenhar. Não são desenhos de cousas, mas de sinais cabalísticos e maçónicos, símbolos do ocultismo e cousas assim que me perturbam um pouco. (PESSOA *apud* QUADROS, 1986, p. 127)

¹³ Conforme lembra Zenith (2011), em 1911 o curso seria integrado à Universidade de Lisboa.

Não apenas a relação com a mediunidade é apresentada neste trecho da carta, o interesse e conhecimentos de ordens ocultistas por parte do poeta podem ser evidenciados. Além disso, é visível sua antiga relação com a astrologia, aprendida por conta própria. Voltando a carta à tia:

Não pára aqui a minha mediunidade. Descobri uma outra espécie de qualidade mediúnica, que até aqui eu não só nunca sentira, mas que, por assim dizer, só sentia negativamente. Quando o Sá-Carneiro atravessava em Paris a grande crise mental, que o havia de levar ao suicídio, *eu senti a crise aqui*, caiu sobre mim uma súbita *depressão vinda do exterior*, que eu, ao momento, não consegui explicar-me. (...) Guardo, porém, para o fim o detalhe mais interessante. É que estou desenvolvendo qualidades não só de médium escrevente, mas também de médium vidente. Começo a ter aquilo a que os ocultistas chamam «a visão astral», e também a chamada «visão etérica». Tudo isto está muito em princípio, mas não admite dúvidas. (PESSOA *apud* QUADROS, 1986, p. 127)

Posteriormente, Pessoa afasta-se da vertente espírita e suas alegadas capacidades mediúnicas são por ele renegadas. Em um esboço de um ensaio escrito em 1918-9, intitulado “Um caso de mediunidade” (como pode ser visto no Anexo A), o poeta desvalida as suas comunicações mediúnicas, entendendo-as, conforme esclarece Zenith (2011), como fruto de autossugestão e de histeroneurastenia. Apesar disso, até 1930, o poeta continua a escrever automaticamente, entretanto, sem o mesmo entusiasmo de outrora. À margem de alguns poemas e prosas, é possível encontrar, por exemplo, frases do filósofo inglês Henry More com conselhos amigáveis (*Ibid*, p. 142).

Por meio dos fragmentos textuais de Pessoa, podemos vislumbrar que desde sempre o poeta cultivava relações com o universo ocultista. Na seleta de textos “O eu profundo”¹⁴ (PESSOA, 1993, p. 36), em um dos excertos escritos em 1906, Pessoa revela seu “grande amor pelo espiritual, pelo misterioso, pelo obscuro que, afinal de contas, era apenas uma forma e variação daquela minha outra característica e a minha personalidade estará completa para intuição.” Apesar desse fervor juvenil pelo ocultismo, Zenith (2011) constata que é no período de 1915 a 1918 que o despertar espiritual de Fernando Pessoa aconteceu, coincidentemente no mesmo período em que temos registro de suas inquietações afetivas e sexuais. Para tanto, o biógrafo (*Ibid*, p. 142), conclui que

No fundo, Pessoa, como que assustado pela solidão, procurava laços que dessem significado à sua existência. Um gênio inteiramente só por mais genial que seja, é tão carente de sentido como um deus suspenso no vazio. Do mesmo modo que encontrava

¹⁴ Em “O eu profundo”, que integra *Obras em prosa* (1993), de Fernando Pessoa, podemos observar inúmeras passagens textuais, reflexões e visões sobre ocultismo, salientando a relação profunda do poeta com o caminho espiritual.

sentido para sua obra artística relacionando-a com outras obras e atribuindo-lhe uma “missão” civilizadora, Pessoa necessitava ligar sua vida pessoal a outros seres humanos, no plano afetivo, ou a seres superiores, no plano espiritual. (ZENITH, 2011, p.142)

Influenciado pelos poetas simbolistas franceses, por Edgar Allan Poe, pela onda de ocultismo que renascia em seu tempo, pela tia espírita, pela busca pela totalidade e por uma realidade que transcende, as ciências ocultas foram forças motrizes que dinamizaram as inquietações do poeta, sua forma de apreender o mundo e a sua concepção de literatura, conforme veremos mais adiante. Repleto de estímulos internos e externos que o encaminhavam pelo caminho do oculto, é a partir do relacionamento com seu tio Henrique Rosa (general reformado) que Fernando Pessoa começa a estreitar ainda mais os laços com as ciências ocultas.

Ao retornar à Lisboa, devido ao ingresso no curso de Letras, Pessoa convive de perto com o General Rosa, um homem dotado de vasta erudição. Após uma visita recente ao tio, Fernando Pessoa, em 16 de maio de 1906, escreve em seu diário sua impressão: “Espírito enorme e maravilhoso; um pessimista filosófico de muito grande categoria. O seu conhecimento científico é imenso” (PESSOA *apud* ZENITH, 2011, p. 97). O tio, que também escrevia poemas, foi uma grande influência na orientação de leituras, em um momento em que Pessoa ainda pouco conhecia sobre poesia portuguesa, além de lhe transmitir “o apaixonado interesse pelas ciências ocultas” (*Ibid*, p.97), assumindo o papel de “iniciador” do poeta no universo do ocultismo.

Em paralelo com seu cotidiano e sua realidade literária, as ciências ocultas tonalizavam a vida do poeta. Possivelmente, a escolha do nome da sua malograda empresa “Íbis”,¹⁵ uma tipografia e editora criada em 1909 e proveniente da herança deixada pela sua avó Dionísia, tenha surgido por inspirações oriundas de tradições ocultistas. Zenith (2011, p. 92) explica que a imagem da ave íbis se encontrava em muitas partes do mundo, mas o poeta interessava-se pela representação desta ave no Egito antigo, “onde era associado ao deus Thoth, representado com corpo de homem e cabeça de Íbis. Thoth era o escriba dos deuses, o inventor da escrita e o deus da sabedoria, incluindo o saber oculto”.

¹⁵ Zenith (2011, p. 92) levanta a importância da figura de Íbis na vida de Fernando Pessoa. Conforme o crítico e biógrafo, Pessoa assinava alguns poemas e algumas correspondências para sua única namorada, Ofélia Queirós, como “Íbis”. Além disso, às vezes, imitava essa ave “em plena rua, equilibrando-se numa só perna, com uma mão para frente e a outra para trás, e anunciando, segundo testemunho de vários parentes seus: ‘Agora sou um íbis’”. Além disso, Fernando chegou a escrever um poema sobre a ave, com data incerta, que começa “O Íbis, ave do Egito, /Pousa sempre sobre um pé só / (O que é / Esquisito)”. (PESSOA *apud* ZENITH, 2011, p. 92).

2.5 TRAJETÓRIAS CELESTES: O DESTINO DOS ASTROS

Entre as vertentes ocultistas mais vívidas da trajetória pessoana, encontramos a astrologia. Pessoa utilizava a astrologia nas ações, condutas e dinâmicas de seu cotidiano: para tomar decisões em sua vida, premeditar acontecimentos, criar seus heterônimos e pseudônimos, como um artifício literário. Zenith (2011, p.132) ressalta a importância deste aspecto na vida do autor:

É provável que poucos astrólogos profissionais tenham tantos conhecimentos na área como tinha Fernando Pessoa, um autodidata que possuía dezenas de livros e manuais sobre astrologia. Desde a década de 1910, fazia horóscopos natais ou “natividades” – hoje conhecidos como mapas astrais ou cartas astrológicas – das mais variadas pessoas, de acontecimentos históricos (a instauração da República, por exemplo) e, sobretudo, de si próprio, no singular e desdobramento. Segundo um projeto deixado pelo escritor, o horóscopo natal que elaborou para Alberto Caeiro deveria ser incluído na edição de seus poemas completos. (ZENITH, 2011, p. 132)

A astrologia configurava para Fernando Pessoa um importante escopo de estudo sobre o qual o poeta se debruçava com empenho, tendo produzido muito material sobre o assunto. Conforme Cardoso (2011, p. 21), em *Fernando Pessoa – Cartas Astrológicas*, obra dedicada à relação do poeta com a astrologia, trazendo à luz trinta e quatro mapas astrais traçados por Pessoa, o poeta dedicou boa parte da sua vida ao conhecimento de “diversos textos especializados e, nomeadamente, os manuais do astrólogo inglês Alan Leo”. Além de um exímio praticante das artes astrológicas, Cardoso (2011, p.22) o nomeia também como filósofo devido à produção de textos reflexivos sobre o tema, revelando a existência de um esboço, de agosto de 1915, destinado a um “Tratado de Astrologia”:

Esboço de um Tratado de Astrologia

1. O que é a astrologia. (a) a sua antiguidade; (b) a sua historia, propriamente dita; (c) as suas theorias – a [strologia] esoterica (mystica), empirica, scientifica. Necessidade de estabelecer uma astrologia positiva, agnosticamente concebida. Analogia do fundo incomprehensivel da A[strologia] com o das outras sciencias. Constatam-se factos, que não se procuram interpretar na sua essência. (Querer perceber a astrologia é uma doença metaphysica. Ella tem que ser acceite como a physica e a chimica.). (PESSOA *apud* CARDOSO, 2011, p. 22)

Simões (1950) revela que o exercício da astrologia fez com que Pessoa cogitasse se instalar em Lisboa como astrólogo. Embora não tivesse concretizado tal fato, tem como herança desse desejo a aparição da personalidade literária Raphael Baldaya, um astrólogo de barbas longas que também filosofava (sendo “autor” de muitos textos e do “*Tratado da negação*”), criado no fim de 1915. Conforme Neves (PESSOA, 1996, p. 15), organizador do livro *Poesias*

Ocultistas, Raphael Baldaya seria o “chefe” do escritório astrológico projetado (mas que não chegou a funcionar),

onde se propunha desenvolver três modelos horóscopos, ao que se deduz de uma circular publicitária:

1 – “Horóscopo de experiência: 500 réis. (Breve resumo e ligeiras considerações sobre o teor geral da vida.)

2 – “Horóscopo completo, contendo uma leitura detalhada da vida e da sorte: 2.500 réis.

3 – “Horóscopo detalhado: 5.000 réis.”

(PESSOA, 1996, p.15)

Cardoso (2011) compartilha uma informação relevante sobre o nascimento de Raphael Baldaya: Pessoa escreveu sobre astrologia e elaborou inúmeros mapas astrológicos antes de dezembro de 1915, isto é, antes ter criado o astrólogo filósofo. Sendo assim, o surgimento de Baldaya se dá “depois e não antes da prática e da teorização astrológica – tal como Caeiro surge depois e não antes de O Guardador de Rebanhos –, não ‘assina’ nenhuma carta astrológica e o seu nome apenas figura em alguns escritos teóricos” (CARDOSO, 2011, p. 23).

Muitos pedidos de horóscopo foram destinados a Fernando Pessoa, destacando-se o do poeta, contista e dramaturgo Antônio Botto. No espólio pessoano, salienta Ribeiro (2016, p. 24), há grande quantidade de material dedicado aos estudos astrológicos, desde manuais e tratados sobre o tema até horóscopos de amigos, personalidades e do próprio Fernando. A astrologia era compreendida por Pessoa como “um objeto de estudo muito importante, estima-se que tenha deixado cerca de 30.000 documentos referentes ao tema” (*Ibid*, p.24).

Com afinco, Fernando Pessoa aplicou-se ao estudo de astrologia, desenvolvendo o ofício de astrólogo de forma dedicada e meticulosa. Obstinado, senão por vezes obcecado, pela linguagem do destino e da vida guardada pelos astros e incerto das configurações de um possível amanhã, parte dos estudos astrológicos do poeta era dedicado para sua própria vida e o fim da mesma. Segundo Ribeiro (2016, p.24), utilizando cálculos, interpretações de mapas, posicionamento de casas e astros e suas dinâmicas,

Pessoa procurou conhecer com antecedência a data fatal e, de maneira surpreendente, chegou muito perto de acertar. Segundo os apontamentos do poeta, sua vida iria findar em maio de 1935, e na verdade a morte ocorre em 30 de novembro de 1935, mas um estudo mais profundo feito posteriormente por astrólogos chegou à conclusão de que a inexatidão, admitida pelo próprio Pessoa, a respeito da hora do nascimento que constava em sua certidão pode ter prejudicado a previsão: “Se a hora real do seu nascimento fosse três e vinte e dois em vez de três e vinte da tarde, e se repetíssemos os cálculos por ele elaborados, chegaríamos a uma nova data que seria: finais de Novembro de 1935” (MARTINS, 2010, p. 61). Coincidência ou não, de fato, o poeta acertou a previsão do ano de sua morte e poderia ter acertado até o mês. (RIBEIRO, 2016, p. 24)

Dessa forma, são notáveis a importância e a força que essa linha ocultista tem na vida de Pessoa, afinal o poeta não utilizava a astrologia apenas como um instrumento para vida pessoal e cotidiana, mas, como lembra Zenith (2011), especialmente, para sua criação literária.

2.6 BIBLIOTECA OCULTISTA E CAMINHOS DO OCULTO

Como leitor voraz que era e um inquieto em diversas áreas do conhecimento, Fernando Pessoa possuía uma biblioteca expressiva. Essa biblioteca, atualmente, é organizada e cuidada pela Casa Fernando Pessoa, que disponibiliza na sua página da web os títulos das obras¹⁶ do acervo pessoano. De acordo com nosso levantamento bibliográfico, encontramos catalogados 118 obras sobre temas da ciência oculta, sendo as seguintes correntes ocultistas as de maior ocorrência nos livros da biblioteca: artes astrológicas (29 exemplares), Maçonaria (17 exemplares), Rosa-cruz (5 exemplares), teosofia (3 exemplares), misticismo e magia (8 exemplares). Com tantos títulos sobre matérias ocultistas ao seu dispor, é nítido que Pessoa não nutria um interesse apenas superficial ou meramente literário sobre o assunto. Antes disso, o poeta era um pesquisador ávido, um verdadeiro investigador do tema.

A religião, de modo geral, desde as manifestações mais ortodoxas (por exemplo, o catolicismo, o budismo e o judaísmo) até as tradições esotéricas ou ocultistas, sempre despertaram em Pessoa uma inquietação muito além de mera curiosidade. Em *Obras em Prosa* (1993), há inúmeras notas, fragmentos e textos que abordam, analisam, questionam e criticam as religiões. Com o objetivo de ilustrar esse conteúdo produzido por Fernando Pessoa, citamos o excerto: “a religião é disciplinadora da inteligência no sentido de que lhe dá uma base, sobre que confiadamente assente. Pode-se arguir-se que tal função implica uma restrição do pensamento, uma coarctação da sua liberdade” (PESSOA, 1993, p. 544).

De acordo com Zenith (2011), o livro *The Rosicrucians: Their Rites and Misteries*, de Hgrave Jennings, sobre a ordem Rosa-cruz – livro o qual o poeta tem em mãos já anos antes de 1915 – configura como uma das leituras importantes a qual sensibilizou profundamente Pessoa. Todavia, o biógrafo (*Ibid*, p. 142) enfatiza o ano 1915 como um ano notável na vida ocultista de Fernando Pessoa. Foi por volta desse período que seu interesse pelo ocultismo “transformou-se em verdadeira busca – busca essa que, para além do uso da razão, envolvia algum tipo de prática, como num discípulo movido pela fé, ou um princípio de fé, um desejo

¹⁶ Algumas obras são disponibilizadas online na sua íntegra (dos 1312 da biblioteca particular, um total de 1213 títulos estão disponíveis online).

Disponível em: < <http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/bibParticular.htm> >.

de fé”. Ainda em 1915, no outono, o seu trabalho como tradutor se torna o veículo que encaminha Fernando Pessoa ao conhecimento da teosofia pelas obras de Helena P. Blavatsky e C. W. Leadbeater. Lind (1981, p. 262) relata que foi por “uma encomenda casual da Livraria Clássica Editora de Lisboa” que Pessoa teve seu primeiro contato com escritos teosóficos de Annie Besant e Blavatsky. O poeta fora encarregado de traduzir para língua portuguesa os livros de Besant, herdeira de Madame Blavatsky na sucessão da presidência da Sociedade Teosófica. Em uma carta inacabada ao amigo Mário de Sá-Carneiro, em 6 de dezembro, Pessoa (*apud* QUADROS, 1986, p. 122) declara sua abissal impressão sobre a teosofia, como podemos ver no trecho a seguir:

A primeira parte da crise intelectual, já V. sabe o que é; a que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento com as doutrinas teosóficas. (...) Abalou-me a um ponto que eu julgaria hoje impossível, tratando-se de qualquer sistema religioso. O carácter extraordinariamente vasto desta religião-filosofia; a noção de força, de domínio, de conhecimento superior e extra-humano que ressumam as obras teosóficas, perturbaram-me muito. Causa idêntica me acontecera há muito tempo com a leitura de um livro inglês sobre *Os Ritos e os Mistérios dos Rosa-Cruz*. A possibilidade de que ali, na Teosofia, esteja a verdade real me «hante». (...) Ora, se V. meditar que a Teosofia é um sistema ultracristão—no sentido de conter os princípios cristãos elevados a um ponto onde se *fundem não sei em que além-Deus* — e pensar no que há de fundamentalmente incompatível com o meu paganismo essencial, V. terá o primeiro elemento grave que se acrescentou à minha crise. Se, depois, reparar em que a Teosofia, porque admite todas as religiões, tem um carácter inteiramente parecido com o do paganismo, que admite no seu Panteão todos os deuses, V. terá o segundo elemento da minha grave crise de alma. A Teosofia apavora-me pelo seu mistério e pela sua grandeza ocultista, repugna-me pelo seu humanitarismo e *apostolismo* (V. compreende?) essenciais, atraí-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 com o cristianismo, que não admito. (PESSOA *apud* QUADROS, 1986, p. 122)

Além do impacto que a teosofia causou no poeta, esta carta se concretiza como objeto de atenção ímpar ao confirmar o interesse e conhecimento de Pessoa pela ordem Rosa-cruz, sobre a qual o poeta se debruçou com empenho, dedicando-lhe escritos. Um desses escritos, tem a finalidade de esclarecer o que é a Rosa-cruz e os passos que o adepto deve cumprir: “A doutrina rosacruziana afirma uma dualidade activa de Deus – a sua emissão ou emanção, que é a Força, e a sua retirada (*retrait*) ou emanção, que é a Matéria.” (PESSOA *apud* LOPES, 1990, p. 40).

Retornando à questão da teosofia, Pessoa traduz inúmeras obras dos mais famosos teósofos de sua época, como revela Crespo (1990, p. 149):

Da visionária russa Helena Blavatsky, fundadora da escola teosófica contemporânea, e mestra durante algum tempo de Yeats, pôs em português uma breve analogia do *Livro dos Preceitos* áureos intitulada *A Voz do Silêncio*; de Annie Besant, chefe dos teósofos britânicos, traduziu *Os Ideais da Teosofia*, e de C. W. Leadbeater, o tutor e

educador de Krisnamurti, a quem Besany protegia, a clarividência, *Auxiliares Invisíveis* e um *Compêndio de Teosofia*. Também verteu para sua língua, com o título de *Luz Sobre o Caminho*, um livro cujo autor figura nas publicações sobre Pessoa sob as iniciais M. C. Na realidade, trata-se de uma obra devocional muito famosa naquele tempo intitulada *Light on the Path*, escrita por Mabal Collins, uma das discípulas predilectas da Blavatsky. (CRESPO, 1990, p. 149)

Contudo, em consonância com a reação que teve com a mediunidade, após um curto período Pessoa abandona seu entusiasmo teosófico. Zenith (2011) revela que, no dia seguinte ao que escrevera a carta inacabada a Sá-Carneiro a respeito de sua impressão dos conhecimentos teosóficos, o poeta, em seu diário, faz um comentário de teor antiteosófico. Mais tarde, elabora textos, um deles assinado por Raphael Bandaya, no qual censura “a teosofia por ser uma sopa de elementos orientais misturados com ocidentais, uma ‘democratização’ ou ‘cristianização’ do hermetismo” (*Ibid.*, p. 145).

A relação de paixão seguida por descrença e desvalidação leva Zenith (2011, p. 197) a afirmar que “Pessoa, de certo modo, acreditava em tudo, mas sem ter fé em nada”. Simões (1950) atesta que o ocultismo em Fernando Pessoa é de viés racionalizante, ou seja, a razão sempre tomou as rédeas de sua relação com o universo do oculto. Talvez o que mais fascinava nisso tudo o poeta era a ideia de ser iniciado em um conhecimento destinado a poucos. Quanto a essa impressão, Simões (1950, p. 549) menciona em seu estudo:

Gnosticismo, neoplatonismo, teosofismo, espiritismo, ocultismo – tudo conduz à mesma conclusão: que o sentido do mundo e a explicação da vida e da própria morte pertencem aos iniciados dos mistérios do oculto. E Fernando Pessoa, com ter sido escolhido, pelo “Mestre Supremo”, para “iniciado”, pertence ao número dos eleitos – é um daqueles mortais a quem foram reveladas as verdades secretas da ciência esotérica. (SIMÕES, 1950, p. 549)

É sedutora, de fato, a ideia de um conhecimento sagrado ou de um conhecimento que guarda um mistério seja acessível a alguns poucos eleitos. Esses poucos eleitos são convidados a passar pelo chamado “processo de iniciação”, morrendo para sua vida “comum” e renascendo para uma vida “verdadeira”, para depois serem capacitados com habilidades e sensibilidade para desvendar para si mesmos ou proteger dos olhos dos leigos informações de ordem divina armazenadas em uma linguagem de símbolos. É intrigante observar os efeitos provocados pelo status de iniciado: na maior parte das vezes, aquele que se sujeita ao processo de iniciação recebe sobre si ou sustenta consigo a projeção de ser “um escolhido” ou mesmo de “humano divinizado”, afinal, a este é outorgada a importância do conhecimento sagrado a qual pouquíssimos têm acesso. Essa estrutura social e mesmo mítica em torno do papel de iniciado não deixa de provocar uma dinâmica de ordem elitista diante da imagem de “alguns

escolhidos”. Fernando Pessoa, que desde muito jovem cultivava a ambição de ser um grande poeta e fazer florescer Portugal como um grande império cultural, possivelmente foi cativado pela imagem do iniciado ocultista. Zenith (2011, p. 197) corrobora nossa reflexão sobre a conexão entre Fernando Pessoa, o ocultismo e a projeção sustentada na imagem do iniciado partindo da seguinte observação:

Por sentir-se “inadequado” (como amiúde se lamentava), ou por ser muito ambicioso, Pessoa preferiu não viver “como o comum dos homens”. Passou a vida inteira em busca da verdade, quando não estava a inventá-la (na sua literatura), mas nunca parece ter chegado a uma certeza. (ZENITH, 2011, p. 197)

Entretanto, com relação ao processo de iniciação propriamente dito, seria o poeta um iniciado? Antes de aprofundar essa questão, é pertinente destacarmos que o universo ocultista pessoano não se limitava apenas a leituras e escritos. Conforme Quadros (1988), o grupo dos orphistas¹⁷ era composto por integrantes que nutriam interesse nas artes ocultas. Além disso, na trajetória ocultista pessoana, talvez a situação mais inusitada tenha ocorrido em sua relação breve com o mago Therion, conhecido como Aleister Crowley, fundador da Thelema. Em 1929, o poeta escreve uma carta à editora de Crowley a respeito de um erro no cálculo do mapa natal publicado no livro *Confessions*, autobiografia do mago. Alesteir responde à carta, agradecendo a Pessoa pela correção. O poeta, por sua vez, volta a escrever ao mago, enviando três dos folhetos com sua poesia inglesa, que foi apreciada pelo destinatário. Fruto das correspondências entre ambos, manifesta-se em Crowley o desejo de conhecer pessoalmente o poeta “e foi assim que Pessoa, em 2 de setembro de 1930, compareceu no cais de Lisboa para receber Crowley e sua jovem namorada, Hanne Jaeger” (ZENITH, 2011, p. 194).

A visita do ocultista rendeu a Pessoa a participação no misterioso desaparecimento do mago na caverna Boca do Inferno¹⁸, a tradução do poema “Hino a Pã” de Crowley (publicado mais tarde na revista “Presença”) e o projeto inacabado de uma novela inglesa sobre um detetive que é chamado para desvendar o desaparecimento de Crowley. Com o tempo, Pessoa foi perdendo o interesse no mago, sendo as últimas correspondências trocadas em 1931. “A magia negra que na versão de Crowley incluía ritos tântricos, sacrifícios de animais e usos de drogas,

¹⁷ Grupo formado pelos colaboradores da revista ORPHEU, sendo Pessoa considerado pelos integrantes como seu líder, ou “mestre”, conforme revela Almada Negreiros (QUADROS, 1988, p. 98).

¹⁸ Devido a desentendimentos entre Crowley e Jaeger, ao final de duas semanas em Lisboa, esta parte para Berlim. *Para lhe causar remorsos (e, provavelmente, para fins publicitários), Crowley, ajudado por Pessoa, simulou o próprio ‘suicídio’ na Boca do Inferno, uma profunda caverna rochosa situada na costa a oeste de Cascais. Pessoa, por sua vez, contou com a colaboração do amigo Augusto Ferreira Gomes, que, como jornalista, conseguiu ampla divulgação do caso, corroborado com falsas declarações do poeta.* (ZENITH, 2011, p. 194-196).

não era o caminho de Pessoa”, salienta Zenith (2011, p. 197), que também relembra a relação de crença sem fé de Fernando Pessoa no que diz respeito às ciências ocultas.

2.7 EMISSÁRIO DE UM REI DESCONHECIDO

Com ou sem fé, a verdade é que o poeta construía uma relação frutífera com o ocultismo ao passo que essa relação vertia para sua vida pessoal e literária. Em 13 de janeiro de 1935, em carta a Casais Monteiro, Pessoa se intitula “um nacionalista místico”, um “sebastianista racional”, conhecedor de muitas vertentes do oculto sem fazer parte de nenhuma delas. Esta carta contém a explicação da “gênese dos heterônimos” e também responde à pergunta feita por Monteiro a respeito do ocultismo. Segundo Simões (1950), durante muito tempo esse trecho referente ao ocultismo manteve-se inédito, preservando a ordem expressa do próprio Pessoa (*apud* QUADROS, 1986, p. 199) que certamente seguia o preceito iniciático de que tudo que diz respeito à iniciação deve se manter conservado no secreto, sob a pena de terríveis sanções.

Falta responder à sua pergunta quanto ao ocultismo (escreveu o poeta). Pergunta-me se creio no ocultismo. Feita assim, a pergunta não é bem clara; compreendo porém a intenção e a ela respondo. Creio na existência de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em experiências de diversos graus de espiritualidade, subtilizando até se chegar a um Ente Supremo, que presumivelmente criou este mundo. Pode ser que haja outros Entes, igualmente Supremos, que hajam criado outros universos, e que esses universos coexistam com o nosso, interpenetradamente ou não. Por estas razões, e ainda outras, a Ordem Extrema do Ocultismo, ou seja, a Maçonaria, evita (excepto a Maçonaria anglo-saxónica) a expressão «Deus», dadas as suas implicações teológicas e populares, e prefere dizer «Grande Arquitecto do Universo», expressão que deixa em branco o problema de se Ele é criador, ou simples Governador do mundo. Dadas estas escalas de seres, não creio na comunicação directa com Deus, mas, segundo a nossa afinação espiritual, poderemos ir comunicando com seres cada vez mais altos. Há três caminhos para o oculto: o caminho mágico (incluindo práticas como as do espiritismo, intelectualmente ao nível da bruxaria, que é magia também), caminho místico, que não tem propriamente perigos, mas é incerto e lento; e o que se chama o caminho alquímico, o mais difícil e o mais perfeito de todos, porque envolve uma transmutação da própria personalidade que a *prepara*, sem grandes riscos, antes com defesas que os outros caminhos não têm. Quanto a «iniciação» ou não, posso dizer-lhe só isto, que não sei se responde à sua pergunta: não pertença a Ordem Iniciática nenhuma. A citação, epígrafe ao meu poema *Eros e Psique*, de um trecho (traduzido, pois o *Ritual* é em latim) do Ritual do Terceiro Grau da Ordem Templária de Portugal, indica simplesmente — o que é facto — que me foi permitido folhear os Rituais dos três primeiros graus dessa Ordem, extinta, ou em dormência desde cerca de 1881. Se não estivesse em dormência, eu não citaria o trecho do Ritual, pois se não devem citar (indicando a ordem) trechos de Rituais que estão em trabalho. (PESSOA *apud* QUADROS, 1986, p. 199)

Apesar de Pessoa afirmar que não integrava nenhuma ordem, dois meses após ter escrito a Casais Monteiro, o poeta divulga entre amigos um documento¹⁹ “até hoje publicado apenas em parte, onde se faz uma declaração que nos poderia levar a supor que Fernando Pessoa fora, de facto, iniciado na Ordem Templária de Portugal”. Sendo verídico ou não esse documento, a questão é que o poeta simpatizava com diversas ordens ocultistas (SIMÕES, 1950, p. 548).

Uma das ordens pela qual Fernando Pessoa nutria respeito era a Maçonaria. Em 19 de janeiro de 1935, sob a égide do regime salazarista, o deputado José Cabral apresenta um projeto de lei proibindo a existência de associações secretas – aludindo, especificamente, à Maçonaria. Em resposta, Pessoa (*apud* ARNAUT, 2017, p. 93-94) publica, no Diário de Lisboa, o artigo “As associações secretas: análise serena e minuciosa a um projeto de lei apresentado ao parlamento em defesa da Maçonaria”, no qual critica e ironiza o regime e seu conservadorismo, como podemos ver no trecho a seguir:

Apresentou o projeto o sr. José Cabral, que, se não é dominicano, deveria sê-lo, de tal modo o seu trabalho se integra, em natureza, como em conteúdo, nas melhores tradições dos Inquisidores. O projeto, que todos terão lido nos jornais, estabelece várias e fortes sanções (com exceção da pena de morte) para todos quantos pertençam ao que o seu autor chama «associações secretas, sejam quais forem os seus fins e organização».

(....)

Não faço, creio, ofensa ao sr. José Cabral em supor que, como a maioria dos antimaçons, o autor deste projeto é totalmente desconhecedor do assunto Maçonaria. O que sabe dele é até, porventura, pior que nada, pois, naturalmente, terá nutrido o seu antimaçonismo da leitura da imprensa chamada católica, onde, até nas coisas mais elementares na matéria, erros se acumulam sobre erros, e aos erros se junta, com a má vontade, a mentira e a calúnia, senhoras suas filhas. (PESSOA *apud* ARNAUT, 2017, p. 93-94)

Na mesma medida que critica o deputado, o regime e a igreja, Pessoa afirma não ser integrante dessa ordem quando diz: “não sou maçom, nem pertença a qualquer outra Ordem semelhante ou diferente”. Entretanto, deixa clara sua posição de vigorosa defesa à Maçonaria por ser conhecedor da mesma, ao afirmar: “não sou, porém, antimaçom, pois o que sei do assunto me leva a ter uma ideia absolutamente favorável da Ordem Maçónica” (PESSOA *apud* ARNAUT, 2017, p. 93-94). Se Fernando Pessoa foi maçom, ou não, é uma dúvida que ainda paira entre alguns estudiosos. Afinal, sendo a Maçonaria uma ordem discreta e considerando a censura manifestada pelo regime, o poeta negar publicamente sua participação ativa na ordem seria uma postura adequada. Enquanto muitos pesquisadores pessoanos apoiam-se na questão de que não existem registros que comprovem a passagem de Fernando Pessoa pelo Grande

¹⁹ No livro coordenado por Teresa Rita Lopes, *Pessoa inédito*, temos um escrito de Pessoa no qual ele afirma: “Só posso pois dizer que pertença à Ordem Templária de Portugal. Posso dizer, e digo, que sou Templário português. Digo-o devidamente autorizado. E dito, fica dito (...)” (*apud* LOPES, 1993, p. 334).

Oriente Lusitano, única obediência portuguesa de sua época, Arnaut (*apud* RIBEIRO, 2016, p. 34) lembra que este “seria um bom argumento se a loja não tivesse sido assaltada e vandalizada em 1929 e 1935 e em decorrência disso tivesse a maioria dos documentos destruídos”.

Mas, afinal, o poeta foi ou não iniciado em alguma ordem? Ribeiro (2016) apoiando-se na visão defendida pela maioria dos pesquisadores do papel do ocultismo na poesia de Fernando Pessoa acredita que “o escritor foi um iniciado tanto como poeta quanto em sua vida pessoal” (RIBEIRO, 2016, p 34), afirmação à qual nos filiamos. Seguindo o percurso daqueles que acreditam em Pessoa ser um iniciado propriamente dito, Crespo (1990) explica que, diferentemente das tradições orientais, em que um mestre iniciava seu discípulo, uma adaptação moderna ao individualismo ocidental foi defendida entre estudiosos como R. A. Schwaller de Lubicz que legitimava que todas as instituições iniciáticas deveriam proporcionar a quem as pedisse meios de auto iniciação. Ou seja, esses autores acreditavam que a instrução dos neófitos e as instruções iniciáticas subsequentes “equivalem a preparação para um caminho que terá de ser percorrido sozinho e que exige, por conseguinte, um esforço pessoal cujo êxito seria a iluminação” (*Ibid*, p. 362). Sendo assim, para o autor (*Ibid*), Fernando Pessoa possivelmente tenha se auto iniciado, o que segue a mesma linha de pensamento de Georg Rudolf Lind (1981) e Yvette Centeno (1985a).

Apesar de, depois de tanto tempo transcorrido, ser complexo saber qual foi o processo de iniciação vivido por Fernando Pessoa, cabe aqui compartilharmos sobre a existência de diversos fragmentos textuais escritos por Pessoa sobre a iniciação e os caminhos do ocultismo, revelando que o poeta tinha profundo domínio sobre o tema. Entre os fragmentos podemos citar “O caminho da Serpente”, “Subsolo” e “Quem chegas, mestre do átrio? ”. Neves (PESSOA, 1996) traz um texto pessoano que aborda a respeito da iniciação em que o poeta esclarece que há três tipos de iniciação. A primeira, a iniciação exotérica, análoga à da Maçonaria, é dada propriamente a quem não se encaminhou a ela ou não se preparou para tal e que serve para pôr o sujeito em condições de poder-se dar o caminho esotérico. A segunda, a iniciação esotérica, parte da busca e do desejo do discípulo: “quando o discípulo está pronto, diz o velho lema dos ocultistas, o mestre está pronto também” (*Ibid*, p.37). E a terceira, a que nos parece ter sido eleita por Fernando Pessoa, é a iniciação divina, em que “não dão nem exotéricos ou esotéricos menores, como a exotérica; vem diretamente, e por cima destes todos, das mesmas mãos, do que chamamos Deus” (*Ibid*, p. 37).

Em outro fragmento textual intitulado de “*Initiaton*”, ou “Iniciação” (PESSOA *apud* CENTENO, 1985b, p 71), ao discorrer sobre a ciência cabalística, o poeta explana sobre a iniciação e alguns dos itinerários ocultistas que podem ser percorridos. Entre os itinerários, cita

o misticismo (“busca transcender o intelecto através da intuição”)²⁰, a magia (“transcender o intelecto através do poder”)²¹ e a *gnosis* (“transcender o intelecto através de um intelecto superior”)²² (PESSOA *apud* CENTENO, 1985b, p 71). Fernando Pessoa ainda esclarece que, para alcançar a transcendência de algo corretamente, é preciso, primeiro, passar por esse algo. Ele considera o caminho gnóstico mais vantajoso pois o enfoque é a transcendência a partir do intelecto e porque a tentação para chegar ao intelecto superior sem passar pelo que chama de intelecto inferior seria menor. Afinal, ambos são intelectos e o que os distingue é a quantidade de um ou outro, diferentemente dos caminhos místico e mágico, em que a diferença se baseia na qualidade “entre emoção e intelecto; entre a vontade e o intelecto”. Dois pontos chamam a atenção nesse texto: o primeiro é a relação de Pessoa com o intelecto, que é seu guia no caminho ocultista e base-construtora da estética pessoana; o segundo é a explicação referente aos caminhos do ocultismo, muito semelhante à explicação que Pessoa escreveu em carta a Casais Monteiro. Em um ensaio, originalmente escrito em inglês, “O ensaio sobre a Iniciação”²³, Fernando Pessoa (*apud* CENTENO, 1985b, n.p.) elabora um paralelo entre o poeta e o iniciado, traçando uma hierarquia dos poetas e da produção artística em analogia aos graus de iniciação. Esse é mais um entre outros textos que mostram o quanto o Pessoa transformava as informações ocultistas em matéria-prima para seu projeto literário. Segue a transcrição de um dos trechos:

Seja qual for o número de graus, externos ou internos, na escala que ascende até à verdade, podem ser considerados três – Neófito, Adepto e Mestre. Na realidade os graus são dez – quatro sob o de Neófito, três sob o de Adepto e três (por assim dizer) sob o de Mestre... O Neófito, através dos graus que essa expressão descreve, é essencialmente um aprendiz; o caminho que lhe compete conduz à complementação dos conhecimentos na esfera externa. No Adepto, através dos seus três graus, existe um progresso de unificação do conhecimento com a vida. No Mestre, há uma destruição desta unidade assim alcançada em favor duma unidade mais alta. Uma comparação com coisas mais simples creio que tornará isto mais claro. Suponhamos que a finalidade da iniciação é a escrita da grande poesia. O estágio do Neófito será a aquisição de elementos culturais com que o poeta terá que lidar ao escrever poesia – sendo, grau por grau e no que parece ser uma analogia exacta: 0) gramática, 1) cultura geral, 2) cultura literária em particular. O estágio do Adepto será, se continuarmos a utilizar a mesma analogia: 5) a escrita de poesia lírica simples, 6) a escrita de poesia lírica complexa, 7) a escrita de poesia ordenada, ou poesia lírico-filosófica, como em Ode. O estágio do Mestre será, pelo mesmo processo: 8) a escrita da poesia épica, 9) a escrita de poesia dramática, 10) a fusão de toda poesia, lírica, épica e dramática, em algo para além de todas e las.” (PESSOA *apud* CENTENO, 1985b, n.p.)

Nesta senda de caminhos iniciáticos, o caminho alquímico talvez seja o que Pessoa mais tenha se afinado. Simões (1950) resgata nas palavras do poeta sobre os três caminhos

²⁰ Do original em inglês: “*seeks to transcend the intellect (by intuition)*”. Tradução nossa.

²¹ Do original em inglês: “*(...) to transcend the intellect by power*”. Tradução nossa.

²² Do original em inglês: “*(...) to transcend the intellect by a higher intellect*”. Tradução nossa.

²³ “*Essay on Initiation*”. Texto na íntegra no Anexo B.

praticáveis para atingir o oculto (o caminho mágico, o caminho místico e o caminho alquímico) que o caminho alquímico seria o de maior perfeição, apesar do grau de dificuldade que representava. Segundo Simões (1950, p. 561), Pessoa parece ter percorrido, de certo modo, a mesma esteira de muitos poetas dessa época, como Rimbaud e outros que relacionaram a poesia à alquimia e à magia:

Mas a alquimia não deixa de ser uma prática mágica – uma ciência, se quiserem –, a qual, graças à acção do fogo, se propõe a decompor um mental básico nos seus elementos componente, realizando, assim, o quimérico de ouro. Hermes Trimegista foi o primeiro alquimista (daí designar-se de “hermética” a filosofia mágica). Segundo ele, existem diversos processos para se obter o ouro: a calcinação, a putrefacção, a solução, a destilação, a sublimação, a conjunção e, finalmente, a fixação. Mas, como tudo é simbólico no campo da magia, e como, em última análise, o objetivo do alquimista é a posse das próprias leis da natureza, alcançando com elas a onipotência divina (...). Ora, quando Fernando Pessoa declara que o “caminho alquímico” é aquele em que, mercê da transmutação da personalidade, se prepara a comunicação com o Ente Supremo, muito bem pode querer justificar a sua concepção pessoal da poesia – o “fingimento”, produto de uma decomposição, transmutação ou metamorfose do seu próprio ser em outros seres, seus colaboradores na criação, ou seja, os heterônimos. (SIMÕES, 1950, p. 561).

Antes de aprofundarmos a concepção de criação poética em ressonância às filosofias ocultistas, resgatamos a figura do iniciado que, como falamos anteriormente, conecta-se à figura de um “escolhido” portador de um conhecimento sagrado e que por fim deságua na imagem do mensageiro que é elo entre o espiritual e o terreno, o sagrado e o profano, o divino e a matéria. Fernando Pessoa nutria uma conexão com essa imagem de iniciado-mensageiro, de ser um escolhido do “Além”, responsável pelo trabalho hercúleo, cujo preço era a solidão e incompreensão alheia, por transmitir a “mensagem divina”. Essa “mensagem divina” é realizada por meio da obra *Mensagem* (2018).

Em diversas notas e passagens textuais o poeta revela seu imenso amor por seu país (“meu intenso sofrimento patriótico, meu intenso desejo de melhorar as condições de Portugal provoca em mim [...] mil planos [...]” [PESSOA, 1993, p. 34]) e seu desejo de tornar Portugal um Quinto Império espiritual e cultural. Por meio do ofício de grande poeta, Pessoa seria capaz de elevar a cultura portuguesa; ou como sugerem textos posteriores, Pessoa funcionaria como o arauto que anuncia a volta d’O Desejado. Compartilhamos uma das notas que o poeta (1993, p. 332) escreveu sobre o Quinto Império configurar como o futuro das terras lusitanas a partir de um “Paganismo Superior”, de um “Politeísmo Supremo”:

O que calcula que seja o futuro da raça portuguesa?
— 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

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! Conquistamos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, (...). Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma cousa! (PESSOA, 1993, p. 332)

Vida, morte, ser e existir sempre foram temas que provocaram profundas reflexões em Fernando Pessoa, e talvez por isso sua relação com as ciências ocultas tenha sido uma conjuntura natural. Sobre as indagações a respeito da morte, Ribeiro (2016) rememora a “angústia da incerteza” alimentada por Pessoa no que aconteceria após a morte: “É emblemática a última frase escrita por Fernando Pessoa, no dia de sua morte, que ocupava solitária, com exceção da data, um pedaço de papel: *‘I know not what tomorrow will bring’*”²⁴ (*Ibid*, p. 24-25). A morte foi para o poeta um tema recorrente, repleto de profundas interrogações. O ano de 1935, o “crepúsculo” pessoano, esteve presente nos apontamentos do poeta que a partir da astrologia percorria atrás da possível data de falecimento. Segundo Ribeiro (2016, p. 25)

Pessoa procurou conhecer com antecedência a data fatal (...). Segundo os apontamentos do poeta, sua vida iria findar em maio de 1935, e na verdade a morte ocorre em 30 de novembro de 1935, mas um estudo mais profundo feito posteriormente por astrólogos chegou à conclusão de que a inexatidão, admitida pelo próprio Pessoa, a respeito da hora do nascimento que constava em sua certidão pode ter prejudicado a previsão: “Se a hora real do seu nascimento fosse três e vinte e dois em vez de três e vinte da tarde, e se repetíssemos os cálculos por ele elaborados, chegaríamos a uma nova data que seria: finais de Novembro de 1935” (MARTINS, 2010, p. 61). Coincidência ou não, de fato, o poeta acertou a previsão do ano de sua morte e poderia ter acertado até o mês. (RIBEIRO, 2016, p.25)

Apesar da astrologia elencar como importante ferramenta de autoconhecimento para Fernando Pessoa, tal vertente ocultista estrutura-se também como janela para sua criação literária assim como todo conhecimento ocultista em si que o poeta teve conhecimento.

2.8 A BUSCA DOS EUS: OCULTISMO, LITERATURA E HETERÔNIMOS

Fernando Pessoa não é o primeiro e nem o único que relaciona ocultismo à literatura: Blake, Goethe, Poe, Yeats também o fizeram. Contudo, é fascinante analisar como o ocultismo, desde sua parte filosófica até os símbolos e chaves de vertentes, surge nas teorias poéticas de Pessoa, no próprio corpo de sua poesia e também na diegese da criação heteronímica.

²⁴ ‘Eu não sei o que o amanhã trará’

Quanto à astrologia, como citamos anteriormente, esta teve papel fundamental na criação poética pessoana, especialmente para perfilar seus heterônimos. Há mapas astrais desenhados por Fernando Pessoa para Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos, mapas que auxiliam na construção de suas histórias, identidades e estilos de escrita; “a própria data da morte dos heterônimos foi determinada com a ajuda dos astros e mesmo a trajetória desses ‘poetas’ poderia ser assim estimada” (RIBEIRO, 2016, p. 25-26). Além disso, a influência da astrologia, assim como da cabala e da numerologia desaguam, como veremos de forma breve mais adiante, na construção da obra *Mensagem*.

Entre os caminhos ocultistas percorridos pelo poeta, o orfismo²⁵ e o neopaganismo surgem no seu horizonte ocultista-literário. Quadros (1988, p. 210) revela que o poeta manifestava interesse pela cultura helênica, sobretudo, nos seus aspectos místicos ou secretos. Ele sentia uma ligação espiritual com a vertente órfica, “discípulos de Orpheu, iniciados nos Mistérios de Dionisos e seus reformadores e purificadores” (*Ibid*, p. 210). O crítico (*Ibid*) chega a traçar um diálogo de influências entre ritos órficos e a revista ORPHEU, lembrando as palavras de Montalvor na introdução do número 1: “Nossa pretensão é formar, em grupo ou ideia, um número escolhido de revelações em pensamento ou arte, que sobre este princípio aristocrático tenham em ORPHEU o seu ideal esotérico e bem nosso de nos sentirmos e conhecermo-nos.” O orfismo, para Quadros (1998, p. 37), não se restringe ao ortônimo, mas influencia também os versos de Álvaro de Campos, que coteja com um dos hinos órficos, “Hino à noite” (“Venho cantar a geradora de homens e deuses, venho cantar a Noite”), com uma de suas odes, iniciada pelos seguintes versos: “Vem, Noite antiquíssima e idêntica, / Noite Rainha nascida destronada” (*Ibid*, p. 37).

Quanto ao neopaganismo, há um movimento de retorno textual à era sacral pré-cristã em que o mundo era habitado por deuses e mágicas forças da natureza. Essa atenção ao universo dos deuses, mistérios órficos e eleusianos manifesta-se, segundo Quadros (1988), de forma profusa nos escritos dos heterônimos Alberto Caeiro e Ricardo Reis. Entretanto, o ortônimo e Álvaro de Campos também são envolvidos por essa vertente. Alberto Caeiro, mestre dos

²⁵ “Orpheu”, escrevemos então, “foi um poeta e um profeta que provavelmente representou ou assumiu um pequeno grupo doutrinador, interessado em reformar o velho cultor orgiástico de Dionisos. Por isso Orpheu foi um Telestai, isto é, um iniciador: ele revelou aos homens o significado dos Mistérios. Qual a verdade última dos Mistérios órficos?” Para os órficos, tudo partiu de um pecado original: “os gigantes, os Titãs, mataram a divina criança, o filho de Zeus, Dionisos, e provaram a sua carne. Então Zeus lançou sobre eles o fogo celeste, queimando-os. Dos restos dos Titãs, que tinham comido a carne de Dionisos, nasceram os homens. Por isso o Homem tem uma natureza simultaneamente titânica e divina”. O homem é, pois, um ser dividido contra si próprio, partilhado entre o seu lado monstruoso ou titânico e o seu lado divino. A iniciação órfica ensina o homem a assumir a sua condição conflituosa e monstruosa, mas purificando-a e acabando por eliminá-la ao cultivar e cultuar o elemento divino que há nele. (...) Disse Museu, filho de Orpheu e seu sucessor: “Tudo em definitivo saiu do Uno e tudo se resolve no Uno” (QUADROS, 1988, p. 36-37).

demais, é visto como difusor do neopaganismo, sendo definido por seu discípulo em “Notas para a recordação do meu mestre Caeiro” como o próprio neopaganismo, ao passo que caracteriza como pagãos os outros heterônimos (PESSOA, 1993, p. 108):

O meu mestre Caeiro não era um pagão: era o paganismo. O Ricardo Reis é um pagão, o António Mora é um pagão, eu sou um pagão; o próprio Fernando Pessoa seria um pagão, se não fosse um novelo embrulhado para o lado de dentro. Mas o Ricardo Reis é um pagão por carácter, o António Mora é um pagão por inteligência, eu sou um pagão por revolta, isto é, por temperamento. Em Caeiro não havia explicação para o paganismo; havia consubstanciação. (PESSOA, 1993, p. 108).

Indo no ritmo de Álvaro de Campos, Ricardo Reis (PESSOA *apud* LOPES, 1994, p. 184) ao escrever o texto de prefácio a Alberto Caeiro discorre a respeito dos conceitos modernos de neopaganismo e afirma que seu mestre é “reconstrutor do paganismo”, conforme revela o seguinte trecho: “Não vou entrar, evidentemente, em uma análise diferencial do espírito pagão e do cristista. (...). O meu propósito, neste lugar, é definir em que é que Alberto Caeiro é o reconstrutor do paganismo, o revelador da sua essência perdida” (*Ibid*, p. 184).

Fica claro, diante do caminho percorrido até aqui, que Pessoa dedicou muito de sua vida aos estudos ocultistas. Certamente, da mesma forma que fez em sua arte e sua existência, o caminho do oculto foi norteado pelo intelecto, um ocultismo racional. As ciências ocultas, áreas do conhecimento dominadas por poucos, em que o desconhecido e a transcendência habitam, causava fascínio em Pessoa. Da sua busca incessante por *si* mesmo, da transcendência das partes em direção à totalidade, era nas ciências ocultas e na própria arte que o poeta fazia seu caminho.

3 GEOMETRIAS DO MISTÉRIO: A CIÊNCIA OCULTA REENCOBERTA OU REVELADA

O mistério — di-lo mais alto ocultismo —
é maior não só que o Universo, mas que o
mesmo Deus.

Fernando Pessoa

Se compreendermos cada senda ocultista como um caminho a ser percorrido pelo estudioso ou pelo iniciado, podemos, então, configurar a trajetória ocultista pessoana como uma complexa e dinâmica teia de linhas que convergem, entremeiam-se, afastam-se e interseccionam-se. Para Fernando Pessoa, o ocultismo foi um objeto de estudos e vivências que influenciou sua produção literária. Para que possamos ter subsídios para estudarmos o ocultismo na poesia pessoana, é essencial termos uma definição clara do que é ocultismo. Após isso, abordaremos de forma breve as correntes ocultistas: Rosa-Cruz, Maçonaria, teosofia, neopaganismo, hermetismo, gnosticismo, magia, cabala, numerologia, astrologia e alquimia. Estas correntes foram selecionadas a partir de levantamento realizado nos títulos das obras da biblioteca particular de Fernando Pessoa e em fragmentos textuais sobre ocultismo que integram seu espólio.²⁶

3.1 O CAMINHO DO OCULTO

O ocultismo é a ciência que é oculta, não mensurável, ou o conhecimento daquilo que não é revelado, destacado por estar ao alcance de poucas pessoas. De uma forma ou de outra, o ocultismo caminhou com a história da humanidade em todas as partes do mundo, sendo, inicialmente, restrito a templos ou locais sagrados em que mistérios do homem e do divino eram protegidos por escolhidos que tinham acesso. Papus (2003, p. XI) afirma que

Essa tradição era ensinada tanto no antigo Egito como nos velhos santuários da China e da Índia, a uma elite de indivíduos selecionados por uma progressiva iniciação. A ciência não era, portanto, permitida a todo mundo; era oculta nos templos, e assim podemos definir esse primeiro aspecto sobre o nome de *Ciência Oculta (Scientia Occulta)*. (PAPUS, 2003, p. XI)

O conhecimento oculto atravessou as portas dos templos por meio de seus sacerdotes, influenciando na ordem coletiva e individual das comunidades. Oráculos e predestinações, ritos

²⁶ Disponíveis em acervo online pela Casa Fernando Pessoa.

e rituais,²⁷ serviços de ordem médica e atividades do Estado, entre outras tarefas, configuravam o importante papel dessa ciência para o homem e a sociedade na antiguidade. Papus (2003) também esclarece que essas ciências se dedicavam ao estudo e conhecimento do “Plano Invisível sob todos os seus aspectos”, ou seja: “(1) no Homem; (2) na Natureza, sob seu duplo aspecto de natureza naturante e natureza naturada; (3) no Plano Divino, bem como as relações destes diversos planos ou princípios entre si, seus benefícios e suas diversas manifestações”(Ibid, p.XI).

O ocultismo era destinado apenas aos escolhidos aprovados via iniciação.²⁸ Após ser iniciado, em geral, o neófito era guiado por um mestre e recebia o conhecimento por graus de aprendizagem à medida que se revelava bem-sucedido. Ao iniciado era ensinado uma nova visão de mundo, norteadas pelo princípio transcendente das coisas. Ribeiro (2009, p. 23) afirma que a iniciação era também vista como um ritual de aceitação e tinha como proposta “uma suposta nova vida” a qual o neófito deveria alcançar. Assim, depois da iniciação, morre-se “simbolicamente” e se “renasce para a vida que passará a ter”(Ibid, p.23).

Em sua conceituação de ocultismo, Papus (2003, p. XVI) explica o aspecto tríplice da definição de ciência oculta de acordo com o gênero de estudo: *occulta*, que aborda a parte histórica, o estudo dos mistérios antigos, a história das muitas iniciações e suas ligações com os diversos povos; *occultati*, que muitos autores definem como “estudo do invisível”, considerando-a a ciência oculta em si; *occultans*, relativa à transmissão da verdade, de forma velada, ao povo, originando assim a ciência do simbolismo, ou dos véus de Ísis²⁹. Sobre esse último aspecto, é importante compreender que a transmissão do conhecimento oculto ocorria por certos métodos que possibilitavam que esse conhecimento transitasse sem ser revelado entre

²⁷ Em seus estudos, Henderson (JUNG, 2008, p. 168-170) aponta para a importância das atividades ritualísticas para o homem primitivo de sociedades tribais. O ritual de morte ou de renascimento, por exemplo, configurava o rito de passagem que simbolizava o trânsito de uma fase da vida para outra, como da infância para a meninice ou do início para o final da adolescência, e daí para a maturidade. Esses ritos desempenhavam a função de levar o jovem à maturidade e a participar da identidade coletiva da tribo. Podemos ver essa relação primitiva com os ritos e rituais ecoar em outras configurações ao longo da história da humanidade em diversas civilizações, como a civilização grega clássica, em que os rituais ganham um viés de ordem mágica e não apenas um auxílio aos processos de passagem do coletivo da tribo, possível de ser observado no culto de Elêusis ou nos Orfismos, tendo este último o objetivo de transcender o corpo que “era visto com um estorvo para a vida espiritual” (CAVE, 1992, p. 14).

²⁸ É interessante atentar para o que Cave (1992, p. 6) observa: “nas cerimônias iniciáticas, tanto nas primitivas como nas modernas, o iniciado transforma-se, tipicamente, no ator central de um espetáculo que dramatiza a transição de sua condição de estranho para o de membro do grupo”. Durante esse processo de aceite do novo elemento do grupo, o novato passa por uma série de proações cujas dificuldades podem ser da ordem metafórica ou do real. Existe toda uma relação alegórica dessa transição do iniciado à integrante do grupo, representando “a distância entre seu velho estado de ignorância e sua nova condição de membro iluminado do grupo” (Ibid., p. 6).

²⁹ O que Papus (2003, p. XVI) elucida “que permite ora elevar-se de um símbolo a seu princípio celeste, revelando seu mistério, ora descer de um princípio celeste a um simbolismo cada vez mais físico, revelando ou revestindo os mistérios”.

os não-iniciados (profanos). Uma regra importante, nesses meios, era não mentir, mesmo quando se objetivava proteger os ensinamentos dessa ciência. Papus (2003) salienta que a mentira era proibida, ou seja, era preciso saber como e de que formas transmitir esses conhecimentos aos profanos. Geralmente, as revelações dos mistérios aos não-iniciados surgiam com os “simbolismos, os hieróglifos, as lendas religiosas, os mitos de todos os procedimentos e práticas” (*Ibid.*, p. XII). Desse modo, o autor (*Ibid.*, p. XII) afirma que a ciência oculta escondia o que descobria, era “a *Ciência Reencoberta (Scientia Occultans)*”.³⁰

Fernando Pessoa escreveu diversos textos e fragmentos textuais sobre a sua visão de ocultismo. Entre esses textos, encontra-se a “A regra do Oculto”, baseado no livro *O divino Pimandro*, de Hermes Trismegisto,³¹ e traz a seguinte regra: “o que está em baixo é como o que está em cima” (PESSOA, 1996, p. 31). A partir desta sentença o poeta discorre sobre a relação e a distinção entre as Baixas Ordens e as Altas Ordens, em que “(...) reproduzem-se os mesmos transes, por vezes as mesmas espécies de símbolos; o sentido é outro e menor, mas a regra da semelhança tem de ser mantida (...)” (*Ibid.*, p. 31). Mais adiante, no mesmo texto, Pessoa afirma o motivo, ao seu ver, de a ciência oculta ser encoberta e acessível a poucos iniciados: “... O que Deus fez oculto (se Deus fez alguma cousa oculta) é para se conservar oculto. Se não, ele tê-lo-ia feito claro” (*Ibid.*, p. 31). Por fim, o poeta encerra o texto analisando a efervescência do ocultismo em sua época, concluindo que o atual movimento é resultado: da degradação do cristianismo; das trocas culturais entre Ocidente e Oriente, em que elementos de civilizações como China e Índia chegaram até a Europa; do progresso moderno, científico, industrial e cultural pautado, muitas vezes, na extrema racionalidade e na incapacidade do homem a se adaptar a essa nova realidade. Em outros fragmentos textuais, Pessoa (1996, p.32) prossegue em suas reflexões e questionamentos sobre o ocultismo, a partir de seu ponto de vista particular, escrevendo sobre conceitos e diferenças pertencentes a esse universo hermético. Entre esses conceitos, trazemos a explicação pessoana de “esotérico” e “exotérico”:

Afinal o conteúdo dos mistérios resume-se em ensinamentos, (...) esses ensinamentos se deveriam dividir em duas ordens: *exotéricos ou profanos* os que são expostos de modo a que todos possam ser ministrados; *esotéricos ou ocultos* os que, sendo mais verdadeiros, ou inteiramente verdadeiros, não convém que se ministrem senão a

³⁰ Papus (2003) ainda salienta a importância de o iniciado ter entendimento dos símbolos e números, dos estudos astronômicos por um viés astrológico, da semântica profana e dos mitos para manejar e compreender o simbolismo que possibilita o alcance dessa ciência. O autor (*Ibid.*, p. 213) chama a ciência oculta também de ciência do simbolismo.

³¹ Hermes Trismegisto foi o suposto autor “de um corpo de doutrinas místicas que veio à luz no Egito no começo da era cristã”. Seu tratado mais famoso é *Poimandres* (ou *Pymander*, em português *O divino Pimandro*). Sua figura é uma fusão do deus grego mensageiro e do deus da sabedoria egípcia, Thoth, apesar de muitos renascentistas acreditarem que ele era uma verdadeira personagem histórica. Trismegisto, cujo nome significa “três vezes grande”, exerceu enorme influência no pensamento esotérico ocidental (MCINTOSH, 2001, p. 41-42).

indivíduos previamente preparados, gradualmente preparados, para os receber. (PESSOA, 1996, p.32).

No mesmo fragmento, Pessoa (1996, p. 32) esclarece, de forma similar a Papus (2003), que o ocultismo não é destinado a todos, é exclusivo aos iniciados: “A esta preparação se chamava, e chama, iniciação”.³² Além disso, novas informações só são transmitidas ao iniciado à medida que este se aprofundar nos estudos: “E esta iniciação é ela mesma gradual em todos os mistérios, e de tal modo disposta que o indivíduo inapto para receber esses ensinamentos ocultos se revela tal antes que eles lhe sejam inteiramente dados” (PESSOA *apud* CENTENO, 1985, p. 45).

Seguindo pela ótica de Papus (2003) sobre a linguagem simbólica dessa ciência, Pessoa, acerca da noção de símbolo para o oculto, afirma: “Um símbolo é uma coisa exposta em termos de outra coisa, entendendo-se que a segunda (meio de expressão) é por natureza inferior à primeira (coisa expressa)” (PESSOA *apud* LOPES, 1990, p.84). Apesar de se debruçar com avidez sobre o ocultismo, Fernando Pessoa também escrevia críticas e se indagava sobre aquilo que poderíamos chamar de uma “verdade oculta”: “Se esses ensinamentos ocultos são verdadeiros, ou apenas especulações abstrusas, é outro problema” (PESSOA *apud* CENTENO, 1985b, p.45).

3.2 ROSA-CRUZ

A ordem Rosa-cruz tem como mito e símbolo fundadores a figura de Christian Rosenkreuz,³³ peregrino do século XV. Conforme o “Fama Fraternitatis”,³⁴ manifesto

³² Sobre “iniciação”, em um outro fragmento textual, Pessoa (*apud* CENTENO, 1895b, p. 60) esclarece: *Há três tipos distintos de iniciação — simbólica ou exterior, intelectual (exterior à interior) e vital (interior). Nas iniciações simbólicas, que reforçam a vontade e que, portanto, conduzem à Magia como realização, o candidato não passa por graus de entendimento, mas por graus de intuição, por assim dizer; ele está continuamente à superfície e na aparência das coisas, e, embora ele atinja o grau mais elevado, qualquer que seja a ordem ou ordens por que prossiga, esse grau mais elevado não precisa de corresponder (geralmente não corresponde) a qualquer coisa como um grau paralelo em qualquer das iniciações interiores. Nas iniciações intelectuais, que reforçam o intelecto e que, portanto, conduzem ao Misticismo como realização, o candidato passa por estádios de entendimento, mas não por estádios de vida; ele pode saber muito, mas não precisa de viver aquilo que conhece no mesmo plano em que o conhece. Nas iniciações vitais, que reforçam a emoção e, portanto, conduzem à Alquimia como realização, o candidato vive aquilo que sente e sabe.(...)* — Possivelmente há três modos pelos quais as iniciações podem ser interpretadas: (1) os três caminhos de realização, mágico, místico e gnóstico, (2) os três estádios de realização, Neófito, Adepto e Mestre, (3) os três graus de realização, astral, mental e espiritual.

³³ Conforme Moura (2015), Christian Rosenkreuz é apenas um nome simbólico, cuja etimologia é envolvida em mistérios e segredos. O nome tece relação com Cristo, ou Christos, ou ainda Khrestos, junto à palavra rosa (*Rosen*) e à palavra cruz (*Kreuz*).

³⁴ Também conhecido como *Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens Rosenkreutzes*, ou Declaração da Venerável Ordem Rosa-Cruz (MCINTOSH, 2001, p. 24).

publicado anonimamente, em alemão em 1614 na Alemanha (OLIVEIRA, 2009) – diz-se que Rosenkreuz teria nascido em uma família alemã ilustre. Ainda muito jovem teria iniciado sua formação em uma abadia e partido em uma viagem com um monge. Após seu retorno, teria fundado a Fraternidade dos Rosa-cruzes, com quatro integrantes, colocando em prática os ensinamentos que recebera durante o tempo que viajara. Mais tarde, criou a Casa Sancti Spiritus (“Casa do Espírito Santo”), na Espanha, que dava amparo aos necessitados, promovendo curas e guias às pessoas (FRATERNIDADE ROSACRUZ MAX HEINDEL, 2018, p.7). Christian Rosenkreuz, conhecido como C. R. C., morre em 1484. Com seu falecimento a ordem vem a adormecer e só despertaria em 1604, com a descoberta do seu túmulo, que até então se mantivera em segredo. Esta descoberta era o prenúncio da “aurora de uma nova era”³⁵ (MCINTOSH, 2001, p 24).

Além de “Fama Fraternitates”, mais dois importantes manifestos foram lançados: o “Confessio Fraternitatis”, em 1615, só que em latim. Semelhante ao “Fama”, o “Confessio” salientava a existência da ordem que trabalhava pela criação de um mundo reformado e liberto da tirania papal. Em 1616, é publicado em língua alemã o manifesto “Núpcias alquímicas de Christian Rosenkreuz”.³⁶ Diferente dos outros manifestos, este último é repleto de simbolismos e abundantes imagens do oculto, e não é clara sua conexão com os textos anteriores.³⁷

O atual movimento Rosa-cruz é conceituado como uma tradição esotérica ocidental (MCINTOSH, 2001). Quanto à exatidão de sua origem³⁸ histórica, é difícil de pontuar, e o próprio Fernando Pessoa reconheceu em seus apontamentos sobre a impossibilidade quanto à certeza da gênese desta ordem (RIBEIRO, 2016). Conforme o site da AMORC (Antiga e

³⁵ Destacamos a visão de Oliveira que traça um paralelo dos acontecimentos da história do emblemático Rosenkreutz a importantes eventos históricos:

Juntando as datas contidas nos dois primeiros Manifestos Rosacruz que fazem referência ao personagem Christian Rosenkreutz, verifica-se que todas estão relacionadas a eventos marcantes da história europeia. O seu nascimento ocorreu em 1378, ano do Cisma do Ocidente, que opôs Avignon a Roma; a sua morte ocorreu em 1484, ano do nascimento de Martinho Lutero; e a descoberta do seu túmulo ocorreu em 1604, ano em que ocorreu um evento astronômico que gerou várias especulações proféticas (...). (OLIVEIRA, 2009, p. 25)

³⁶ *Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz.*

³⁷ Conforme McIntosh (2001), apesar de serem anônimos, há indícios de que a autoria ou coautoria do primeiro e do último manifestos sejam do teólogo protestante de Tübingen, Johan Valentin Andreae. Além disso, *A publicação dos três Manifestos Rosacruz no início do século XVII ocorreu dentro de um contexto histórico particular. A Europa, mais precisamente a Igreja Católica, passava por um período de turbulência, em razão das teorias científicas renascentistas, que traziam à tona o antropocentrismo e o heliocentrismo; das reformas protestantes, notadamente a promovida por Martinho Lutero; da contra-reforma católica; das guerras religiosas que assolaram a Alemanha e a França ao longo dos séculos XVI e XVII; das viagens oceânicas, que alargaram os limites do planeta até então conhecidos, com a descoberta e colonização da América e; da utilização da imprensa, que já era consideravelmente viável no início do século XVII, facilitando a propagação das notícias e dos conhecimentos.* (OLIVEIRA, 2009, p. 17)

³⁸ Ribeiro (2016, p. 39) afirma que alguns historiadores propõem sua origem em um “grupo de protestantes alemães, entre os anos de 1607 e 1616”, quando os três manifestos foram lançados: “A influência desses textos foi tão grande que a historiadora Frances Yates chamou esse período do século XVII de *Iluminismo Rosacruz*”.

Mística Ordem Rosae Crucis), a ordem tem sua base filosófica no gnosticismo, sendo o Egito Antigo³⁹ sua matriz de desenvolvimento. Esta tradição tem exercido, na história europeia, uma intensa influência, “ora de maneira secreta, ora abertamente” (MCINTOSH, 2001, p. 37). Apesar de certos conflitos com o cristianismo, a ordem influenciou o pensamento cristão e vice-versa. Atualmente, a Rosa-cruz é uma organização internacional de caráter místico-filosófico, não religiosa, reunindo fraternalmente homens, mulheres, jovens e crianças com o intuito do aperfeiçoamento intelectual, psíquico e espiritual. Por meio do aperfeiçoamento pessoal, objetiva contribuir para a evolução da humanidade (AMORC, 2018). Segundo Oliveira (2009), as organizações rosacruzadas mais antigas que existem nos dias de hoje datam do século XX e “empregam, cada qual à sua maneira, os mais diversos conhecimentos e símbolos”(OLIVEIRA, 2009, p.57). A Rosa-cruz cultiva conhecimentos ocultistas como astrologia, alquimia, entre outros.

Esta ordem, como mostrado anteriormente, foi objeto de atenção do poeta. Fernando Pessoa produziu vários escritos em que cita os rosacruzados, dos quais destacamos o seguinte:

Os Rosa-Cruz (...), tendo de ministrar, embora veladamente, o mesmo ensinamento a outras populações, apresentaram-no de modo diverso. Não se referiram, senão de modo tão velado que só o compreendesse quem *pudesse* compreendê-lo, a Jesus, ao Adepto; apenas aludiram ao Cristo, ao Filho de Deus. Assim nada, no que diziam, feria a fé católica ou cristã de seus leitores. (PESSOA, 1996, p. 39)

A ordem tem como símbolo a cruz dourada com a rosa no centro. No simbolismo cristão, a rosa é relacionada à Virgem Maria e à cruz de Jesus Cristo. Segundo a AMORC (2018), o símbolo não tem caráter religioso, mas filosófico. Para Pessoa (*apud* CENTENO, 1985b, p. 31), no texto “Caminho da Serpente”⁴⁰, a rosa e a cruz remetem à “Crucificação da Rosa”, que ele afirma ser o sacrifício da emoção do mundo: “(a Rosa, que é o círculo em flor) nas linhas cruzadas da vontade fundamental e da emoção fundamental, que formam o substrato do Mundo, não como Realidade (que isso é o círculo) mas como produto do Espírito (que isso é a cruz) ”.

Em vários poemas pessoanos, há a presença da filosofia ou elementos da ordem Rosa-Cruz. Em “No túmulo de Christian Rosenkreutz” (PESSOA, 1996, p. 108-110),⁴¹ por exemplo,

³⁹ A Rosa-cruz é considerada a mais antiga fraternidade do mundo, sendo o prolongamento da Fraternidade criada pelo Faraó Tutmés III, em 1503 a. C., que estudava e praticava os mais altos princípios da natureza, do homem e do universo, em contraste com as crenças supersticiosas difundidas entre o povo da época. A Escola de Faraó Tutmés III se aprimorou através de seu neto, o Faraó Akhenaton (1353 a.C.), visto como o primeiro Grande Mestre da Ordem Rosa-cruz, por ter aperfeiçoado seu sistema de leis, princípios filosóficos e ritualísticos. É a partir da data do reinado deste Faraó que se conta o ano Rosacruz. A Ordem Rosacruz está, portanto, no ano 3369, sempre comemorado em março (AMORC, 2018).

⁴⁰ “*Way of the Serpent*”.

⁴¹ Ver poema na íntegra no Anexo C.

observa-se a clara homenagem ao personagem mítico fundador dessa ordem. O poema abre com um trecho do manifesto Rosa-cruz, “Fama Fraternitatis”,⁴² referente ao encontro do túmulo de C.R.C, em que no corpo do defunto e intacto às ações do tempo, está guardada a chave do conhecimento e ensinamentos da ordem. Outro poema que faz menção à Rosa-cruz é “O Encoberto” (PESSOA, 1996, p. 85),⁴³ o qual integra a terceira parte da obra *Mensagem*. Tal poema traça uma comparação entre Cristo e D. Sebastião (“o encoberto”).⁴⁴ Camocardi (1996, p. 79) explica que essa comparação “é patente desde as profecias, na sua missão de vida e morte e na ressurreição”. Assim, D. Sebastião é o símbolo do messias que libertará Portugal, resgatando as glórias do país. Ao lado dessa alegoria cristã, elementos rosa-cruciano (como a cruz e a rosa) marcam o poema. A cruz representa o corpo humano (matéria) e a rosa (espírito) representa o despertar ou a expansão da consciência do indivíduo. Chevalier e Gheerbrant (2006) afirmam que a rosa é a taça da vida, a alma, o coração, o amor. Para a iconografia cristã, os autores (*Ibid*, p.788) ressaltam que “a rosa é ou a taça que recolhe o sangue de Cristo, ou a transfiguração das gotas desse sangue, ou o signo das chagas de Cristo.” Além disso, a cruz com a rosa no centro evoca a imagem do Sagrado Coração. Por esse aspecto, a rosa pode ser vista como um símbolo do renascimento místico, devido a sua relação com o sangue derramado. Essa flor também está relacionada aos mistérios da iniciação.

3.3 MAÇONARIA

⁴² “Não tínhamos ainda visto o cadáver de nosso Pai prudente e sábio. Por isso afastamos para um lado o altar. Então pudemos levantar uma chapa forte de metal amarelo, e ali estava um belo corpo célebre, inteiro e incorrupto..., e tinha na mão um pequeno livro em pergaminho, escrito a ouro, intitulado T., que é, depois da Bíblia, o nosso mais alto tesouro nem deve ser facilmente submetido à censura do mundo” [FAMA FRATERNITATIS ROSAEAE CRUSIS] (PESSOA, 1996, 108).

⁴³ Ver poema na íntegra no Anexo D.

⁴⁴ Conforme Comacardi (1996), após desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, segundo as profecias, o rei voltaria “encoberto”. Alguns diziam que D. Sebastião, “encoberto” sua identidade, vivia em lugares santos, como um eremita, ou em alguma ilha, e que um dia, depois de purificado pelo sofrimento e pela penitência, regressaria à pátria. Camocardi (1996) relembra que D. Sebastião foi morto nos campos de Alcácer-Quibir, com 8.000 de seus homens, deixando 15.000 soldados reféns dos mouros. Este fato se configurou como uma das maiores catástrofes ocorridas na história de Portugal: além das mortes em batalha, centenas de soldados ficaram cativos. Além disso, a coroa ficou sem nenhum herdeiro e, após a breve passagem de D. Henrique pelo trono, Portugal tornou-se território da Espanha, pois Felipe II, monarca espanhol, estava na linha sucessória do trono português. Apesar da resignação, os portugueses sentiam falta de sua independência. Ninguém sabia ao certo se D. Sebastião havia realmente morrido e, devido a isto, iniciaram-se os boatos de que o rei voltaria. Mesmo após os mouros entregarem o corpo do D. Sebastião a Felipe II, dúvida e mesmo esperança a respeito da identidade do defunto cruzaram o território de norte a sul, o que só fortaleceu a lenda do regresso de D. Sebastião.

Antigamente uma sociedade secreta, a Maçonaria é atualmente uma sociedade discreta, sendo suas ações reservadas e seus arquivos e atividades de interesse exclusivo aos que a integram de acordo com o grau que atingem. Arnaut sintetiza os propósitos dessa sociedade:

(...) a Maçonaria é a mais antiga organização que traz insculpida no cerne dos seus propósitos, como num código genético, o conhece-te a ti mesmo como forma de penetrar no «sentido íntimo do universo», no dizer de Fernando Pessoa, e os nobres ideais da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, sem os quais não será possível construir uma sociedade mais justa, que é a profunda motivação dos homens bons de todos os tempos. A Maçonaria é uma Ordem universal, progressista, filosófica e filantrópica. (...) A Maçonaria sempre esteve na vanguarda dos movimentos de libertação do homem, inspirando as mais belas páginas da História: as proclamações dos Direitos Humanos e da criança, a abolição da escravatura e da pena de morte, a luta anticolonialista, o sufrágio universal, a igualdade de raças e de sexos. (ARNAUT, 2017, p. 11).

Figueiredo (2011, p.7), em *Dicionário de Maçonaria*, explica que o termo “maçom”, que significa “pedreiro” em francês (*maçon*), é um vocábulo que data do antigo francês medieval e seu uso foi eleito com a finalidade de despistar as perseguições da Inquisição e seus afins. Enquanto a palavra Maçonaria (forma reduzida de Franco-Maçonaria), conforme Arnaut (2017, p. 16-17), “significa, literalmente, pedreiro-livre, podendo traduzir-se, modernamente, por livre-pensador”. Quanto às origens da Maçonaria, Leadbeater (2012, p.13) metaforiza que seu surgimento “se perde nas névoas da Antiguidade”. Senna (1981) explica que as fases da história da Maçonaria são vistas de duas maneiras distintas: de acordo com Aslan (a história da Maçonaria só comportaria os períodos Operativo e Especulativo) ou de acordo com Chedel (a história pode ser configurada a partir de três fases: a Primitiva, a Operativa e a Especulativa)⁴⁵.

A Maçonaria é uma ordem iniciática e ritualista – possui diversos graus de iniciação, cada grau contendo um ensinamento específico, assim como inúmeros símbolos –, é uma fraternidade baseada no livre-pensamento e na tolerância e se faz presente em todo o mundo. Arnaut esclarece que (2017, p. 12), “(...) o objetivo essencial da Maçonaria é o aperfeiçoamento moral e espiritual dos seus membros e a defesa da moral universal”. A ordem admite todo

⁴⁵ Alguns estudiosos, seguindo o pensamento de Chedel, afirmam que a Maçonaria Primitiva ou “pré-Maçonaria” teve início na Mesopotâmia. Outros pesquisadores afirmam que sua origem se deu no Egito e ainda há os que creem que o Templo de Salomão foi o berço da Maçonaria. A fase Operativa tem raízes na Idade Média e é intitulada operativa por remeter à tradição da construção, de operários medievais construtores de castelos, muralhas, edificações, abadias e catedrais (ASLAN *apud* SENNA, 1981, p. 9), em que seus responsáveis (pedreiros e artesões) se reuniam em guildas. A Maçonaria Especulativa pode ser vista como um ajustamento da Operativa, em que seus integrantes não precisavam ser apenas homens ligados à construção, mas qualquer profissional. O caráter especulativo da Maçonaria é tal qual conhecemos na atualidade.

homem⁴⁶ livre, sem distinção de raça, classe, ideário político ou religião, e aceita a existência de um princípio superior, representado no Supremo Arquiteto do Universo.

Em um fragmento textual de Pessoa (*apud* LOPES, 1993, p. 199), podemos observar o quanto o poeta tinha um conhecimento notável sobre essa ordem: “O segredo da M[açonaria] é simplesmente este — que todas as religiões são igualmente verdadeiras, que dizer Júpiter ou Jehovah é, não dizer coisas diferentes, mas como quem diz a mesma coisa em línguas diferentes”. Em um poema sem título e inacabado, o poeta traça a experiência do sujeito poético com o ocultismo, utilizando símbolos maçônicos na construção das metáforas, como mostra o trecho a seguir: “Com o escopro e o malhete do alcançar/ Quebrei a Pedra Cúbica do Altar / E a Pedra Cúbica se abriu em Cruz. / Quebrara o altar, então a mim quebrei / então em sangue / Sobre o centro da Cruz me derramei.” (PESSOA, 1996, p. 88-91).⁴⁷ O escopro (ou cinzel), o malhete e a pedra cúbica são símbolos da Maçonaria (PAPUS, 2003). O cinzel, segundo Figueiredo (2011), é o instrumento do grau Aprendiz que com o malho (ou malhete) lapida a pedra bruta (símbolo da personalidade não educada e não polida). O cinzel também evoca o intelecto. A pedra cúbica expressa a noção de estabilidade, o equilíbrio, o objetivo alcançado (CHEVALIER E GHEERBRANT, 2006). Assim, pelo conhecimento e pelo intelecto, guiado pela simbologia do escopro e do malhete, o homem vai lapidando sua personalidade (a pedra bruta), até alcançar o aperfeiçoamento espiritual e o equilíbrio que o leva a um estado superior, tornando-se pedra cúbica.

Nesse trecho do poema, deparamo-nos com um conflito: o sujeito poético utiliza os instrumentos que lapidam a pedra para quebrá-la, como se rompesse com o equilíbrio e o aperfeiçoamento espiritual até então adquiridos. Em um outro nível de leitura, há uma referência ao sacrifício da esfera crística: a pedra cúbica, ao ser quebrada pelo sujeito poético, se abre em cruz, e no centro desta pedra aflora o sangue derramado do sujeito poético. Só a partir da “entrega”, do sacrifício, do transcender as “cinco chagas” é que o eu poético encontra a paz e a redenção, simbolizados pela rubra flor que se abre no peito, como podemos observar nos últimos versos: “Os cinco pontos pelos quaes me ergueram / Nas cinco chagas pelas quaes cahi. / Em cinco rubras pétalas flori.” (PESSOA, 1996, p. 88-91). Se analisarmos o poema na íntegra, observamos o sujeito poético a cantar suas conquistas no ocultismo, tais como visões transcendentais ou a capacidade de tocar anjos: “Vi Anjos, toquei Anjos, mas não sei” (*Ibid*, p.

⁴⁶ Inicialmente, a ordem era destinada exclusivamente para homens, “certamente por razões históricas, pois entendia-se que o risco inerente à condição de iniciado e a coragem necessária para agir como maçom eram próprios do homem” (ARNAUT, 2017, p. 55). Todavia, em meados do século XVIII, na figura de Luísa de Kurruel surge na França a fundação de uma loja de rito escocês, destinada apenas para mulheres.

⁴⁷ Ver poema na íntegra no Anexo E.

88-91). Contudo, esse sujeito sofre por ter conquistado tanto poder: “Poder! Poder! Ah, sempre a maldição” (*Ibid*, p. 88-91). Esse desejo de conquista pelo poder conduz o eu poético ao estado de vazio, revelando uma crítica a todo aquele que entra na senda do oculto guiado pelo desejo superficial, incapaz de perceber o que representa o caminho do ocultista, algo maior do que apreender símbolos, rituais e ter visões do plano etérico.

3.4 TEOSOFIA

Em 1875, Helena Petrovna Blavatsky, também conhecida por H. P. B., funda a associação The Theosophical Society (“A Sociedade Teosófica”, doravante ST), alavancado a vertente ocultista da teosofia. Essa sociedade tem o objetivo central de incentivar pesquisas e difundir o conhecimento das leis que regem o Universo (BLAVATSKY, 1991, p. 26). O nome “teosofia”, conforme a própria Blavatsky (1991, p. 13), tem como significado:

"Saber Divino", Θεοσοφία (Theosophia) é Sabedoria dos deuses, como Θεογονία (Theogonia), genealogia dos deuses. A palavra Θεοα, em grego significa um deus, um dos seres divinos, e de modo nenhum "Deus", no sentido que atualmente damos a esse termo. Não é, portanto, a "Sabedoria de Deus", segundo traduzem alguns, mas sim Sabedoria Divina, a possuída pelos deuses. (BLAVATSKY, 1991, p. 13)

A origem da palavra “teosofia” relaciona-se aos filósofos alexandrinos e seu uso ocorre durante o terceiro século da nossa era, sendo empregada por Amônio Sakas e seus discípulos, fundadores do Sistema Teosófico Eclético. Os integrantes desse sistema (que serviram de inspiração para a formatação da ST) eram chamados de “amantes da verdade” e daí vem o lema da ST: “não há religião superior à verdade” (BLAVATSKY, 1991, p. 14). Conforme Azevedo (2009), autor do prefácio *O livro perdido de Dzyan* (2009), o *Programa original da Sociedade Teosófica*, publicado em 1886, comporta os principais objetivos dessa sociedade:

- a) a fraternidade universal;
- b) seus membros não deverão ser distinguidos por raça, credo ou posição social, cada um deles deverá ser avaliado de acordo com seus méritos pessoais;
- c) estudar as filosofias do Oriente, especialmente as da Índia, apresentando-as gradualmente ao público em vários trabalhos que interpretarão as religiões esotéricas à luz dos ensinamentos esotéricos;
- d) opor-se ao materialismo e ao dogmatismo teológico de todas as maneiras possíveis, demonstrando a existência de forças desconhecidas da ciência na natureza e a presença de poderes psíquicos e espirituais no homem.

Quanto ao cunho ocultista da ST, Blavatsky (1991, p. 39) esclarece que ocultismo e teosofia não são idênticos, mas que um verdadeiro ocultista é também um teósofo e que para se ser um bom teósofo não precisa, necessariamente, estar dentro dessa sociedade, desde que siga os preceitos da busca pela verdade. H. P. B. (*Ibid*) também revela que a ST é uma organização iniciática e discipular: qualquer pessoa pode integrar a sociedade, mas o acesso a determinados conhecimentos esotéricos é dado a poucos, acontece via iniciação e com a presença de um mestre. Conforme Blavatsky (1991, p. 39), é quase impossível que alguém consiga percorrer de forma segura o caminho esotérico pela auto iniciação. É fundamental o estudo ter a supervisão de um mestre: “ninguém sozinho pode ter a menor ideia do significado do verdadeiro Ocultismo” (*Ibid*, p. 36). Apesar de defender a potência esotérica pulsante da ST, a autora (*Ibid*) explica que, como todas as antigas tradições, a teosofia está dividida em duas partes: a esotérica e a exotérica. Segue o trecho em que a autora faz um resgate histórico comparativista de diversas vertentes ocultistas e religiões para falar sobre o binômio esotérico e exotérico:

(...) cada culto religioso, ou melhor, filosófico antigo, compreendia um ensinamento esotérico ou secreto, e um culto exotérico (público). Outro fato bastante conhecido é que os mistérios dos antigos dividiam-se em "maiores" (secretos) e "menores" (públicos); (...). Desde os Hierofantes de Samotrácia, Egito, os brâmanes iniciados da Índia antiga, até os rabinos hebreus, todos, por temor à profanação, ocultaram suas verdadeiras crenças. (...) Na antiguidade nenhuma nação jamais divulgou, através de seus sacerdotes, seus verdadeiros segredos filosóficos para as massas, dando a estas somente a parte exterior deles. (...) De acordo com seus biógrafos, Amônio Sakas juramentava a seus discípulos para que não divulgassem suas doutrinas superiores, exceto àqueles que já haviam sido instruídos nos conhecimentos preliminares, e que também estavam ligados por juramento. Finalmente: não encontramos o mesmo costume no Cristianismo primitivo, entre os Gnósticos, e até nos ensinamentos de Cristo? Acaso não falou ele às massas em parábolas de duplo sentido, explicando unicamente aos discípulos seus motivos? "A vocês — disse — é dado conhecer os mistérios do reino dos céus; mas aos de fora todas essas coisas se explicam em parábolas" (Marcos, IV. 11) (...) Exemplos deste tipo podem ser encontrados em todos os países (BLAVATSKY, 1991, p. 19-21)

Por fim, Blavatsky (1991, p. 32) reforça que a Sociedade Teosófica não é a única organização e nem a primeira a difundir o que chama de verdade divina, de teosofia. No que diz respeito a relação de Pessoa com a teosofia, o poeta foi conhecedor, como observa Ribeiro (2016), das três vertentes da teosofia: a de sentido geral (teosofia como saber divino originária dos filósofos alexandrinos), a de Blavatsky e a de Böhme.⁴⁸ Apesar de ter sido

⁴⁸ Jacob Böhme foi um místico luterano do século XVII. A Teosofia de Böhme, amplamente divulgada na época, chamará inclusive a atenção de escritores como Goethe. Conforme Ribeiro (2016, p. 49), “segundo Yvette Centeno, as traduções de Böhme feitas por Louis-Claude de Saint-Martin serão verdadeiras bíblias para Fernando Pessoa e Aleister Crowley.”

tradutor de inúmeros textos teosóficos, entre eles *A voz do silêncio*, de H. P. Blavatsky (2002), e estudioso do movimento teosófico, Pessoa não participou de nenhuma sociedade.

Apesar do fascínio inicial, o poeta, tempos depois, tece críticas à teosofia. Pessoa alimentava certa irritação com a gestão da ST na figura de Besant, sucessora de Blavatsky, por trazer a público conhecimentos ocultistas, quebrando o paradigma do ocultismo tradicional: “Cometeram o crime de revelar as doutrinas do ocultismo, fazendo o oculto visível, o que a própria palavra proíbe que se faça” (PESSOA *apud* RIBEIRO, 2016, p. 50). Contudo, é visível o quanto essa linha afetou a visão de Pessoa sobre o ocultismo, vertendo influências para seu fazer poético, como podemos observar na poesia do ortônimo e na de Ricardo Reis, segundo Lind (1981). Como exemplo, citamos a poesia ortonímica sem título que inicia com o verso “Neste mundo em que esquecemos” (PESSOA, 1996, p. 99).⁴⁹ Nessa poesia, há reconhecimento pelo sujeito poético da existência de um “Eu Superior” que é o seu “Eu Verdadeiro” disposto na dimensão espiritual em contraposição ao seu “Eu Terreno”: “Somos sombras de quem somos, / E os gestos reais que temos / No outro em que, almas, vivemos, / São aqui esgares e assomos” (*Ibid*, p. 99). Há também um eco de denúncia em relação ao “adormecimento” da sensibilidade espiritual em que vivemos, no sentido de uma inconsciência perante à verdade oculta que nos torna prisioneiros da realidade a qual não passa de uma projeção: “Tudo é nocturno e confuso / No que entre nós aqui há. / Projecções, fumo difuso” (*Ibid*, p. 99). Para a literatura teosófica, o mundo terreno e sua noção de tempo e espaço são transitórios. Pelo “despertar” da sua consciência para algo maior, o homem é capaz de compreender a dualidade “Eu Terreno – Eu Verdadeiro”, libertando-se das amarras da ilusão que o prendem a essa realidade concreta.

3.5 PAGANISMO E NEOPAGANISMO

A palavra “paganismo”, do latim (*pagus*), significa “rústico”. Conforme Ramos (1998), no final da Antiguidade e durante a Idade Média, “paganismo” designava quem não era cristão e era adepto às religiões tradicionais antigas (“rústicas”). No decorrer da história tal palavra foi ganhando novos significados e passou a designar “quem acredita em vários deuses”, contrapondo as religiões monoteístas do cristianismo, judaísmo e islamismo. O neopaganismo, por sua vez, é uma tendência contemporânea, um movimento de correntes de pensamento que busca o regresso do culto a ideias baseadas no paganismo anterior à presença cristã, como

⁴⁹ Ver poema na íntegra no Anexo F.

antigas crenças egípcias, tradições de povos nórdicos e de druidas (RAMOS, 1998, p. 129). Apesar de alguns estudiosos afirmarem, conforme observa Duarte (2013), o neopaganismo como um fenômeno de cunho religioso o qual encadeou diversas seitas por volta de 1967, na figura do psicólogo Timothy Zell, trabalharemos aqui com a concepção de neopaganismo somente pela ótica pessoana.

Nos estudos de Zhou Miao (2011), o neopaganismo pessoano, resgata a possível origem e o percorrer histórico dessa corrente que influenciou diretamente o campo das artes:

Há cinco séculos atrás, foram descobertos antigos documentos greco-latinos, entre os quais havia textos esotéricos, como os sobre o pensamento hermético e platônico. Esta antiga sabedoria inspirou os artistas e estudiosos italianos, abrindo o caminho para o Renascimento. Depois do Renascimento, os deuses pagãos (geralmente gregos ou latinos) regressaram e deixaram uma marca significativa em certo Romantismo e sua descendência. Educado dentro do sistema do ensino britânico, Fernando Pessoa teve contacto com os clássicos greco-latinos, assim como com os autores victorianos da revivescência pagã, entre os quais se destacam Matthew Arnold, Walter Pater e Oscar Wilde. (MIAU, 2011, p. 10).

Não foram só os renascentistas ou românticos que se apropriaram do neopaganismo. No início do século XX, acompanhando a efervescência ocultista que contrapunha o racionalismo dos positivistas, ressurgiu “o pagão” nas artes e na literatura. Pessoa, atento a esse ressurgimento, manifesta-se a respeito disso, sendo os heterônimos Alberto Caeiro e Ricardo Reis⁵⁰ os maiores difusores do neopaganismo. Diante do universo fragmentado do sujeito moderno que tem seu ser cindido e a partir de Friedrich Nietzsche e sua proclamação da “morte de Deus” que sintetiza um mundo marcado pela instabilidade política, religiosa, ética e existencial; o regresso ao mundo antigo arquitetado na estabilidade e na harmonia era considerado como uma forma de sanar a instabilidade da modernidade. Neste tempo marcado por profunda crise espiritual, Miao (2011, p.10) explica que o regresso ao mundo antigo é visto como uma solução pelo poeta e “este mundo para Pessoa é a Antiga Grécia, que, sendo o berço da civilização europeia, está ligada por conseguinte à cultura portuguesa”. E é no neopaganismo helênico e esotérico⁵¹ que o poeta encontra respostas e refúgio.

⁵⁰ Zenith (2011, p. 176) tece uma conexão entre o neopaganismo e a criação heteronímica. O estudioso explica que “para perceber o que Pessoa pretendia com um ‘regresso aos deuses’, ou o que um renovado paganismo significava em termos das crenças, basta recordar o verso que destacou, repetidas vezes, como o mais espantoso e verdadeiro do ‘mestre’ Caeiro: ‘A Natureza é partes sem um todo’ (do poema XLVII de *O guardador de rebanhos*)”. Sendo assim, a forma ‘teológica’ dessa afirmação encontra-se em Ricardo Reis, para quem ‘a cada coisa que há um deus compete’, e que também afirma, em outra ode: ‘vivem em nós inúmeros’. O fenômeno da heteronímia retrata a convicção de Pessoa de que nem no cerceado “âmbito do eu existe unidade, e, se defendia o ressurgimento do paganismo com a pluralidade de deuses, é porque rejeitava a visão da unidade última e divina promovida pelo cristianismo e por outras religiões monoteístas”.

⁵¹ Vejamos o fragmento textual:

Em seu estudo, Miao (2011, p. 26) salienta que o neopaganismo pessoano têm como célula nuclear a visão objetivista que permeia toda a obra caeiriana em que “a natureza é marcada pela sua pluralidade, como diz Caeiro, ‘a Natureza é partes sem um todo’”. A autora (*op.cit.*) ainda aponta como o neopaganismo se revela em cada heterônimo a partir do resgate de um dos textos que constituem as esparsas *Notas de recordação do meu mestre Caeiro*. Quando pensamos sobre o neopaganismo em Fernando Pessoa ortônimo, deparamo-nos com uma questão complexa, afinal, como esclarece Miao (2011), o ortônimo não era apenas um adepto, mas um teorizador do programa neopagão e produtor de textos referentes ao tema com a finalidade de projetar a obra caeiriana. Indo na esteira de Steffen Dix, Miao (2011) resgata o fato de que Pessoa projetou uma nova forma de neopaganismo:

(...) ele chegou a desenvolver uma nova forma de paganismo, o “Paganismo Superior” que contém “fortes referências ao Neoplatonismo e ao antigo imperador romano Juliano o Apóstata”. Este “Paganismo Superior” é marcado pela sua pluralidade ou universalidade religiosa, junta com um teor do nacionalismo mítico (que encontrará o seu eco na ideia de “Quinto Império” de Pessoa): “todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos – fundindo-os portuguesesmente no Paganismo Superior”. (MIAU, 2011, p. 16).

Entre os diversos fragmentos textuais sobre o neopaganismo, muitos deles foram assinados por Ricardo Reis. Em “Prefácio a Alberto Caeiro”, Reis afirma: “para ser pagão não basta admirar a religião morta dos gregos ou dos romanos. Não basta que se ache beleza aos deuses, ou, mesmo, que se creia objetivamente na sua existência” (PESSOA, 1993, p. 173). Outro teórico neopaganista criado por Pessoa é a personalidade literária António Mora⁵², o qual escreve que

A religião pagã é humana. Os actos dos deuses pagãos são actos dos homens magnificados; são do mesmo género, mas em ponto maior, em ponto divino. Os deuses não saem da humanidade rejeitando-a, mas excedendo-a, como os semi-deuses. A natureza divina, para o pagão, não é anti-humana ao mesmo tempo que super-humana: é simplesmente super-humana. (PESSOA, 1993, p. 175).

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 insuspeitas no mistério da alma humana. (PESSOA *apud* MIAU, 2011, p. 11)

⁵² Zenith (2011, p. 128) observa que no final de 1914 surge a figura de António Mora, “concebido como um continuador filosófico de Caeiro, autor de extensas obras em prosa (embora fragmentárias e inacabadas), como *O regresso aos deuses* e *Prolegômenos a uma reformação do paganismo*”.

Por fim, Miau (2011) conclui que o neopaganismo em Fernando Pessoa atua em uma dimensão iniciática, primando pela busca permanente da elevação e pelo refinamento do espírito humano.

3.6 GNOSTICISMO

A palavra gnosticismo tem origem no termo grego “*gnosis*” que significa “conhecimento” (MATHER E NICHOLS, 2000, p. 175). Quanto à gênese dessa vertente, apesar de não existir um consenso histórico, acredita-se que tenha surgido antes da Era Cristã. Para Ramos (1998, p. 79, tradução nossa), suas “raízes vieram do helenismo grecorromano”.⁵³ Mather e Nichols (2000, p. 175) afirmam que o gnosticismo surgiu “a partir das filosofias pagãs anteriores ao Cristianismo, que floresciam na Babilônia, Egito, Síria e Grécia” e acreditava na salvação do ser por meio dos conhecimentos secretos superiores alicerçados por princípios filosóficos, mistérios de iniciação, algumas doutrinas cristãs e elementos da magia. Ramos (1998) explica que a multiplicidade de influências que formaram o conhecimento gnóstico possibilitou que essa vertente ressoasse em comunidades cristãs dos primeiros séculos.⁵⁴

A maior parte dos textos gnósticos encontram-se em copta ou grego, sendo o *Pistis Sophia*⁵⁵ um dos mais importantes textos gnósticos. A premissa básica do gnosticismo, conforme Mather e Nichols (2000, p. 175), é de

(...) uma cosmovisão dualista. O Supremo Deus Pai emanava do mundo espiritual “bom”. A partir dele, procediam sucessivos seres finitos (Éons), quando um deles (Sofia) deu à luz a Demiurgo (Deus-criador), que criou o mundo material “mau”, juntamente com todos os elementos orgânicos e inorgânicos que o constituem. Cristãos gnósticos, como Marcião (m. 160 d.C.) e Valentim, ensinavam que a salvação vem por meio de um desses éons, Cristo, que se esgueirou através dos poderes das trevas para transmitir o conhecimento secreto (*gnosis*) e libertar os espíritos da luz, cativos no mundo material e terreno, para conduzi-los ao mundo espiritual mais elevado. (MATHER; NICHOLS, 2000, p. 175)

A visão gnosticista de mundo é marcada pela dualidade, pela dinâmica das forças do bem e do mal, da luz e das trevas, do espírito e da matéria. Além do texto *Pistis Sophia*, Bunn (2018) ressalta que *Biblioteca de Nag-Hammadi, Evangelhos Apócrifos, documentos de*

⁵³ “Sus raíces vienen del helenismo grecorromano”.

⁵⁴ Papis (2003, p. 78) afirma que tanto a gnose quanto o neoplatonismo tiveram e tem “uma importância muito grande sobre quase todos os ramos das religiões terrestres”.

⁵⁵ Conforme Beltrão (2006, p. 42) o *Pistis Sophia* foi “descoberto no fim do século XVIII. Este livro relata o dramático combate dos filhos da luz com os filhos das trevas, do bem e do mal, do espírito e da matéria. Psicologicamente, faz parte da história do espírito humano na busca e retorno a situação primordial”.

Qumram e do Mar Morto situam-se entre as mais autênticas obras gnósticas da antiguidade. Tanto Bunn (2018) quanto Montain (2016) traçam uma relação do gnosticismo com os essênios, salientando que historiadores afirmam que a *Biblioteca de Nag-Hammadi* e os documentos de *Qumram e do Mar Morto* estão conectados ao povo judeu essênio.⁵⁶ Os essênios, conforme Pappas (2003), era uma grande seita mística, a qual estava ligada a Cristo e praticava o conhecimento sagrado em ensinamentos simbólicos, falando-os aos profanos em parábolas.

Ao longo da esteira do tempo o gnosticismo sofreu diversas influências e modificações sendo mais preciso pensarmos em sistemas gnósticos do que gnosticismo em si, diante a diversidade de ideias e visões (MATHER E NICHOLS, 2000). Muitos escritores e poetas sofreram influências do gnosticismo ou sistemas gnósticos, Willer (2007), aponta que nomes como William Blake, Novalis, Goethe e Victor Hugo, Allen Ginsberg tinham conhecimento dessa vertente e que suas obras continham traços da mesma. Assim como esses escritores, Pessoa era conhecedor do gnosticismo e entre suas anotações o poeta explica:

A par do cristismo oficial, com os seus vários misticismos e ascetismos e as suas magias várias, nós notamos, episodicamente vindo à superfície, uma corrente que data sem dúvida da Gnose (isto é da junção da Cabala judaica com o neoplatonismo) e que ora nos aparece com o aspecto dos cavaleiros de Malta, ou dos Templários, ora, desaparecendo, nos torna a surgir nos Rosa-Cruz para, finalmente, surgir à plena superfície na Maçonaria. (PESSOA, 1993, p. 192)

Willer (2007), ao analisar o gnosticismo em Pessoa, menciona a poesia “No túmulo de Christian Rosencreutz”, citando os versos do primeiro soneto “Deus é o Homem de outro Deus maior: / Adam Supremo, também teve Queda; / Também, como foi nosso Criador”. O autor (*Ibid*, p. 332) explica a existência da resolução gnóstica nesses versos, de que “deus é a criatura de outros deuses, que por sua vez é criatura de outros deuses: há um encadeamento de demiurgos”. A mesma ideia de Deus criar outros deuses pode ser vista também no poema “Natal”⁵⁷ no primeiro verso “Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade” (PESSOA, 1996, p. 65), rompendo com a visão cristã e das religiões monoteístas de um único deus criador.

3.7 HERMETISMO

⁵⁶ Araújo Junior (2012) esclarece que os essênios tinham em seus costumes a rejeição dos prazeres, considerados como algo maléfico. Eles julgavam que o domínio sobre suas paixões era uma virtude. Um grupo mais radical de essênios acreditava que a libertação ocorreria através do ascetismo. É interessante trazer essa visão pois se formos analisar a subjetividade pessoana, veremos muitas vezes o desejo do poeta, conforme revela Zenith (2011) em se desvencilhar dos prazeres mundanos e dos afetos com o intuito de chegar a uma iluminação do ser.

⁵⁷ Ver poema na íntegra no Anexo G.

Diversas definições podem estar relacionadas à palavra “hermetismo”, tais como um conjunto de doutrinas de aspectos místicos, astrológicos, alquímicos, mágicos e filosóficos conectados à figura de Hermes Trismegistos. Esta complexidade de definições existe porque, conforme Yates (1995, p. 14), desenvolveu-se uma extensa literatura em grego sobre diversas artes e práticas ocultistas⁵⁸ inspirada em Hermes Trismegisto e elaborou-se também uma “literatura filosófica associada a esse mesmo reverenciado nome”. Por relação, hermetismo refere-se às filosofias ocultistas relacionadas com os escritos de Hermes Trismegistos, ou seja, Hermes três vezes grande. A figura lendária de Trismegistos reúne aspectos do deus grego Hermes e do deus egípcio Thoth. Conforme Beltrão (2006, p. 55):

A esta personagem lendária da Tradição Hermética é atribuída a autoria da Tábua das Esmeraldas, na qual consta o axioma alquímico: *o que está embaixo é como o que está em cima e o que está em cima é igual ao que está embaixo, para realizar os milagres de uma única coisa* (Trismegistos; 1983, p. 127). Este axioma versa sobre a grandeza e a finitude que expomos acima. O que está acima é o macrocosmo (o infinito), e o que está abaixo discorrendo sobre a Ciência Sagrada do Egípcio, revela que o verdadeiro nome da Ciência Oculta é hermetismo. (BELTRÃO, 2006, p. 55)

Além do texto “Tábua das Esmeraldas”, o texto “Asclépio” e os textos que compõem o *Corpus Hermeticum* configuram outras importantes obras da literatura hermética. “Os escritos herméticos fazem parte de uma coleção de 18 obras que teriam tido origem na Grécia” (RIBEIRO, 2016, p. 28), seus conhecimentos percorreram pela esteira do tempo emanando influências no ocultismo europeu de todas as épocas, sendo que, segundo Yates (1995), foram os renascentistas que restauraram o fôlego dos conhecimentos herméticos disseminando-os entre os estudiosos das ciências ocultas.

Fernando Pessoa não apenas conhecia a literatura hermética como também escrevia reflexões que abordavam conhecimentos dessa vertente ocultista. No fragmento textual “Princípios da Metafísica Esotérica”, assinado por Raphael Baldaya, o poeta considera os herméticos como os antecessores dos estudos do oculto:

Além disso os herméticos europeus não se propunham trabalhar pela humanidade. Nada disso se conclui dos seus escritos, e estes, embora nos não revelem o seu sistema como conjunto, não deixam de, fragmento a fragmento, nos revelar de que elementos ele se compõe.

A teosofia, como é próprio e de esperar da nossa época, é apenas uma democratização do hermetismo. Se se quiser, é uma cristianização dele. Mais nada. (PESSOA, *apud* LOPES, 1977, p. 510)

⁵⁸ Entre as linhas influenciadas pelos preceitos herméticos, podemos citar a alquimia a qual, conforme Beltrão (2006), é também conhecida como “tradição hermética” ou “arte hermética”.

A intimidade de Pessoa com o hermetismo, conforme Gandra (2016, p. 15), é bastante antiga: “o poeta familiarizou-se com o hermetismo muito tempo antes do que é admitido pela generalidade da crítica”, reportando ao projeto de um “Book on Physiomy”, subscrito por Charles Robert Anon. O autor (2016, p. 24) ainda esclarece que a proximidade, não apenas teórica ou de um “literato erudito” com a filosofia hermética, originou a maior parte dos “projetos e empreendimentos literários” de Fernando Pessoa, entre os quais, encontram-se: “1. Poemas de juventude de Alexander Search, tais como: Soul-Symbols (1906), Nirvana (1906), The Curtain (1907), The Circle (1907), The Poet [Esp. 79-31], etc”.

Indo ao encontro da visão de Ribeiro (2016), acreditamos que o hermetismo funcionou como uma porta para que Pessoa pudesse investigar e compreender mais sobre as ordens e práticas ocultistas que tiveram uma base nos ensinamentos de Trismegisto. Hermetismo, magia e vertentes que se utilizam desses conhecimentos evocam tempos imemoriais e configuram-se como um caminho para quem busca o ocultismo. (RIBEIRO, 2016, p. 29).

3.8 MAGIA

A magia, conhecimento praticado nos templos da Antiguidade e também chamada pelos magos de a Grande Ciência Sagrada ou a Alta Ciência, pode ser compreendida como o estudo e a prática do manejo das forças secretas da natureza (PAPUS, 2003). Por estudar o manejo tanto de forças más quanto de forças boas, a magia pode ser vista como uma ciência pura e perigosa. Para o Mather e Nichols (2000), essa ciência pode ser dividida em magia branca (utilizada para fazer o bem) e magia negra (usada com o objetivo de trazer o mal). Ribeiro (2016, p. 30), afirma que um dos objetivos da Alta Ciência é o aprimoramento interno: até que o homem “tenha o domínio total sobre si mesmo e sobre a natureza, o mago procura manipular e canalizar as forças da natureza em determinado sentido e com determinado objetivo.”

Os estudos e conhecimentos da Alta Ciência influenciaram diferentes vertentes ocultistas, como a Golden Dawn e o Thelenismo, de Aleister Crowley. Fernando Pessoa também foi estudioso da ciência da magia, como podemos observar com a presença de livros sobre o tema em sua biblioteca particular e também de notas textuais que produziu sobre o assunto. A título de ilustração, trazemos um fragmento do texto “Iniciação”, no qual o poeta (*apud* CENTENO, 1985b, p. 63) discorre uma de suas tantas visões sobre misticismo e magia:

O Misticismo significa essencialmente confiança na intuição; a Magia significa essencialmente confiança no poder. (...) Em certo sentido, tanto o Misticismo como a Magia são confissões de impotência. O místico é um homem que sente que não tem

em si a força do pensamento para atingir a verdade pelo pensamento. O mágico é um homem que sente que não tem em si a força de vontade para atingir a verdade (ou o poder) pela força de vontade. (PESSOA *apud* CENTENO, 1985b, p. 63)

Em alguns poemas pessoanos, podemos observar referências sobre preceitos e elementos da prática e ritualística da linha da magia, como em “O último sortilégio” (PESSOA, 1996, p. 69-70). Nessa poesia, é interessante observar a confluência de vertentes representadas por elementos de rituais mágicos, elementos do paganismo, do neopaganismo e do Thelenismo de Crowley. Tal confluência é uma característica recorrente em outros poemas de Pessoa que pode evidenciar a relação de, ao se percorrer diversas ciências ocultas cada qual representando um fragmento, é possível alcançar a totalidade. “O último sortilégio” (*Ibid*, p. 69-70), para alguns críticos, tece diálogo intertextual com “Hino a Pã” (CROWLEY *apud* PESSOA, 1996, p. 71-73), de autoria de Crowley (lembrando que Pessoa foi tradutor desse texto). A maior diferença entre os dois textos é que o de Crowley é um poema mágico, enquanto o de Fernando Pessoa é um poema sobre magia, conforme as palavras do próprio Pessoa lembradas por Zenith (2011).

Trazemos aqui um trecho do poema “O último sortilégio” para breve a análise: “Minha varinha, com que da vontade / Falava às existências essenciais, / Já não conhece minha realidade. / Já, se o círculo traço, não há nada, / Murmura o vento alheio extintos ais, / E no luar que sobre além dos matagais / Não sou mais do que os bosques ou a estrada” (PESSOA, 1996, p. 69-70).⁵⁹ A varinha é um símbolo da magia que se faz presente nas religiões e seitas pagãs, neopagãs e no Thelenismo. O círculo que é traçado corresponde à parte dos rituais dessas tradições. Vento e luar configuram-se como partícipes simbólicos dessas três vertentes. Zenith (2011) afirma que, na criação desse poema, Pessoa levou em conta os preceitos de Crowley. “O último sortilégio” é uma elegia, uma confissão do sujeito poético, uma mulher praticante de magia que recorda do tempo em que a Grande Deusa reverenciada por ela era protagonista ativa de seus dias. Um tempo em que as práticas mágicas eram da ordem do palpável e eram reconhecidas e até mesmo temidas: “Já me falece o dom com que me amavam. / Já me não torno a forma e o fim da vida / A quantos que, buscando-os me buscavam” (PESSOA, 1996, p. 69-70). Pessoa (1982, p.49), em carta a Simões, compartilha uma breve explicação sobre o poema:

Mando-lhe uma composição minha – aliás feita ontem – para a *Presença*; (...) Chamo a sua atenção para um pormenor que é preciso vigiar nas provas (...) Trata-se de não esquecer as aspas que marcam o poema como “dramático”, isto é, falado por terceira pessoa, e de verificar que, como essa pessoa é mulher (e, digamos, bruxa), os

⁵⁹ Ver poema na íntegra no Anexo H.

adjectivos não saiam no masculino onde a pessoa falante se refere a si mesma. Uma advertência: este poema é uma interpretação dramática da “magia de transgressão”. (PESSOA, 1982, p.49)

Quadros (1988, p. 206), ao comentar sobre “O último sortilégio” (PESSOA, 1996, p. 69-70), aponta que elegiacamente Pessoa evoca e revive deidades como “Grande Deusa-Mãe, a Deusa Egeia, Ísis, Deméter, Afrodite, múltiplos avatares das pré-histórias e fecundas ‘Vênus’ de Lespurgue, de Laussel, de Willendorf”, outrora figuras numinosas e manifestas que se perderam pelo tempo. Na leitura do autor (1988), “O último sortilégio” está impregnado “(...) de uma sacralidade antiga, de uma mitogonia arcaica e persistente, de um paganismo a seu ver fiel à pluralidade do cosmos e do ser, o poeta rejeita então a vinda do Deus Cristão e sobretudo a exclusividade do seu monoteísmo dogmático”. Por fim, acreditamos que a magia, muito mais que um caminho de vida, servia como uma via poética para Fernando Pessoa.

3.9 CABALA

A Cabala pode ser compreendida como a tradição oculta ou esotérica dos hebreus: “Conforme afirmam os rabinos, Enoque a ensinou ao patriarca Abraão e este a transmitiu oralmente a seus filhos e netos. Os livros fundamentais em que se acha exposta são os livros de Moisés (*Sepher Mosheh*, o Pentateuco)” (LORENZ, 1993, p. 5). Alguns pesquisadores afirmam que a palavra cabala, ou *qabbalah*, tem origem no verbo hebraico *kabo* que significa “receber”. É a doutrina esotérica difundida por Moisés, a qual se conserva até hoje. Para Mather e Nichols (2000, p. 69) a palavra cabala tem como raiz hebraica QBL que originalmente significava “tradição oral”: “os segredos não escritos do Tora eram interpretados e transmitidos dos mestres para os alunos”. O texto mais importante dessa vertente ocultista é o *Sefer HaZohar* (“o livro do esplendor”) e foi escrito por volta de 1280 d.C., mostrando a longevidade dessa tradição por muitos anos mantida apenas de forma oral.

Atualmente, existem muitos ramos dessa vertente. Lorenz (1993, p. 41) explica que, de forma geral, a cabala é a “ciência de deus e da alma em todas as suas correspondências. Ela ensina e prova que tudo está em Um, e que Um está em Tudo; por meio de analogia, sobe da imagem ao princípio e desde do princípio à forma”. Papus (2003, p. 78) afirma que uma das características marcantes da tradição cabalística é a relevância que esta confere aos números e aos nomes divinos. Cada letra, nome e número são receptáculos de um simbolismo oculto.

A ciência cabalística e a alta magia possuem a mesma matriz de origem e de fundamentos. Simões (1950), explica que a complexa ciência da cabala agrupa conhecimentos

ocultistas profundos, sendo fonte de todo o iluminismo e de toda a filosofia esotérica, alinhando tradições hebraicas interpretadas do Velho Testamento que teriam sido delegadas por Deus a Adão e seus descendentes, expandidas pelo mundo. E complementa:

(...) não obstante a variedade de interpretações a que o texto cabalístico se tem prestado, a ciência iniciática de todos aqueles a quem foi dado mais tarde o nome de esotéricos, ou seja, cultores secretos de uma certa doutrina filosófica-religiosa. Na Cabala está, por consenso de todos os ocultistas, a ortodoxia da ciência oculta. (SIMÕES, 1950, p. 557-558)

Fernando Pessoa (*apud* CENTENO, 1985b, p. 59), em seus escritos, afirma que “há muitas cabalas, e é difícil acreditar que não possamos atingir a união com Deus, seja o que for que se entenda por isso, a não ser que estejamos familiarizados com o alfabeto hebraico”. Com um olhar crítico, o qual cultivou perante todas as ciências ocultas, o poeta em outro fragmento textual pontua que:

No espírito confuso de muitos, a cabala tem a preeminência de uma verdade. A cabala, porém, não é necessariamente uma verdade. Pode sê-lo. É tão somente uma especulação metafísica feita sobre dados mais completos do que os que o filósofo profano ordinariamente tem. (PESSOA, 1996, p. 34)

Além de tecer questionamentos e indagações sobre a ciência cabalística, Pessoa utilizou preceitos desta em suas construções literárias. No livro *Mensagem* (2018), a influência da cabala em toda a estrutura da obra revela o domínio do poeta nos conhecimentos dessa vertente. Os estudos de Luna (2005) pontuam a existência de construções poéticas ao longo da obra que levaram em conta a utilização de letras com valores numéricos, operação comum na ciência cabalística e também na numerologia (especialmente a de caráter pitagórico). Sobre o uso da cabala na criação poética, trazemos para ilustrar uma das análises de Luna (2005) sobre *Mensagem*, referente ao número 44, a quantidade de poemas que constituem essa obra:

Os 22 caminhos correspondem às 22 duas letras do alfabeto hebreu e razão das operações numerológicas que constituem boa parte dos estudos cabalísticos. Notemos que o livro e FP se constitui ao todo de 44 poemas, justamente o dobro de 22. A razão? *Mensagem* não é apenas um livro de poesias, mas o é também. É um livro de poesias e se assim o encaramos, temos um caminho de leitura, mas é também um livro esotérico e aí temos outra natureza de caminho. Assim os caminhos aqui são dobrados ou de dupla natureza. (LUNA, 2005, p. 15).

Com relação ao título *Mensagem*, Luna (2005) ainda chama a atenção para a possibilidade da conversão das letras dos vocábulos “Portugal” e “Mensagem” pelo palíndromo

do conhecido quadrado mágico: “Sator Arepo Tenet Opera Rotas”.⁶⁰ Podemos observar que as letras portam um valor simbólico, uma chave para a “mensagem”. Zenith (2011, p. 209) lembra de que o título “*Mensagem*”, título final da obra, foi definido de última hora (originalmente seria “Portugal”). Assim, é possível considerar que a escolha do título ocorreu a partir de preceitos ocultistas. Todavia, temos consciência de que o título “mensagem” pode conter outros significados além do viés ocultista.

3.10 NUMEROLOGIA

Alguns estudiosos em numerologia acreditam que números representam uma energia e uma vibração, representam arquétipos da experiência humana. Conforme Mather e Nichols (2000) a numerologia é um sistema ocultista que confere valores específicos e significados aos números que são capazes de determinar fatos futuros ou mesmo desvendar os mistérios do universo físico. Para essa vertente, as letras do alfabeto também são importantes e recebem valores numéricos. Cada letra corresponde a um número que encerra em si significados. A história da numerologia entrelaça-se a da cabala e a de outras vertentes, como também da filosofia. que percorreram a esteira do tempo bastante interligadas, com os conhecimentos de uma vertendo para a outra. Segundo os autores (2000, p. 341) o “filósofo Pitágoras influenciou profundamente o cabalista Cornelius Agrippa (1486-1535)” a ponto de Cornelius esboçar um sistema numérico com qualidades simbólicas a partir dos conhecimentos pitagóricos.⁶¹ De acordo com Papus (2003), em nosso plano físico, os números são imbuídos com a representação simbólica das leis dos planos da criação, sendo assim, são importantes para o estudioso de ocultismo. Indo na mesma direção de Papus, Fernando Pessoa escreve:

Sendo os números e as figuras os tipos externos da ordem e destino do mundo, a mais simples operação aritmética, algébrica ou geométrica, desde que seja bem feita,

⁶⁰ SATOR (menSAGem + pORTugal);
AREPO (mensAgEm + PORTugal);
TENET (mENagEm + porTugal);
OPERA (vide Arepo);
ROTAS (vide Rotas).

Nessa conversão anagramática sobram as seguintes letras que não fazem parte do anagrama: “M”, “G” e “L”. Destas, apenas o “G” está nos dois nomes e na mesma posição, ao passo que o “M” inicia e termina o nome “Mensagem” e o “L” apenas termina o nome “Portugal”. Para os maçons o “G” é a letra sagrada inscrita no centro do esquadro (CASTELLET), o “M” indica “Mestre” e “L” a Loja ou o “Liber” (livro). Aqui o “Mestre da Mensagem” é Fernando Pessoa e a sua “loja esotérica” é “Portugal” (LUNA, 2005, p.14).

⁶¹ O sistema de Agrippa, de acordo com Mather e Nichols (2000), seguia o seguinte axioma: 1 = origem; fonte; criação de todas as coisas; 2 = casamento; comunhão; mal; 3 = trindade; sabedoria; 4 = permanência; os elementos; terra, vento, fogo e água; 5 = justiça; 6 = o relato de Gênesis sobre a criação do mundo; 7 = vida; 8 = plenitude; 9 = esferas cósmicas; 10 = fruição; ser completo.

contém grandes revelações; e, sem precisão de mais sinais, na matemática estão as chaves de todos os mistérios. (PESSOA, 1996, p. 34)

Na construção de seus poemas, Pessoa também se utilizou de saberes oriundos da numerologia. A obra *Mensagem*, além de tecer um diálogo com a cabala, utiliza em sua estrutura preceitos da numerologia. A palavra “Mensagem”, por exemplo, relaciona-se, como anteriormente elucidamos, à palavra Portugal. Ambos os vocábulos têm oito letras, cada qual com três sílabas que ressoam às três partes da obra (Brasão, Mar Português e O Encoberto) que simbolizam três ciclos: nascimento da nação, apogeu do Império e morte para o renascimento de um novo ciclo.

É interessante resgatarmos que o poeta tinha ascendência judaica, sendo a cabala oriunda do judaísmo místico, e que Pessoa sempre teve uma relação próxima aos números, tendo trabalhado em áreas do comércio e prestado estudos no ramo quando morava na África do Sul no Durban Commercial School. É claro que sua ascendência judaica e sua relação com a área do comércio não definem o interesse pela cabala e pela numerologia, mas podem ter gerado alguma familiaridade, alguma ressonância com tal interesse.

3.11 ASTROLOGIA

A origem da astrologia tem raízes na Mesopotâmia. Os babilônios eram reconhecidos no mundo antigo pelo conhecimento que tinham do céu⁶². Já os antigos egípcios, conforme Papus (2003), estudavam o movimento dos astros e, a partir deste estudo, definiam, por exemplo, a elaboração de seus calendários e “a astrosofia, a astronomia, a astrologia, a astrofania constituem a base dos mais importantes estudos científicos de toda tradição antiga”⁶³ (PAPUS, 2003, 151). Ribeiro (2016, p. 23) esclarece que a astrologia teve importante papel em diversas culturas “e sua influência é encontrada na Astronomia antiga, nos Vedas, na Bíblia, e em várias disciplinas através da história”. Na Antiguidade, a astrologia e a astronomia eram vistas como uma mesma ciência. Até o século 16, a astrologia era considerada uma ciência como a astronomia, entretanto, com a Revolução de Copérnico a astrologia foi reconfigurada para a vertente ocultista (RIBEIRO, 2016). Pela posição dos astros, de cálculos minuciosos, das doze constelações do zodíaco e da linguagem simbólica celeste, se é capaz de traçar a personalidade e a vida de um indivíduo, as relações humanas e outros fatos mundanos. A

⁶² “Conforme a tradição, os reis magos mencionados em Matheus 2.1-12 eram astrólogos e seguiam a estrela que descobriram no Oriente, a fim de encontrar o menino Jesus” (MATHER E NICHOLS, 2000, p. 2).

⁶³ Todo ocultista que se prese, observa Papus (2003), devia conhecer a linguagem simbólica dos astros.

astrologia pode ser utilizada como ferramenta de prognósticos de situações futuras, ou então como um instrumento de autoconhecimento.

Fernando Pessoa foi um exímio astrólogo,⁶⁴ e muitos textos sobre o assunto foram produzidos pelo poeta que chegou a fazer anotações astrológicas sobre eventos históricos como a instauração da República (ZENITH, 2011). Preocupado com o destino de sua pátria, Pessoa (1993, p. 333) fez um mapa astral de Portugal, o qual, em *História Secreta de Portugal* (1977), foi analisado por António Telmo e revela que o poeta buscava nas estrelas explicações de fatos do passado de Portugal e previsões sobre o futuro de seu país, como aponta a data 1978 (quarenta anos após a morte do poeta) anotada no esboço do mapa.

Por meio de sua personalidade literária, o astrólogo e filósofo Raphael Baldaya, Pessoa escreveu textos com reflexões sobre as artes astrológicas. Trazemos um fragmento assinado por Baldaya:

A vida é essencialmente acção, e o que o horóscopo indica é a acção que há na vida do nativo. Três coisas não há que buscar no horóscopo: (1) as qualidades fundamentais do indivíduo, quanto ao seu grau íntimo; (2) o ponto de partida social da sua vida; (3) o que resulta dele, e da vida que teve, depois da morte. Tudo, menos isto, o horóscopo inclui e define. (PESSOA, 1989, p. 158)

Na criação heteronímia, os preceitos da astrologia também foram considerados. Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos possuíam um detalhado projeto astrológico. Pessoa fez o mapa astral de cada heterônimo, definindo ou explicando a partir disso as características marcantes de cada um. Cardoso (2011, p. 4) explica que o poeta, ao conceber Caeiro, Reis e Campos, conferiu especial atenção a alguns dos posicionamentos astrológicos. Como é o caso da posição de Mercúrio que tem como uma de suas qualidades ser o planeta da literatura e em todos os heterônimos está posicionado na casa VIII.⁶⁵ Além disso, Ribeiro (2016) revela que não apenas as características de cada heterônimo poderiam ser traçadas pelo seu horóscopo, mas também a da morte de cada um deles e suas respectivas trajetórias poéticas.

3.12 ALQUIMIA

⁶⁴ O caráter interpretativo e ao mesmo tempo analítico dessa prática possibilitou a Fernando Pessoa a abertura de um vasto campo experimental e criativo, a presença da astrologia não se resume apenas ao campo ilustrativo; sabemos que o poeta costumava guiar inclusive muitas de suas ações cotidianas de acordo com as indicações dos astros (RIBEIRO, 2016, p. 23-24).

⁶⁵ Isto é muito mais que uma coincidência, pois aquele planeta simboliza, também, a irmandade, e Pessoa não estava só a “converter-se, elle só, em uma litteratura”, como a criar uma espécie de fraternidade astral, concebida através do mundo astral (CARDOSO, 2011, p. 4).

A alquimia é uma antiga prática ocultista que combina elementos da química, da metalurgia, da astrologia,⁶⁶ da antropologia, da filosofia, da magia, entre outras áreas. Ao fazer um resgate das origens da alquimia, Eliade (1979, p. 6) salienta que essa prática não era “uma ciência empírica, uma química embrionária”, pois a alquimia nasceu entre as criações do espírito pré-científico, o que significa que é um erro apresentar essa ciência como uma etapa rudimentar da química, como uma ciência profana. Afinal, a alquimia está fundamentada em um horizonte espiritual, ou seja, “o alquimista adota e aperfeiçoa a obra da Natureza, ao mesmo tempo que trabalha para ‘fazer-se’ a si mesmo” (ELIADE, 1979, p. 27).

Sobre as raízes dessa prática⁶⁷, von Franz (1998, p. 7) afirma que essa vertente ocultista viveu um período de florescimento “na Grécia nos segundo e terceiro séculos, seguido por um declínio gradual, que durou até o décimo século”. Durante esse período de aparente dormência, textos alquímicos foram traduzidos para o árabe. Houve, então, um segundo florescimento da alquimia, mas, desta vez, o sagrado e o profano se segmentaram, abrindo espaços para uma nova ciência, a química. Entretanto, o sagrado da tradição alquímica não se perdeu nessa segmentação, muito pelo contrário: von Franz (1998, p. 7) revela que a alquimia em torno do “século X, retornou à civilização cristã através dos árabes e dos judeus na Espanha e na Sicília, e de lá invadiu os países ocidentais, uniu-se à filosofia escolástica e assim prosseguiu seu desenvolvimento ulterior”. Na visão da autora (*Ibid.*), essa corrente ocultista tal qual conhecemos é oriunda da fundição de duas grandes vertentes: a grega (com sua filosofia racional, uma filosofia da natureza⁶⁸) e a egípcia (com sua tecnologia⁶⁹).

Os filósofos gregos (...) iniciaram o pensamento racional considerando os problemas relativos à natureza, à matéria, ao espaço e ao tempo, praticamente não faziam experiências, ou faziam poucas. Suas teorias são apoiadas por certas observações, mas nunca lhes ocorreu, na verdade, experimentá-las efetivamente. Por outro lado, havia, no Egito, uma técnica químico-mágica altamente desenvolvida, mas em geral os egípcios não pensavam a respeito dela, nem filosófica e nem teoricamente. Havia

⁶⁶ Uma das ferramentas muito utilizadas pela alquimia, conforme Beltrão (2006) era a astrologia. Todo trabalho era orientado a partir da trajetória, posição e aspecto dos astros que influenciavam diretamente nos experimentos. A partir desse conhecimento os alquimistas coordenavam suas escolhas. Por exemplo, se os alquimistas estivessem “manuseando o chumbo, eles olhavam para o céu tentando compreender as qualidades daquele momento a partir dos aspectos formados por Saturno. Na percepção da realidade, os alquimistas incluíam toda a criação e suas manifestações, inserindo-as no contexto do experimento” (BELTRÃO, 2006, p. 56).

⁶⁷ Beltrão (2006) afirma que a alquimia floresceu nos quatro cantos da terra: na Índia, conectada ao tantrismo, tanto o de raiz hindu quanto o budista; na Caldeia; no Irã; na Grécia; entre os gnósticos e cristãos no século III a. C., com a finalidade de transmitir ensinamentos através dos símbolos alquímicos. Ou seja, todo o Mundo Antigo, de uma forma ou de outra, estava envolvido com as tradições alquímicas. Beltrão (2006, p. 55) explica que a alquimia é encontrada “tanto no Oriente quanto no Ocidente. Os chineses em 4.500 a.C. já praticavam a alquimia, *O segredo da Flor de Outro*, por exemplo, é um antigo texto alquímico taoísta da ioga chinesa.”

⁶⁸ Quando von Franz (1998) fala de filosofia racional grega, uma filosofia da natureza, ela está se referindo aos filósofos pré-socráticos, como Empédocles, Tales de Mileto, Heráclito, entre outros.

⁶⁹ Essa tecnologia que a autora (1998) cita era usada quase que exclusivamente num determinado campo da vida religiosa, por exemplo, no processo de mumificação.

simplesmente a transmissão, por certas ordens sacerdotais, de receitas práticas acrescidas de alguma representação religiosa e mágica, mas, eu diria, desacompanhada de reflexão teórica. Quando as duas tendências das civilizações grega e egípcia se encontraram, uniram-se num casamento muito fecundo e do qual a alquimia foi fruto. (VON FRANZ, 1998, p. 7-8)

Por meio de seus estudos, von Franz (1998) percebe que a alquimia não era tratada por praticantes a partir de uma visão unificada. A autora nota a existência de dois grupos de praticantes, os quais ela classificou como alquimistas extrovertidos e alquimistas introvertidos. O primeiro grupo tinha como foco a matéria concreta em si, enfatizando as receitas, os desenhos esquemáticos mostrando como fazer os instrumentos, dosagens exatas de misturas.⁷⁰ O segundo grupo objetivava a busca de uma consciência ampla do estado interior e das pressuposições subjetivas e teóricas no âmbito do experimento.⁷¹ Esse grupo abordava as questões sob outro pressuposto: eles acreditavam que o mistério que buscavam descobrir (“o mistério da estrutura do universo”) residia no íntimo deles mesmos, em seus corpos e na parte de suas personalidades “que chamamos de inconsciente, mas que eles diriam ser a vida de sua própria existência material” (VON FRANZ, 1998, p. 16). Assim, este grupo de alquimistas não trabalhava somente com materiais externos, eles ajustavam sua visão para dentro de *si* mesmos com a intenção de colher informações provenientes do mistério, já que dentro deles mesmos habitava o próprio mistério. Entre os métodos utilizados por esse grupo, a meditação era um deles. Por meio de práticas meditativas direcionadas, o alquimista era capaz de colher as respostas que buscava.⁷²

Eliade (1979), em seu resgate à origem da alquimia, alarga sua visão para além do Oriente Médio. Como faz von Franz, ele percorre por terras mais distantes, como China e Índia. Entretanto, sua reflexão, em certo momento, funde-se com a da autora (1998):

Os textos dos antigos alquimistas demonstram que “estes homens não se interessavam por fazer ouro e não falavam na realidade do ouro real. O químico que examina essas obras experimenta a mesma impressão que um pedreiro que queria extrair informações práticas de um tratado sobre a franco-maçonaria” (Sherwood Taylor, *ib'td* página 138). (ELIADE, 1979, p. 82).

⁷⁰ Como exemplo de alquimista extrovertido, von Franz (1998, p.15) esclarece que pode ser encontrado quando se lê uma obra como a de Holmyard, *History of alchemy* (História da alquimia), em que “você encontrará apenas esse tipo de abordagem”.

⁷¹ Como exemplo de alquimista introvertido, von Franz (1998, p. 16) evoca as figuras de Zózimo e Mohammed ibn Umail como representantes.

⁷² A autora (1998, p. 16) revela que o alquimista poderia perguntar à matéria: *o mistério do qual você consiste, para que ela lhe dissesse o que ele é, para que ela se revelasse a você. Em vez de tratá-la como um objeto morto a ser atirado num vaso e a seguir cozinhado para ver o que resultaria, você poderia, por exemplo, pegar um bloco de ferro, e perguntar-lhe o que ele é, que tipo de vida é a sua, o que ele está operando e como se sente ao ser derretido. No entanto, como esses materiais estão dentro de você, você também pode contactá-los diretamente e, dessa maneira, eles contactavam o que nós agora chamaríamos de inconsciente coletivo, que para eles era também projetado no aspecto interior de seus próprios corpos.*

Eliade, ao observar a tradição da alquimia no Extremo Oriente, entende que houve, por volta do século XIII (na mesma época que se desenvolveram as escolas *zen*), a transposição da alquimia como uma técnica ascética e contemplativa. O autor cita, a partir de Waley, o que define como os três métodos da Alquimia que chama de esotérica (o que, na linguagem de von Franz, provavelmente seria a alquimia seguida pelos alquimistas introvertidos).

Tomando como ponto de partida a abordagem traçada por von Franz (1998), podemos dizer que Fernando Pessoa cultivava a alquimia com a mesma visão que tinham os alquimistas introvertidos. Pessoa (1996, p. 35) revela que

... Como o físico (incluindo no termo o químico também), ao operar materialmente sobre a matéria, visa a transformar a matéria e a dominá-la, para fins materiais; assim o alquímico, ao operar, materialmente quanto aos processos mas transcendentemente quanto às operações, sobre a matéria, visa a transformar *o que a matéria simboliza, e a dominar o que a matéria simboliza*, para fins que não são materiais. (PESSOA, 1996, p. 35)

Em um fragmento de ensaio chamado “Goethe” – que o poeta queria escrever sobre o centenário do poeta alemão, em 1932 –, Fernando Pessoa (1993, p. 269) descreve o procedimento do escritor de sob a ótica do ofício do alquimista:

O génio é uma alquimia. O processo alquímico é quádruplo: 1) putrefacção; 2) albação; 3) rubificação; 4) sublimação. Deixam-se, primeiro, apodrecer as sensações; depois de mortas embranquecem-se com a memória; em seguida rubificam-se com a imaginação; finalmente se sublimam pela expressão. (PESSOA, 1993, p. 269)

O grande objetivo da alquimia, que comumente chegou até nós não-iniciados, era obter a *Lapis Philosophorum* (Pedra Filosofal), que seria capaz de transformar ou transmutar metais inferiores em ouro. Com a *Lapis Philosophorum* também seria possível obter o Elixir da Vida Longa, capaz de curar todos os males e conceder vida longa a quem o ingerisse. Entretanto, para Dal Farra (1986, p. 146), a alquimia e seus objetivos nada mais são que “um simbolismo metalúrgico referente a factos do espírito”. A alquimia “encerra, portanto, uma metafísica, a ‘conversão filosofal’ de um ser em outro ser, a troca das naturezas por meio da relação que o homem mantém entre seu corpo e seu ‘eu’” (*Ibid*, p.146).

4 CHEGANDO ÀS ÁGUAS PROFUNDAS: NOÇÕES BÁSICAS DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

Contudo, é bem mais fácil admitir que aquilo que não se entende, não existe.

Carl Gustav Jung

Se pudéssemos contemplar a Terra a partir da nossa Lua, sem jamais termos estado na Terra, julgaríamos aquele imenso “objeto esférico” – mesclado de tons azuis, brancos, verdes e marrons – como mais um planeta de qualquer sistema solar. Entretanto, se saíssemos da Lua e adentrássemos a atmosfera terrestre, entenderíamos que aqueles borrões verdes do planeta que enxergamos ao longe são, na verdade, conjuntos de árvores, assim como o azul, águas. Se depois disso, colocássemos nossos pés em solo terrestre, compreenderíamos que, muito além daquelas cores abstratas que vimos da Lua, existe uma variedade imensa de vidas e formas que não podem ser vistas ou apreendidas de determinada lonjura. A questão é que, num plano hipotético em que nunca tivéssemos estado na Terra, a vida humana pareceria talvez um mero elemento desconhecido, ou mesmo uma lenda.

Com o advento da modernidade, consolidada a partir da Revolução Industrial, o homem foi confrontado a rever a ideia de unidade e estabilidade perante o surgimento do sujeito fragmentado e cindido. Muitas das verdades que até então pareciam ser fixas e irreduzíveis revelaram-se fluídas e frágeis. Imerso em um mar de caos e de incertezas perante a estruturas que foram contestadas (como a existência/morte de Deus), o homem moderno – em busca de um mundo mais concreto, palpável e seguro – aprendeu a cultivar uma visão prática e racional da vida, abandonando muitas vezes a subjetividade em prol do objetivismo, do materialismo e de um cientificismo. Ao encontro dessa visão pragmática, nasce um mercado guiado por um capitalismo selvagem e altamente competitivo que, por meio da massificação de mão de obra, entende o sujeito como um número e não como um indivíduo e adota modelos de produção, como o fordismo, que articulam e fundamentam um olhar padronizado e simplificado sobre uma única e determinada etapa de produção. Ou seja, além de não ser necessária qualificação nenhuma para exercer certas atividades, a visão de um todo integrado torna-se algo muito distante ou mesmo inexistente. Em ressonância com o fenômeno da modernidade, padrões comportamentais foram se estabelecendo, como a visão racionalista, simplista e prática de mundo. Do todo que nos integra, privilegiou-se apenas um lado, o do viés racionalista, excluindo os demais.

Com a crise da fragmentação do indivíduo moderno, diversos aspectos da natureza humana vieram à tona e puderam ser observados por um novo ângulo, revelando dentro de nós um universo muito mais complexo e dinâmico do que a falsa estabilidade e a unidade do sujeito de outrora. Tal evento foi um campo fértil para que os estudos da psicologia, separados da filosofia desde o final do século XIX, consolidassem o status de ciência e expandissem suas pesquisas e experimentos para além da área médica e filosófica. Neste período, nomes como Sigmund Freud e Carl Gustav Jung propuseram novas formas de compreensão e prática da psicologia, revelando e defendendo, por exemplo, a existência e o funcionamento do inconsciente.

Apesar da modernidade ter refletido de forma positiva no crescimento e na valorização do campo das ciências e da tecnologia – forçando o homem a deixar seu lado mais primitivo e ancestral de lado –, outras áreas de conhecimento, que possuíam como base uma visão mais voltada à experiência interior, ganharam terreno no campo das artes e mesmo das ciências em resposta ao exagerado domínio do racionalismo vigente.

Escritores tentaram abolir os limites das convenções da representação a fim de explorar e mostrar o espectro da experiência interior – sonhos, visões e fantasias. Eles experimentaram com novas formas e utilizaram formas velhas de jeitos novos. Da escrita automática dos surrealistas às fantasias góticas de Gustav Meyrink, os escritores aproximavam-se e colidiram com as pesquisas de psicólogos que estavam envolvidos em explorações semelhantes. Artistas e escritores colaboraram em tentativas de novas formas de ilustração e tipografia, novas configurações de texto e imagem. Psicólogos buscaram vencer os limites de uma psicologia filosófica, e começaram a explorar o mesmo terreno que artistas e escritores. Demarcações claras entre literatura, arte e psicologia ainda não haviam sido estabelecidas; escritores e artistas emprestavam ideias a psicólogos e vice-versa. (SHAMDASANI, 2017, p. 2).

Em síntese, essa dinâmica resultou nas artes o surgimento de movimentos que foram desenvolvidos a partir de uma conexão com o universo do ocultismo, dos sonhos e do papel do inconsciente na atividade criativa, como o simbolismo e o surrealismo, respectivamente. Enquanto nas ciências, a psicologia floresceu com as teorias baseadas na existência do inconsciente.

Por muito tempo, a parte inconsciente de nossa psique foi rotulada como inexistente. Ainda hoje, ecos dessa visão ressoam. Entretanto, a ciência constatou a existência do aspecto inconsciente nas ocorrências psíquicas conscientes – baseada em diversas pesquisas científicas, assim como em estudos realizados por psicólogos sobre a natureza e a dinâmica dos sonhos, precursores dessa área:

Fundamentados nessas observações é que os psicólogos admitem a existência de uma psique-inconsciente, apesar de muitos cientistas e filósofos negarem-lhe a existência.

Argumentam ingenuamente que tal pressuposição implica a existência de dois “sujeitos” ou (em linguagem comum) de duas personalidades dentro do mesmo indivíduo. E estão inteiramente certos: é exatamente isto o que ela implica. É uma das maldições do homem moderno esta divisão de personalidades. Não é, de forma alguma, um sintoma patológico: é um fato normal, que pode ser observado em qualquer época e em quaisquer lugares. (...) o homem desenvolveu vagarosa e laboriosamente a sua consciência, num processo que levou um tempo infundável, até alcançar o estado civilizado (arbitrariamente datado de quando se inventou a escrita, mais ou menos no ano 4000 a. C.). Esta evolução está longe da conclusão, pois grandes áreas da mente humana ainda estão mergulhadas em trevas. (JUNG, 2008, p. 22).

Sendo assim, negar a existência do inconsciente seria o mesmo que afirmar que temos domínio e conhecimento totais da psique, o mesmo que declarar, conforme Jung (2008), que sabemos tudo sobre o universo físico:

O que chamamos de psique não pode, de modo algum, ser identificado com a nossa consciência e o seu conteúdo. (...) Nossa psique faz parte da natureza, e seu enigma é, igualmente, sem limites. Assim não podemos definir nem a psique nem a natureza. Podemos, simplesmente, constatar o que acreditamos que elas sejam e descrever, da melhor maneira possível, como funcionam. (JUNG, 2008, p. 22).

Se formos analisar a linha do tempo da escala evolutiva humana desde o homem primitivo, constataremos que a consciência humana tal qual conhecemos hoje é uma aquisição mais recente de nossa natureza e está longe de ser unificada (considerando que cada ser humano é estruturado por várias unidades distintas que estão interligadas), estando em um estágio “experimental”. Portanto, a consciência é frágil e facilmente danificável, sujeita à dissociação⁷³. Seguindo por essa ótica, o estudo dos sonhos foi fundamental para considerar a existência da parte inconsciente da psique humana. Sigmund Freud e Carl Gustav Jung configuram-se como dois grandes nomes nesse campo, divisores de águas na descoberta e investigação de um outro plano da psique, a saber, o inconsciente, formando a totalidade psíquica, isto é, o inconsciente e a consciência. A partir de seus estudos, Freud desenvolveu a psicanálise enquanto Jung lançou luz para a autonomia do inconsciente.

4.1 ATRAVESSANDO A FRONTEIRA PARA O DESCONHECIDO: A BUSCA DE JUNG POR UMA NOVA PSICOLOGIA

⁷³ Jung (2008, p. 25) explica que dissociação é uma fragmentação da psique geradora de neurose. É uma característica preciosa de nossa consciência, pois nos permite isolar partes de nossa mente conferindo foco total em determinada parte e excluindo todo o resto que também solicite a nossa atenção. Entretanto, há uma grande diferença entre usar essa capacidade de forma consciente que suprime temporariamente parte de nossa psique, e uma situação na qual isso ocorre de maneira espontânea sem nosso conhecimento ou intencionalidade: “O primeiro processo é uma conquista do ser civilizado, o segundo é aquela ‘perda da alma’ dos primitivos que pode ser causa patológica de uma neurose”.

Carl Gustav Jung nasceu na Suíça em Kesswil, no lago de Constança, em 1875. Quando tinha apenas seis meses de vida, sua família mudou-se para Laufen, junto aos Rhine Falls. Jung era filho mais velho de um pastor da Igreja Suíça Reformada. Nutria grande interesse por literatura e filosofia, sendo um leitor voraz de Goethe, Platão, Nietzsche, Schopenhauer, Swedenborg, entre outros autores. Estudou Medicina na Universidade de Basileia e ainda enquanto estudante, começou a dedicar-se à, então recente, especialidade da psiquiatria.

Contemporâneo de Fernando Pessoa, Carl G. Jung vivenciou o chamado fenômeno da crise da modernidade presenciado na segunda metade do século XIX e a emergência do espiritualismo moderno que se espalhou pela Europa e Américas, constituindo um contraponto ao império do racionalismo e cientificismo vigente da época. O ressurgimento dos estudos espiritualistas e ocultistas despertou o interesse de diversos artistas e também psicólogos, abrindo um campo para experimentação na literatura, nas artes visuais e na psicologia. Além de Jung, outros cientistas e estudiosos da área da psicologia sentiram-se atraídos pelo movimento espiritualista, entre eles podemos citar: Freud, Crookers, Zoller, Wallece, Bleuler, James, Myers, Janet, Berson, Stanley Hall, Dessoir, Richet e Flournoy (SHAMDASANI, 2017). A curiosidade clínica de Jung pelos fenômenos espirituais, apreendendo-os pelo viés da nova psicologia que surgia naquela época, foi determinante para que sua dissertação tivesse como foco a psicogênese dos fenômenos espiritualísticos, na forma de uma análise de suas sessões com sua prima, que parecia apresentar habilidades mediúnicas, Héléne Preiswerk:

Enquanto que seu interesse inicial em seu caso parecia ser a possível veracidade de suas manifestações espiritualísticas, nesse ínterim ele havia estudado os trabalhos de Frederic Myers, William James e, em especial, Théodore Flournoy. (...) Uma virada importante havia sido dada pelos trabalhos de Flournoy, Frederick Myers e William James. Eles argumentavam que independentemente das supostas experiências espiritualísticas serem válidas, tais experiências proporcionaram *insights* muito profundos sobre a constituição do subliminar e, portanto, da psicologia humana como um todo. Por meio delas, médiuns tornaram-se sujeitos importantes para nova psicologia. Com essa virada, os métodos utilizados pelos médiuns, tais como escrita automática, discurso de transe, visão de cristal, foram apropriados pelos psicólogos e tornaram-se ferramentas proeminentes da pesquisa experimental. (...) A escrita automática trouxe à luz subpersonalidades, e permitiu o estabelecimento de diálogos com elas. Para Janet e Prince, o objetivo de se considerar tais práticas era a reintegração da personalidade. (...) O impacto desses estudos fica claro na dissertação de Jung na qual sua abordagem ao caso é puramente psicológica. (SHAMDASANI, 2017, p. 7-8).

Depois de formado, Jung vai a Paris estudar com o psicólogo francês Pierre Janet, que lecionava no Collège de France. Em seu retorno a Suíça, assume um cargo no Burghölzli, hospital conectado à Universidade de Basileia. Trabalha, então, em colaboração com Franz Riklin, em uma pesquisa na qual se propunha a analisar associações linguísticas, tendo como

base o experimento de associações criado por Francis Galton e a metodologia de pesquisa desenvolvida na psicologia e na psiquiatria de Wundt, Kraepelin e Gustav Aschaffenburg. Apesar de terem falhado no objetivo principal (criar um modo rápido e confiável de diagnóstico diferencial), o resultado dessa pesquisa tornou-se o desenvolvimento de uma psicologia geral dos complexos, a qual defendia que determinados distúrbios e reações perturbadoras aconteciam devido a complexos emocionalmente estressantes. Foi esse trabalho ao lado de Riklin que fez de Jung um dos grandes nomes da psiquiatria daquela época. O interesse na psicogênese das desordens mentais e em psicoterapia, a partir de 1906, funcionou como força propulsora para as correspondências entre Carl Jung e Sigmund Freud, já então médico neurologista e importante psicanalista de seu tempo, que duraram até 1913.

Freud, com relação ao estudo dos sonhos e da parte inconsciente da psique humana, considerou que a visão de Pierre Janet e de outros neurologistas que ponderavam que sintomas neuróticos estão correlacionados com alguma experiência consciente. Além disso, baseou-se nos estudos que ele e Josef Breuer desenvolveram juntos, evidenciando que tais sintomas estão relacionados à psique inconsciente. Sendo assim, Freud chegou à hipótese de que os sonhos não são apenas produtos do acaso, mas estão conectados a pensamentos e problemas conscientes, sendo um modo de expressão de nosso inconsciente e são, portanto, conteúdos reprimidos.

Para chegar por meio dos sonhos aos problemas inconscientes que acometiam os pacientes, Freud utilizou-se da técnica que teve importante função para o desenvolvimento da psicanálise, a “associação livre”, a qual consiste em estimular o sonhador a comentar sobre as imagens que aparecem em seus sonhos e pensamentos que com isso surgem. Ao fazer isso, o paciente revelará de forma natural o fundo inconsciente de seus males, tanto naquilo que verbaliza quanto no que deixa de verbalizar. Dessa forma, Freud concluiu que a repressão e a satisfação imaginária dos desejos são a matriz dos conteúdos presentes nos sonhos. Até este ponto Jung corroborou a teoria freudiana, entretanto, o afastamento e a divergência entre ambos os cientistas começa a surgir conforme Freud insistia que a causa dos conflitos psíquicos sempre envolvia algum trauma de natureza sexual (JUNG, 2008). Além disso, Jung concluiu que para se chegar aos complexos (temas emocionais reprimidos capazes de provocar distúrbios psicológicos) não era necessário utilizar os sonhos como ponto de partida para o processo da livre associação, como Freud sugerira,⁷⁴ e que os sonhos, na verdade, possuíam uma função própria, “mais especial e significativa”:

⁷⁴ As dúvidas de Carl Jung sobre a teoria de Freud sobre chegar aos complexos tendo como ponto de partida os sonhos e a técnica de associação livre ocorreu quando um colega de Jung relata sobre uma viagem que fez de trem pela Rússia e que, enquanto refletia sobre o alfabeto cirílico em estado de relaxamento, entrara em uma espécie de

A partir daquele momento desisti, gradualmente, de seguir as associações que se afastassem muito do texto de um sonho. Preferi, antes, concentrar-me nas associações com o próprio sonho, convencido de que o sonho expressaria o que de específico o inconsciente estivesse tentando dizer. (JUNG, 2008, p. 28-29).

Freud era neurologista e possuía apenas experiência com neuróticos, já que nunca trabalhou com pacientes psicóticos, o que o diferencia de Jung, que era psiquiatra e tinha como uma das matérias-primas de sua pesquisa a sua experiência com pacientes psiquiátricos do Hospital Burghölzli. A ruptura definitiva entre ambos se instaura devido à conceituação de energia psíquica para Carl G. Jung, desenvolvida no livro *Transformações e símbolos da libido*.⁷⁵ Jung (2013b) compreendia a energia psíquica como sendo quantitativa, ou seja, ao ego é disponibilizado um *quantum* de energia psíquica que é direcionado, administrado para aquilo que esse ego está motivado. Essa motivação pode ser de outra natureza, inclusive, sexual. Por exemplo: quando um pesquisador está profundamente dedicado à sua pesquisa, toda energia psíquica dele está voltada para a concretização daquele trabalho, a tal ponto que esse pesquisador pode não ter motivação para outras atividades. Diferente de Jung, Freud compreendia a energia psíquica como sendo qualitativa, fundada por uma motivação sexual. Essa configuração da energia psíquica conforme elaborada por Jung transforma de forma integral todo o entendimento de inconsciente.

É entre 1911 e 1912 que Jung publica *Transformações e símbolos da libido*, resultado de uma extensa pesquisa relacionada aos estudos de mitologia, folclore e religião que iniciara por volta de 1909, quando se desligara do Burghölzli. Além de ter compreendido de modo diferente de Freud a concepção de energia psíquica,

nesse trabalho, Jung sintetizou as teorias da memória do século XIX, a hereditariedade e o inconsciente e postulou uma camada filogenética no inconsciente ainda presente em cada um de nós, que consiste de imagens mitológicas. Para Jung, os mitos eram símbolos da libido e a apresentavam seus movimentos típicos. Ele usou o método comparativo da antropologia para juntar uma vasta panóplia de mitos, e então os sujeitou à interpretação analítica. Mais tarde, ele chamou esse método comparativo de “ampliação”. Ele defendia que haveria mitos típicos, que corresponderiam ao desenvolvimento etnopsicológico dos complexos. (SHAMDASANI, 2017, p. 12).

Esses mitos, mais tarde, foram chamados de “imagens primordiais”, sendo que ao mito do herói foi conferido um papel central pois, segundo Jung, ele continha a representação da vida de um indivíduo na busca pela independência e libertação da figura materna.

devaneio que despertou muitas lembranças antigas. Entre essas lembranças antigas descobriu alguns assuntos que causavam nele profundo desconforto, ou seja, neste caso, tal colega tinha chegado aos complexos sem a porta de entrada dos sonhos (JUNG, 2008).

⁷⁵ Hoje, após sua revisão, chamado de *Símbolos da transformação* (2013b).

Posteriormente, Jung anunciaria formalmente que fora em *Transformações e símbolos da libido* que veio à luz a descoberta do que mais tarde chamaria de “inconsciente coletivo”.⁷⁶

Entre 1912 e 1913, Jung vai se afastando por definitivo das teorias de Freud sobre os sonhos e a forma como este compreendia o inconsciente.⁷⁷ Esse afastamento acarretou consequentemente na transformação dos métodos utilizados por Carl Jung, especialmente no trabalho com os sonhos. Uma nova técnica foi criada levando em conta todos os vários e amplos aspectos do sonho:

Uma história narrada pelo nosso espírito consciente tem início, meio e fim; o mesmo não acontece com o sonho. Suas dimensões de espaço e tempo são diferentes. Para entendê-lo é necessário examiná-lo sob todos os seus aspectos – exatamente como quando tomamos um objeto desconhecido nas mãos e o viramos e reviramos até nos familiarizarmos com cada detalhe. (JUNG, 2008, p. 29)

Muito mais que chegar aos complexos por trás de um distúrbio psíquico, Jung, ao lançar seu olhar ao estudo dos sonhos, buscava conhecer e entender a organização psíquica da personalidade global de uma pessoa, entendendo que era fundamental avaliar a relevância da função dos seus sonhos como imagens simbólicas. Para chegar a constatações como essa e abrir horizontes para o nascimento de suas teorias e psicologia, sem preconceitos, Jung mergulhou nas mais diversas áreas da produção do conhecimento, mesmo naquelas consideradas pela comunidade científica como obscuras. O processo intenso de auto experimentação ao trabalhar com o próprio inconsciente, tendo a si como um laboratório vivo, e o processo de trabalho com inconsciente junto a seus pacientes e amigos. Esses processos foram fundamentais para a formação das bases para o nascimento de uma nova psicologia.

4.2 A DANÇA DOS SÍMBOLOS: O FUNCIONAMENTO DA PSIQUE HUMANA

Retomando nosso pensamento do início deste capítulo: se vivêssemos desde sempre na Lua, sem jamais nos aventurarmos a adentrar na superfície terrestre, talvez julgássemos a Terra a partir de suas cores azuis, brancas verdes e marrons, como mais um planeta colorido qualquer do sistema solar. Essa visão preliminar não estaria de todo errada, mas revelaria apenas uma perspectiva reducionista e um tanto restrita da Terra. Para apreender, nessa hipótese, a

⁷⁶ “(...) parte da psique que retém e transmite a herança psicológica comum da humanidade” (JUNG, 2008, p. 138).

⁷⁷ Freud divide a psique humana em camadas, sendo o inconsciente, também chamado Id, a parte mais extensa da mente a qual funciona como uma espécie de repositório de conteúdos reprimidos tanto pelo superego quanto pelo ego. No inconsciente residem também os instintos, os impulsos primitivos, as demandas mais primitivas e perversas, as fantasias, os desejos e as pulsões que seriam ou de origem sexual, de autopreservação, ou ainda as de morte, as quais funcionariam no sentido contrário ao das pulsões de agregação e preservação da vida.

totalidade que abarca o planeta Terra e o entendimento do mesmo, seria imprescindível lançar o olhar a partir de múltiplos vieses, ângulos e diferentes proximidades para alcançar a compreensão da complexidade do planeta. A psicologia analítica, a partir de sua concepção de psique e dos processos psíquicos inconscientes, traz em sua dinâmica constitutiva a complexidade dessa psique e a importância de um olhar com múltiplas perspectivas para apreensão de seu funcionamento. Jung, ao se distanciar do extremo cientificismo e racionalismo de sua época, lança um novo olhar para a psicologia, compreendendo o ser humano de uma forma integrada. Ou seja, ele constata que a psique humana é estruturada em diversas partes, muitas delas formadas por aspectos desconhecidos, que são interligadas entre si, constituindo a totalidade do ser. Dessa forma, na visão de Jung, nossa psique é unidade e, ao mesmo tempo, diversidade, múltiplo e uno. Para alcançar a compressão da natureza da psique, múltipla e una, Jung precisou ampliar o campo do seu olhar, transcendendo a unilateralidade de certos conhecimentos e das informações que recolhia. A jornada de Jung ao encontro do que viria se estruturar como psicologia analítica tem marco referencial no período de 1913 e 1914 quando começou a viver um caminho de imersão em si, um confronto com o próprio inconsciente.

O ano de 1914, final da Primeira Guerra Mundial, foi decisivo para Jung que se depara com uma crise pessoal juntamente com a crise cultural de sua época e um ceticismo vigente. É neste ano que ele inicia os esboços daquilo que mais tarde se constituiria em *Liber Novus*, o famoso *Livro Vermelho* (2017). A escrita dessa obra, puramente baseada no seu processo de auto-experimentação, dura até 1930 e contém imagens e reflexões produzidas por Jung que são oriundas da técnica de Imaginação Ativa. Tal técnica foi criada pelo próprio Jung durante seu “confronto com o inconsciente” e consiste em um método de interação com o inconsciente pelos conteúdos da psique que se apresentam por meio de personificações e representações. Na Imaginação Ativa, interagimos com essas personificações, representações, traçando diálogos, questionamentos ou mesmo providências com relação aquilo que é trazido à tona. Diferente de uma fantasia ou imaginação passiva que atua puramente no campo mental, esta técnica tem um viés vivencial, ou seja, ao interagirmos com os conteúdos da imaginação somos capazes de transformá-los e seremos transformados durante o processo. A Imaginação Ativa, segundo Beltrão (2006) segue o mesmo princípio da “*meditatio alquímica*”,⁷⁸ meditação utilizada pelos

⁷⁸ A *meditatio* alquímica realiza a mesma função que a *imaginação ativa*, a saber, possibilita a passagem de conteúdos inconscientes para a consciência, expressando assim a realidade inconsciente, só que o alquimista age de forma inconsciente. O trabalho e mérito científico de Jung foi conseguir descrever e sistematizar uma realidade até então desconhecida, evidenciando uma função criativa do inconsciente. As suas pesquisas evidenciaram o desenrolar de um processo que ocorre inconscientemente na psique humana (BELTRÃO, 2006, p. 66, grifo da autora).

alquimistas acerca das substâncias e no diálogo estabelecidos com elas que, via processo simbólico, interferia no resultado de suas criações na matéria:

A *meditatio* alquímica hoje é chamada de *imaginação ativa*, técnica criada por Jung e que consiste em um diálogo entre o consciente e o inconsciente através de uma expressão (escrita musical ou literária, pintura, dança). Nesse momento, a consciência dá espaço à manifestação do inconsciente. (BELTRÃO, 2006, p. 21, grifo da autora).

Ainda em seu estudo *Transformações e símbolos da libido (Símbolos da transformação)* (2013b), Jung havia constatado a importância dos mitos, assim como a influência e a representação destes nos processos da psique: “veio-me então, naturalmente, a decisão de conhecer ‘meu mito’” (JUNG *apud* SHAMDASANI, 2017, p. 13). Pois conforme ele constatou, o indivíduo sem um mito “não tem contato verdadeiro nem com o passado, a vida dos ancestrais (que sempre vive em seu seio), nem com a sociedade humana do presente” (*Ibid*, p. 13). Descobrir qual mito “rege” a vida de um indivíduo ou qual mito corresponde a um processo de seu crescimento significa dizer quais aspectos da história desse mito se conectam via representações simbólicas aos conteúdos da psique e vivências de tal indivíduo. O interesse de Jung com seu trabalho não estava em simplesmente formular métodos de cura para doenças psíquicas, mas, acima de tudo, em compreender a *si* mesmo e à natureza humana:

(...) antes de construirmos teorias gerais a respeito do homem e sua psique, deveríamos aprender muito mais sobre o ser humano com quem vamos lidar. O indivíduo é a única realidade. Quanto mais nos afastamos dele para nos aproximarmos de ideias abstratas sobre o *homo sapiens*, mais probabilidades temos de erro. Nessa época de convulsões sociais e mudanças drásticas é importante sabermos mais a respeito do ser humano, pois muitas coisas dependem das suas qualidades mentais e morais. Para as observarmos na sua justa perspectiva precisamos, porém, entender tanto o passado do homem quanto o seu presente. Daí a importância essencial de compreendermos mitos e símbolos. (JUNG, 2008, p. 69).

A partir das reflexões sobre mito, símbolos e psicologia, e tomando como ponto de partida a obra *Símbolos da transformação* (2013b), Jung – somando ao resultado do trabalho que realizou com o estudo dos sonhos, seus e de pacientes, mais as Imaginações Ativas – posteriormente, formulou conceitos que são fundamentos importantes para a psicologia analítica, os quais abordaremos mais adiante. Outra descoberta realizada por Jung – que teve início no ano de 1913 e a qual não aprofundaremos aqui, mas que consideramos relevante explicar brevemente – diz respeito aos tipos de disposição psíquica, resultado de um trabalho de mais de vinte anos exposto na obra *Tipos psicológicos* (2013c). Esse trabalho foi traçado a partir de algumas personalidades da história do pensamento europeu sobre as peculiaridades do comportamento humano que desembocam em dois tipos e disposições psíquicas da consciência: a disposição Introversa e a Extroversa. Conforme constata Beltrão (2006, p. 19):

Esta contribuição de Jung é importante para os estudos literários na medida em que nos auxilia a compreender o processo de criação. O fato é que, o poder de atração do inconsciente sobre o *eu* é sentido, com maior ou menos intensidade, dependendo desse fluxo energético ou disposição psíquica da consciência, se introvertida ou extrovertida. O artista introvertido é possuído por suas imagens interiores; já o extrovertido, como a energia está voltada para o mundo externo, é possuído pelo objeto. (BELTRÃO, 2006, p.19, grifo da autora)

Ambas as disposições,⁷⁹ introvertida e extrovertida, encontram-se presentes em todos nós. Todavia, em determinados momentos ocorrerá a predominância de uma dessas disposições.

Para Jung (2008), o inconsciente surge como fonte infindável de criação e possui uma função auto reguladora e compensatória frente à parte consciente da psique humana. Assim, por esse motivo, para Jung o inconsciente não é um reservatório de desejos e fantasias reprimidos, a parte inconsciente da psique participa de forma ativa do crescimento psicológico do indivíduo. A natureza do inconsciente é una e, ao mesmo tempo, múltipla, formando uma interconexão entre os conteúdos que a integram.

Os sonhos podem ser compreendidos como narrativas elaboradas que partem “de uma lógica diferente da lógica da consciência. Por originarem-se em uma esfera desconhecida para a consciência do *eu*, as linguagens dessas narrativas são percebidas como caóticas” (BELTRÃO, 2006, p. 28, grifo da autora). Entretanto, a linguagem dos sonhos é, na verdade, simbólica para a psicologia analítica, e, por símbolos⁸⁰ (no sentido junguiano do termo e indo também ao encontro da visão de Campbell) entendemos as “(...) produções espontâneas da psique e cada um deles traz em si, intacto, o poder criador de sua fonte” (CAMPBELL, 1995, p. 15). Cada indivíduo tem uma forma peculiar de interação com os símbolos – e os significados que estes representam – que surgem nos seus sonhos. Sendo assim, Jung (2008, p. 61) salienta que “os sonhos são fenômenos completamente individuais e seus símbolos não podem ser catalogados”. Conforme o médico e psiquiatra suíço (*Ibid*, p. 61), nenhum símbolo onírico pode ser separado da pessoa que o sonhou, pois a conjuntura pela qual “o inconsciente completa ou compensa o consciente varia tanto de indivíduo para indivíduo que é impossível saber até que

⁷⁹ A partir das disposições, Jung (2008, p. 74) observou quatro tipos funcionais que correspondem pelos quais a consciência se orienta em relação à experiência: “a sensação (isto é, a percepção sensorial) nos diz respeito a alguma coisa que existe; o pensamento mostra-nos o que é a coisa; o sentimento revela se ela é agradável ou não; e a intuição nos dirá de onde vem e para onde vai”. Assim como as disposições, os quatro tipos funcionais integram a todos nós, sendo alguns mais predominantes do que outros. Jung salienta que, apesar de ser útil, a conceituação dos tipos não deve ser compreendida como rígida e dogmática, mas como uma forma de compreender o funcionamento dos comportamentos.

⁸⁰ O símbolo, para Jung (2008), pode ser compreendido como uma totalidade sendo que uma parte do símbolo é conhecida a qual está na cultura, e outra é desconhecida, pois está no inconsciente.

ponto é aceitável, na verdade, haver uma classificação dos sonhos e seus símbolos”. Ainda quanto à compreensão dos símbolos Jung (2008, p.115) complementa:

Quando nos esforçamos para compreender os símbolos, confrontamo-nos não só com o próprio símbolo, mas com a totalidade do indivíduo que o produziu. Nessa totalidade inclui-se um estudo do seu universo cultural, processo que acaba por preencher muitas das lacunas da nossa própria educação. (JUNG, 2008, p. 115)

Dessa forma, podemos afirmar que é tarefa desafiadora compreender os sonhos, pois as narrativas oníricas são marcadas pela linguagem simbólica, ilógica (no sentido de fugir nossa estrutura lógica, assumindo uma aparente forma ilógica), apresentando também um caráter atemporal.

(...) verificamos, nessas narrativas, a relatividade do tempo e do espaço. Neles tudo acontece ao mesmo tempo e no mesmo lugar, sendo essa mais uma dificuldade, pois imposta ao *eu*, à tarefa de compreendê-los ou mesmo representá-los graficamente, suas imagens apresentam ângulos, profundidades, perspectivas etc diferentes de nossas coordenadas espaciais e temporais. (BELTRÃO, 2006, p. 29)

Segundo Jung (2008, p. 31), é perfeitamente natural o motivo da tendência que se tem em ignorar a importância das narrativas oníricas e as mensagens que elas podem conter, pois “a consciência resiste, naturalmente, a tudo que é inconsciente e desconhecido”. Entretanto, se nos permitirmos observar atentamente os sonhos de um indivíduo, descobriremos importantes significados sobre a vida do sonhador e o plano ou trajetória para aquela individualidade. Conforme Beltrão (2006, p. 28):

Estas narrativas oníricas fornecem imagens que resumem o estado psíquico do sonhador naquele momento. Os sonhos apresentam uma mistura da história pessoal da pessoa que sonha e as puras imagens simbólicas construídas ao longo da história da humanidade, os arquétipos. Para Campbell os sonhos apresentam o mesmo valor que o mito, pois eles estão fundados nas imagens primordiais ou arquétipos do Inconsciente Coletivo. (BELTRÃO, 2006, p.28)

Existe um “narrador”, para a psicologia analítica, o qual produz todos os dias os nossos sonhos, e “este narrador abscondito Jung nomeou de *si-mesmo*” (BELTRÃO, 2006, p. 28, grifo da autora). O *si-mesmo*, também chamado como *self*, centro interior (núcleo psíquico), pode ser compreendido com o inventor, o organizador ou mesmo a fonte das imagens oníricas e é descrito como “a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do *ego*, que constitui apenas parte dela”. (JUNG, 2008, p 212).

Carl Jung define a psique humana em instâncias nas quais elementos como o ego (eu) o *self* (*si-mesmo*), os arquétipos, os complexos a integram. Beltrão (2006, p. 45) afirma que

A psique com suas dimensões consciente e inconsciente, tem o *eu* no reduto da primeira, regendo os processos situados dentro dos limites do campo consciente. A consciência assemelha-se a um fecho de luz, que ilumina apenas aquilo que encontra no caminho. Essa é a metáfora que melhor a traduz, já que podemos imaginar esse fecho de luz se movendo e deixando nas sombras o que antes estava sob a luz. Com isso entendemos a sua inconstância e, em contraponto, o lugar do inconsciente, que não deixa de existir só porque não o vemos, não o iluminamos, não o conhecemos. O espaço que pertence ao inconsciente é indeterminado mas sempre presente. A psique inconsciente consta de duas instâncias: uma mais próxima e uma outra mais afastada do campo da consciência, sendo esta última inacessível ao eu. (BELTRÃO, 2006, p. 45, grifo da autora)

Para Jung (2008) a visão de inconsciente se apresenta em duas camadas: uma mais superficial, próxima à consciência, chamada de inconsciente pessoal. A outra, mais profunda, a qual a consciência não tem acesso, chama-se inconsciente coletivo. A camada do inconsciente pessoal, reduto do ego, tem nas memórias infantis mais remotas (as quais se pode acessar ou lembrar) a delimitação de seu território. A camada do inconsciente coletivo, na qual residem os arquétipos, tem como seu centro o arquétipo do *self* (*si-mesmo*).⁸¹ O *si-mesmo*, então, atua como centro da psique e é ao mesmo tempo a psique como um todo. Sobre o *self*, von Franz (2014) aponta em seus estudos que Jung entendia o *self* como “a totalidade consciente e inconsciente da psique – uma espécie de núcleo, um ímo central regulador do psiquismo que não é de forma alguma idêntico ao seu eu inconsciente” (VON FRANZ, 2014, p.35).⁸² Enquanto o *self* pode ser descrito como a totalidade absoluta da psique, o *ego* se configura como apenas uma pequena parte desta totalidade.

Apesar do “encontro” ou a conexão com o arquétipo do *self* ser um dos grandes objetivos da jornada de autoconhecimento para a psicologia analítica, é importante esclarecer que tudo que constitui nossa psique não possui uma face só. Somos múltiplos e unos e assim também é tudo aquilo que nos constitui, ou seja, as figuras do inconsciente não podem ser rotuladas como “negativas” ou “positivas”, “obscuras” ou “luminosas”; essas qualidades participam de todas elas. Sendo assim, conforme afirma von Franz (JUNG, 2008, p.287), apesar do arquétipo do *self* ter seu lado luminoso e transcendente, também apresenta um lado sombrio que pode surgir, por exemplo, quando o indivíduo se identifica completamente com esse centro:

⁸¹ Beltrão (2006, p. 24, grifo da autora), explana a dinâmica *self* (*si-mesmo*) como sendo o centro do inconsciente e ao mesmo tempo, a personalidade como um todo. “O *eu* está para a consciência assim como o *si-mesmo* está para a totalidade da psique. O *si-mesmo* engloba, inclusive o eu, o centro da consciência”.

⁸² Conforme Von Franz, os homens sempre estiveram conscientes, de certo modo, sobre esse centro interno. Ao resgatar a presença do *self* ao longo da esteira da humanidade, a autora explana que “os gregos o chamavam de *daimon*, o interior do homem; no Egito ele estava expresso no conceito da *alma-ba*; e os romanos adoravam-no como o “gênio” inato em cada indivíduo. Em sociedades mais primitivas imaginavam-no muitas vezes como um espírito protetor, encarnado em um animal ou um fetiche.” (JUNG, 2008, p. 212).

O lado sombrio e obscuro do *self* representa um grande perigo, precisamente porque ele é a maior força da psique. Pode levar as pessoas a “tecer” fantasias megalomânicas ou outras ilusões capazes de envolvê-las e “possuí-las”. Uma pessoa que se encontre nesse estado poderá pensar com crescente excitação ter aprendido e resolvido, por exemplo, os grandes enigmas cósmicos, e perde, portanto, todo o contato com a realidade humano. Um sintoma característico desse estado é a perda do senso de humor e dos contatos humanos. (JUNG, 2008, p. 287).

Retomando a conceituação das camadas da psique humana, estabelecidas pela psicologia analítica, nossa psique é constituída, então, por um inconsciente pessoal (reduzido da consciência e do ego) e pelo inconsciente coletivo (reduzido dos arquétipos). Sobre o inconsciente coletivo, Carl Jung (2008) afirma que, da mesma forma que nosso corpo pode ser visto como um verdadeiro museu de órgãos (cada qual contando suas e nossa longa história evolutiva), na psique existe uma configuração análoga. O inconsciente coletivo, estrutura da psique infinitamente antiga, é a base da nossa mente:

Nossa mente não poderia jamais ser um produto sem história, ao contrário do corpo que existe. Por “história” não estou querendo me referir àquela que a mente constrói através de referências conscientes ao passado por meio da linguagem e de outras tradições culturais; refiro-me ao desenvolvimento biológico pré-histórico e inconsciente da mente no homem primitivo, cuja psique esteve muito próxima à dos animais. (JUNG, 2008, p. 82).

Enquanto um biólogo ou anatomista encontram no próprio corpo humano traços dos processos evolutivos do corpo, o estudioso da mente humana também é capaz de averiguar “analogias existentes entre as imagens oníricas do homem moderno e as expressões da mente primitiva, as suas ‘imagens coletivas’ e seus motivos mitológicos” (JUNG, 2008, p. 82). Campbell, autor de *O poder do mito* (2014), percorre a mesma linha de pensamento de Jung a respeito do inconsciente coletivo e dos temas e motivos mitológicos que, embora com alguns traços diferentes, reproduzem-se em todas as culturas primitivas do mundo. Eliade, autor de *Ferreiros e alquimistas* (1979), com o qual Jung chegou trocar correspondências (como é revelado em *O livro vermelho* (2017) na introdução elaborada por Shamdasani), também encontra a similaridades de temas míticos em culturas primitivas e na cosmogonia de antigas religiões. Dessa forma, o inconsciente coletivo é um substrato comum da psique humana que armazena toda a história da humanidade, independente das diferenças culturais.

Enquanto a consciência e o inconsciente pessoal são adquiridos e desenvolvidos ao longo da vida, o inconsciente coletivo é herdado. Entretanto, Beltrão (2006) esclarece que apesar de o inconsciente coletivo ter a característica de herança, isto não tem nada de fixo ou arbitrário. Beltrão (2006, p. 47) afirma que

O *inconsciente coletivo* não é uma herança fazendo-nos reproduzir formas de comportamentos, tornando-nos iguais e sem individualidade. Muito pelo contrário, herdamos é a possibilidade de vivenciarmos as mesmas experiências. É nesse lugar que encontramos as fontes inesgotáveis de criação e de ideias ainda não pensadas. No inconsciente coletivo, encontra-se o novo, o inusitado. Em verdade, o mundo arquetípico é uma possibilidade de *vir a ser*, mas um *vir a ser* diferente para cada um de nós. Cada pessoa atrai conteúdos arquetípicos de acordo com a presente dinâmica psíquica que lhe está ocorrendo no momento. (BELTRÃO, 2006, p. 47, grifo da autora).

No inconsciente coletivo residem conteúdos que são “imagens primordiais”, as quais são universais e originárias, os arquétipos. Além de perceber a existência dessas “imagens primordiais” em seus estudos antropológicos com as histórias das religiões e mitologias do mundo, Jung descobriu que tais imagens poderiam ser também registradas em sonhos. Sobre a presença de imagens arquetípicas nos sonhos, C.G. Jung (2008, p. 82) comenta que

(...) quando é um caso de sonho obsessivo ou de sonhos com grande carga emocional, as associações pessoais produzidas pelo sonhador não são, em regra, suficientes para uma interpretação satisfatória. Em tais casos precisamos levar em conta o fato (primeiramente observado e comentado por Freud) de que num sonho muitas vezes aparecem elementos que não são individuais e nem podem fazer parte da experiência pessoal do sonhador. A estes elementos, como já mencionei antes, Freud chamava de “*resíduos arcaicos*”: formas mentais cuja presença não encontra explicação alguma na vida do indivíduo e que parecem, antes, formas primitivas e inatas, representando uma herança do espírito humano. (JUNG, 2008, p.82, grifo do autor)

Os arquétipos podem ser entendidos como as formas mais antigas e universais da imaginação humana. Contudo, com relação à sua dinâmica é importante salientar que, apesar de se comportarem como forças ou tendências à repetição das mesmas experiências, não podem ser compreendidos como meras impregnações de experiências típicas que se repetem inúmeras vezes. Quando uma pessoa entra em conexão com determinado conteúdo arquetípico em alguma fase de sua vida, “há uma atração da força arquetípica desencadeada pela vivência da pessoa em jogo” (BELTRÃO, 2006, p. 47), funcionamento que Jung chamou de constelação. Tal funcionamento pode se revelar como um intenso confronto interior, sendo assim, um grande desafio pois, quando conteúdos do inconsciente coletivo são assimilados e anexados à psique pessoal de um indivíduo e considerados como atributos pessoais, o indivíduo vivencia estados de superioridade e inferioridade extremos. O arquétipo, assim como o símbolo (Jung o considera como um símbolo), encontra-se na ordem do indizível.⁸³ Sendo assim, Beltrão (2006) esclarece que é impossível tocar o arquétipo em si, muito menos representá-lo. Por ser

⁸³ Sobre o arquétipo e o símbolo estarem na ordem do indizível, Beltrão (2006, p. 48) exemplifica: “Assim não sabemos como é e nem o que é Deus, – o arquétipo de Deus. Apenas conhecimentos as nossas representações acerca daquilo que pensamos que é Deus, pois o símbolo é aquilo que melhor traduz um fato complexo que ainda não foi claramente apreendido pela consciência.”

irrepresentável, tomamos conhecimento apenas de sua manifestação, que é postulada pela psicologia analítica como “representações arquetípicas” (tema, mitologema).

Entre as figuras que atuam na psique inconsciente e que interferem ou influenciam as ações do ego encontra-se a *anima*, o *animus*, sombra e *persona* às quais abordaremos brevemente a seguir. Segundo von Franz (JUNG, 2008, p.234), para a psicologia analítica, a *anima*, termo adotado por Jung para indicar o caráter feminino do inconsciente no homem complementando a consciência masculino,

(...) personifica todas as tendências psicológicas femininas na psique do homem – os humores e sentimentos instáveis, as intuições proféticas, a receptividade ao irracional, a capacidade de amar, a sensibilidade à natureza e, por fim, mas não menos importante, o relacionamento com o inconsciente. Não foi por mero acaso que antigamente utilizavam-se sacerdotisas (como sibila, na Grécia) para sondar a vontade divina e estabelecer comunicação com os deuses. (JUNG, 2008, p. 234).

Esse elemento feminino que integra todos os homens estende suas influências, essencialmente, na maneira como o homem tem de se relacionar com o mundo e, especialmente, com as mulheres. A *anima* sintoniza o homem com o *eros*, seus humores inconscientes, seus sentimentos irracionais, “tudo que os homens, numa sociedade patriarcal, tendem a suprimir” (VON FRANZ, 2014, p. 49). A *anima* abriga em si tanto aspectos maléficos quanto benéficos⁸⁴ e a forma com o que o homem se relaciona com sua mulher interior determinará quais aspectos dela se sobressairão. As representações simbólicas da *anima* podem surgir, por exemplo, por meio da figura da feiticeira, da sacerdotisa, da fada, nas fantasias eróticas, entre outras.

O *animus* é o nome da personificação masculina no inconsciente na mulher, ou seja, é a contraparte, o homem interior na mulher. Tal como a *anima*, este também apresenta aspectos benéficos e maléficos,⁸⁵ porém, segundo von Franz, “o *animus* não costuma se manifestar sob

⁸⁴ Marie-Louise von Franz (JUNG, 2008) ainda esclarece que, nas manifestações individuais, o caráter da *anima*, de modo geral, está diretamente relacionado com a figura materna. Por exemplo: se a mãe exerce sobre o filho influências negativas, sua *anima* poderá expressar-se de maneira irritada, deprimida, incerta. Dessa forma, interior desse homem, ressoará constantemente afirmações como “não sou nada”, “nada tem sentido”. Por outro lado, se a mãe exercer influências positivas sobre o filho, sua *anima* se manifestará de forma melindrosa, tornando-o incapaz de confrontar os desafios da vida e apresentará fatalmente sérias dificuldades com relação a mulher. Por outro lado, um aspecto positivo da *anima* e que é importante função na jornada de autoconhecimento do homem, de acordo com von Franz (JUNG, 2008, p. 241), é quando o senso lógico deste se revela incapacitado de apreender os aspectos e episódios ocultos em seu inconsciente, “a *anima* ajuda a identificá-los. Mais vital ainda é o papel que representa sintonizando a mente masculina com os seus próprios valores interiores positivos, abrindo assim caminho para um conhecimento interior mais profundo”.

⁸⁵ Von Franz (JUNG, 2008, p. 253) esclarece que as manifestações malévolas do *animus* se expressam em padrões comportamentais da ordem da frieza, rigidez crítica e emocional, indiferença, sensação de nulidade, vazio, racionalismo extremo, reflexões destruidoras quando a mulher se afasta dos seus sentimentos. O caráter do *animus* é muito influenciado pela figura paterna. “É o pai que dá ao *animus* da filha convicções incontestavelmente ‘verdadeiras’, irrefutáveis (...) convicções que nunca têm a ver com a pessoa real que é aquela mulher.” Frases como “Você não tem salvação. Para que lutar?”, “Não vale a pena realizar nada”, “A vida não vai mudar para melhor” são ecos de um *animus* que atua de forma negativa. Von Franz esclarece que as vezes, o ego acaba se

a forma de fantasias ou inclinações eróticas; aparece mais comumente como uma convicção secreta ‘sagrada’” (JUNG, 2008, p. 251). A personificação do *animus* na mulher pode se expressar por meio da iniciativa, coragem, objetividade, grande profundidade espiritual. O homem interior da mulher também influencia a maneira como a mulher se relaciona com o mundo e com homens, à semelhança da *anima*. As representações simbólicas dessa figura do inconsciente podem ser expressas pela imagem de um belo forasteiro, um deus, assaltante ou assassino, entre outros.

A sombra é outro elemento presente na dinâmica do inconsciente. Beltrão (2006, p. 31) esclarece que

Para a psicologia analítica a **sombra** representa aspectos pessoais, dos quais não temos consciência sejam eles negativos ou positivos atuando na nossa personalidade. São chamados defeitos ou qualidades os quais não reconhecemos como nossos apenas os vemos no outro. (BELTRÃO, 2006, p. 31, grifo da autora)

Assim, von Franz (JUNG, 2008) exemplifica que quando apontamos um defeito no outro e esse defeito nos incomoda é porque aí se encontra uma parte da nossa sombra, da qual não temos ciência, e que se apresenta diante de nós nas projeções do mundo exterior. A projeção é um mecanismo inconsciente, o qual não tem participação da consciência, é uma manifestação natural do inconsciente. O inconsciente se apresenta sempre projetado. Dessa forma, projeção⁸⁶ torna-se um veículo para conhecer os aspectos da sombra.

Nem sempre a sombra terá apenas aspectos negativos, ela também pode ser positiva. Quando isso acontece, von Franz (JUNG, 2008) afirma que devemos assimilar os aspectos positivos da sombra sem reprimi-los, pois estes podem ser impulsos para nosso crescimento: “cabe ao ego renunciar seu orgulho e vaidade para viver plenamente o que parece sombrio e negativo, mas que na realidade pode não o ser” (*Ibid*, p. 230). A sombra, tanto nos sonhos quanto nos mitos, sempre se expressa em figuras do mesmo sexo.

A *persona* tece relações profundas com as “máscaras” ou “papéis” que o indivíduo assume perante o coletivo e este elemento do inconsciente tem em seu funcionamento um

identificando com tais pensamentos e sentimentos emanados do *animus* em seu aspecto destruidor a tal ponto que se torna impossível de reconhecer a origem deles. “Fica-se de fato ‘possuído’ pelo personagem do inconsciente” (JUNG, 2008, p. 255). Quando esse estado cessa é que se percebe que o ego foi vítima de uma alienação psíquica. O lado positivo do *animus* funciona como um mediador do *si-mesmo* aprofundando a experiência de autoconhecimento, da evolução espiritual.

⁸⁶ “O fenômeno da **projeção** é um mecanismo inconsciente que acontece sempre que o ser humano se encontra diante do vazio e do desconhecido, preenchendo-o com conteúdos existentes em si próprio. Ela se faz pela transferência de conteúdos inconscientes de uma psique para outra psique, ou mesmo para qualquer objeto receptor do conteúdo psíquico. Ela sempre ocorre sem a participação da consciência, é imperceptível e involuntária.” (BELTRÃO, 2006, p. 63, grifo da autora).

conjunto de ideias que se originam na sociedade. Sendo assim, a dinâmica da *persona* consiste em expressar uma impressão social favorável do indivíduo que, conseqüentemente, gera sua aceitação no coletivo. Por exemplo, um homem trabalhando em uma grande empresa de advocacia. Este homem, para progredir, precisará descobrir que “papel” se espera dele. Dessa forma, ele precisará assumir, por exemplo, o “papel” de advogado dedicado, responsável e competente para garantir seu emprego ou mesmo ser promovido. Quando esse homem assume esse aspecto de excelente advogado, ele está assumindo as qualidades da *persona*, a qual dentro da empresa o beneficiam. Entretanto, quando o ego desse indivíduo começa a se identificar unicamente com esse papel, outros aspectos dele são postos de lado e então a *persona* atua de maneira destrutiva. Logo, a *persona* representa segmento da psique coletiva que é erroneamente considerada individual. Quando o indivíduo consegue diferenciar o ego da *persona*, esta se dissolve na psique coletiva (SHAMDASANI, 2017).

O *Liber Novus* ou Livro Vermelho (2017), muito além de um material técnico de estudo, reflete parte da trajetória de Carl G. Jung ao encontro do mais profundo de sua psique e ao romper das amarras em uma época marcada pelo mal-estar contemporâneo da alienação de *si* mesmo. A obra também integra inúmeras reflexões e buscas sobre a tentativa de compreender a estrutura da personalidade humana em geral, discute diversos temas como a natureza do autoconhecimento, as relações entre pensar e sentir e os tipos psicológicos, a relação entre masculinidade e feminilidade interiores e exteriores, a união dos opostos, a solidão, o significado dos símbolos, a loucura, a morte de Deus, a relação entre magia e razão. Além disso, essa obra abriga o protótipo da concepção que Jung faz do seu próprio “processo de individuação”⁸⁷ além da elaboração que ele fez deste conceito como um esquema psicológico geral:

Através de uma série de sonhos do físico Wolfgang Pauli, Jung percebeu uma estreita relação entre essas imagens e o processo alquímico de transformação. Elas expressam um processo interno de transformação, o qual se dirige para uma meta. A esse processo ele deu o nome de ***processo de individuação***. A ***individuação***, no sentido junguiano, não significa isolamento e muito menos individualismo, mas diferenciação; o que significa tornar-se si-mesmo. Como nas camadas psíquicas inconscientes mais profundas somos todos semelhantes, respondemos instintivamente aos estímulos internos e externos de acordo com a nossa espécie. Por isso, ocorre em nossa interioridade uma diferenciação, sendo esse processo espontâneo. Este processo nos diferencia da coletividade para que possamos nos transformar em uma singularidade na pluralidade. A partir dos nossos próprios símbolos e dos símbolos coletivos, iniciamos nossa trajetória alquímica individual, partindo para o encontro com aquilo que há de mais íntimo, isto é: nós mesmos. É neste sentido que o ***processo***

⁸⁷ De forma universal, o processo de individuação representa o desenvolvimento psicológico individual. Shamdassani (2017) esclarece que uma das tarefas do processo de individuação situa-se em estabelecer um diálogo com os conteúdos do inconsciente e integrá-los na consciência.

de individuação é, ao mesmo tempo, individual e coletivo. (BELTRÃO, 2006, p. 68, grifos da autora)

Em torno de 1928, Jung começa a se distanciar do trabalho que vinha realizando há 16 anos em *Liber Novus*. Em 1959, escreve um pequeno epílogo no livro explicando que a descoberta do conhecimento da alquimia, em 1930, foi o motivo dessa interrupção: “O começo do fim veio em 1928, quando Wilhelm me enviou o texto da ‘Flor de Ouro’, um tratado alquimista. Então o conteúdo deste livro encontrou o caminho da realidade e eu não consegui mais continuar o trabalho” (JUNG, 2017, p. 489).

4.3 MYSTERIUM CONIUNCTIONIS: A ALQUIMIA À LUZ DA PSICOLOGIA

Antes de se aprofundar nos conhecimentos alquímicos, C.G. Jung teve um sonho, compreendido apenas anos mais tarde, prenunciando sua pesquisa com esta tradição. Conforme Beltrão (2006, p. 29):

Ele [Jung] conta em seu livro *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1979) que em 1926 ele teve um sonho em que foi transportado para o século XVII, época em que a tradição alquímica foi abandonada no ocidente. Só depois de muitos anos, quando já estava estudando vasto material alquímico, é que ele compreendeu o significado daquele sonho. Ele entendeu que o seu sonho mostrava que ele iria retomar do início essa tradição abandonada no ocidente naquela época em que se encontrava no sonho. O inconsciente, através da narrativa onírica, já apontava o resgate do simbolismo alquímico como uma das tarefas de Jung. (BELTRÃO, 2006, p.29)

Jung já tinha alguma familiaridade com a alquimia desde 1910 aproximadamente. E em 1912, Flournoy apresentara uma relação entre psicologia e alquimia na Universidade de Genebra, estudo de que Jung teve conhecimento. Entretanto, a aproximação definitiva com os textos alquímicos surge a partir de Richard Wilhelm, quando este enviou a Jung o texto de *O segredo da Flor de Ouro*, antigo texto alquímico taoísta da ioga chinesa, pedindo-lhe que escrevesse um comentário sobre ele. Jung ficou impressionado com o material e trabalhou durante um ano na elaboração do texto que foi sua primeira discussão pública sobre o significado da mandala e o início da sistematização de suas descobertas referentes ao inconsciente coletivo (SHAMDASANI, 2017).

A partir de 1930, o trabalho de Carl Jung deslocou-se dos seus *Livros Negros* e do *Liber Novus* para os seus cadernos de alquimia e “nestes, ele apresentava uma coleção enciclopédica de excertos de literatura alquímica e obras relacionadas, que classificou de acordo com palavras

e temas-chaves” (*Ibid*, p. 78). Conforme Shamdasani (2017) a compreensão de Jung a respeito da relação entre alquimia e psicologia, baseava-se em duas grandes teses:

(...) primeiramente que, ao meditar sobre os textos e materiais em seus laboratórios, os alquimistas estavam realmente praticando uma forma de imaginação ativa; e, em segundo lugar, que o simbolismo nos textos alquímicos correspondia ao processo de individuação no qual Jung e seus pacientes haviam se empenhado. (SHAMDASANI, 2017, p. 78)

Com relação ao funcionamento da imaginação ativa praticada pelos alquimistas, a qual era chamada de *meditacio*, sucedia-se da seguinte forma: o alquimista permitia que a substância alquímica no qual iria trabalhar se manifestasse por meio dele a partir de uma conversa interna entre o alquimista e a matéria a qual era manipulada no momento. Assim, o alquimista dava espaço para que a própria matéria também se manifestasse; era um diálogo entre material trabalhado e a consciência do trabalhador.

Foi graças ao conhecimento em línguas e tradução de Marie-Louise von Franz que Jung pode se debruçar de forma integral no trabalho com a alquimia. Jung conheceu von Franz em uma reunião que organizou para entrar em contato com os jovens da época na Torre de Bolligen em 1933. Nesta época, von Franz tinha apenas 18 anos de idade, recém-formada em um colégio em Zurique especializado em idiomas e literatura. No mesmo ano, von Franz ingressa na Universidade de Zurique e inicia seus estudos em filologia clássica, línguas clássicas (latim e grego) e literatura e história antiga. O primeiro trabalho estabelecido entre os dois foi uma troca proposta por Jung: como von Franz gostaria de fazer análise com Jung e não tinha como pagar, ele propôs trocar as sessões de análise pelas traduções de textos alquímicos que ela faria para ele. Este foi o início de uma longa e importante colaboração de Marie-Louise para o desenvolvimento da psicologia analítica. À medida que trabalhava com Jung, este reconheceu a pesquisadora em potencial que von Franz⁸⁸ era e a grande conexão com a alquimia que esta possuía, abrindo assim espaço para que ela o ajudasse de forma mais ativa nos estudos de alquimia ampliando com sua visão a psicologia iniciada por ele.

Com o trabalho de Jung e von Franz, pode-se perceber que os escritos alquímicos são expressões dos conteúdos do inconsciente coletivo e que são importantes para compreender determinados temas que surgiam nos sonhos das pessoas. Além disso, ficou nítido o entrelaçamento dos processos alquímicos com os processos da psique, conforme Beltrão (2006) o desenvolvimento psíquico que Jung coloca como processo de individuação, na alquimia, é percebido nas suas três fases: *nigredo*, *albedo* e *rubedo*.

⁸⁸ Marie-Louise Von Franz escreveu mais de 20 livros sobre psicologia analítica, principalmente sobre contos de fada relacionados à psicologia arquetípica e à psicologia profunda e alquimia e psicologia.

O trabalho de Jung e von Franz com a alquimia na psicologia analítica trouxe à consciência um conhecimento até então obscuro sobre a psique inconsciente, que se encontrava à margem da ciência psicológica: “As suas pesquisas evidenciam a manifestação de um processo anímico presente no simbolismo alquímico” (BELTRÃO, 2006, p. 71). E é a partir dos estudos realizados por esses dois grandes nomes da psicologia analítica que depreendemos uma ampliação dos níveis de leitura sobre o ocultista.

5 O OUTRO LADO DA LUA: A POESIA OCULTISTA DE FERNANDO PESSOA PELO VIÉS DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Mais que a existência
É um mistério o existir, o ser, o haver
Um ser, uma existência, um existir —
Um qualquer, que não este, por ser este —
Este é o problema que perturba mais.
O que é existir — não nós ou o mundo
Mas existir em si?

Fernando Pessoa

Se observássemos a Lua a partir da Terra, sem termos uma noção mínima de astronomia, certamente avaliaríamos que o astro que inspirou poetas em todos os tempos, que se faz presente no imaginário dos povos em inúmeras histórias e lendas e que é símbolo de todas as mitologias ao redor do mundo parece revelar-se no céu noturno em sua totalidade. Entretanto, se buscássemos estudar com mais detalhes tal satélite natural, descobriríamos que a lua é um astro iluminado que não emite luz, mas a recebe do Sol, e que aquilo que enxergamos pela luz solar iluminada é tão somente um dos lados da Lua. Dessa forma, nossos olhos não apreendem a Lua em sua totalidade: vemos apenas seu lado luminoso, enquanto sua face oculta ainda hoje é pouco conhecida pela ciência, fica envolvida pelo mistério, é um desconhecido.

Aquilo que é oculto, que se situa além da fronteira do que é conhecido, aquilo que é visto como o próprio mistério habitou o imaginário de todos os tempos, tornando-se foco central para inúmeras buscas: seja motivando o homem primitivo a compreender fenômenos e forças naturais antes interpretados apenas como manifestações divinas inquestionáveis, seja abrindo espaço para o surgimento da prática das ciências e do pensamento filosófico, seja guiando o homem na busca por *si* e além de *si*, seja inspirando o homem ao desejo de apreender o desconhecido como uma outra realidade, detentora do mistério, de todas as respostas e daquilo que é divino.

Dividido ora por contemplações, ora por intermináveis questionamentos, Fernando Pessoa depara-se com o desassossego espiritual diante da impossibilidade de lidar com a realidade concreta que o leva à busca pela compreensão do mistério. Esse mistério é o que torna o poeta um buscador de *si* mesmo e para além de *si*, que tonaliza toda a trajetória pessoana por inquietações e buscas intermináveis desde muito cedo até o fim de seus dias. A busca da transcendência das partes em direção à totalidade, a busca em apreender o que é oculto, a busca por uma realidade que transcende perpassa a vida e a obra de Fernando Pessoa.

Fernando Pessoa começou a escrever em 1914 “Primeiro Fausto” (PESSOA, 1952, p.190-192), obra inacabada,⁸⁹ que foi idealizada como um projeto dramático e que seria composto por cinco atos, sendo os quatro primeiros marcados como conflitos e o último, como derrota – “O Primeiro Fausto que chegou até nós é composto por quatro temas, a saber: *O mistério do mundo, O horror de conhecer, A falência do prazer e do amor e O temor da morte*, além de dois diálogos breves.” (RIBEIRO, 2016, p. 95). No primeiro ato podemos observar a presença da temática da busca dolorosa por compreender o mistério inalcançável do mundo – o mistério aqui como a existência da vida e da morte (*Ibid*).

Em seu Fausto, Pessoa faz um retorno ao Fausto de Goethe, cuja matriz encontra-se na lenda medieval alemã de que o médico, mago e alquimista, Dr. Johannes Georg Faust, teria realizado um pacto com o diabo, pacto que permitia que Faust acumulasse muitas riquezas e conhecimento. A partir dessa lenda, livros foram escritos, sendo a obra de autoria de Goethe considerada a de máxima expressão e última escrita, até agora, nesse tema universal que é o mito fáustico. No *Fausto* de Goethe,⁹⁰ deparamo-nos com o drama de Heinrich Faust que, ávido por conhecimento ilimitado, realiza um pacto de sangue com Mefistófeles, uma das encarnações do diabo. Ribeiro (2016), em seus estudos, salienta que a personagem fáustica de Goethe evoca a “frenética busca dos estudiosos do ocultismo por uma verdade que possa apaziguar suas almas” (RIBEIRO, 2016, P.94).

Enquanto na história de Goethe, Heinrich, o Fausto, alcança sua redenção final graças à intervenção divina, em Pessoa encontramos outras tonalidades para o mesmo personagem, que se desencadeará em profundo fracasso na trajetória por respostas que pensa que poderem ser respondidas pelo ocultismo. Não nos aprofundaremos na análise do Fausto de Pessoa nesta pesquisa, entretanto, consideramos relevante salientar a relação do poeta com a presença da busca incessante pela compreensão do mistério, evidenciada no primeiro ato, e que se configura pelo confronto: o mesmo mistério que fascina e instiga ser essencial o seu alcançar é também o que atemoriza o sujeito poético, conforme podemos observar nos versos “O mistério de tudo / Aproxima-se tanto do meu ser, / Chega aos olhos meus d'alma tão [de] perto, / Que me dissolvo em trevas e universo... / Em trevas me apavoro escuramente” (PESSOA, 1996, p. 119).

⁸⁹ Sobre “Primeiro Fausto” ser uma obra inacabada, Ribeiro (2016, p. 94) observa que, por este motivo, é possível considerá-la “como sendo o triunfo da impossibilidade”. Nesse sentido, o autor (2016) toma emprestada a observação de Manuel Gusmão sobre a “tripla impossibilidade”, a qual pode ser “encontrada em o Primeiro Fausto: ‘[...] a impossibilidade de confiar na linguagem, a impossibilidade de se conhecer e de se (re)conhecer, e a impossibilidade de viver e de amar que radica na incapacidade de integrar o corpo próprio e os seus desejos ou de atribuir sentido à morte’” (GUSMÃO *apud* MARTINS, 2010, p. 273).

⁹⁰ Conforme Ribeiro (2016), Goethe (1749-1842) foi um autor e estadista alemão que se configurava como um dos preferidos de Fernando Pessoa. Goethe possuía estreitas ligações com vertentes do ocultismo, como alquimia, magia, dentre outras.

O mistério pode ser interpretado como aquilo que se situa na dimensão do ocultismo. Trataremos o ocultismo, em nossas análises, como símbolo⁹¹ originário do coletivo e que, ao ser apreendido por Fernando Pessoa, torna-se símbolo passível às leituras e visões pessoais sobre o mesmo, as quais podem ser transportadas para as metáforas poéticas. Essa perspectiva vai ao encontro do que Jung (2013, p. 81) diz, de que os símbolos presentes no trabalho artístico são provenientes do inconsciente coletivo, os quais foram captados pelo inconsciente pessoal do artista e atravessados pela subjetividade deste. Assim, a imagem ou metáfora produzida pela arte, “enquanto a pudermos conhecer como *símbolo*, é passível de análise”. Dessa forma, a partir dessa aproximação, empreenderemos a análise das metáforas ocultistas nas poesias de Fernando Pessoa ortônimo trazendo a representação dessas metáforas costuradas pelo ocultismo à luz da psicologia profunda⁹².

Com o intuito de proporcionar uma visão mais clara das análises dos poemas, optamos por dividi-la em 5 grupos temáticos. Cada grupo é simbolizado por um movimento. A ideia de usar a metáfora do movimento deve-se à conexão que esta realiza com a imagem de algo que flui e que é passível de expansão e ressignificação. Além disso, esta metáfora faz alusão à música, arte que influenciou a obra pessoana.

O primeiro movimento, destinado ao estudo do poema “Chuva Oblíqua (PESSOA, 2016, p. 79-84), abordará a questão da fragmentação. O segundo movimento, por meio do poema, sem título, conhecido como “Não meu, não meu é quanto escrevo” (*Ibid*, p. 151) e o poema VI de o “Primeiro Fausto” (PESSOA, 1996, p. 120), discutirá a temática de que tudo é símbolo e do ofício de poeta conectado à figura do mensageiro divino. O terceiro movimento interpelará a questão do reconhecimento e confronto consigo mesmo pelos poemas “Eros e Psique” (*Ibid*, p. 79-84) e “Episódios / A Múmia” (PESSOA, 2016, p. 104-108). O quarto movimento discorrerá sobre a visão pessoana da busca utilizando o poema, sem título, conhecido como “Do vale à montanha” (*Ibid*, p. 149-150). O quinto e último movimento trabalhará a temática da morte nos poemas, sem título, conhecidos como “A morte é a curva da estrada” (PESSOA, 1996, p. 74) e “Já me não pesa tanto o vir da morte” (PESSOA, 2016, p. 443).

5.1 PRIMEIRO MOVIMENTO: “QUEBRO A ALMA EM PEDAÇOS”

⁹¹ Utilizamos símbolo a partir do ponto de vista da psicologia analítica. Desta forma, podemos considerar o ocultismo como uma representação do próprio inconsciente.

⁹² Termo comumente usado como sinônimo de “psicologia analítica”.

A noção de duplo é um elemento que permeia quase todas as vertentes ocultistas ao redor do mundo, além de outras áreas do saber, como a literatura. A concepção de que existe dentro de cada um de nós dois “eus” – uma consciência maior que nos rege, a qual muitas vezes não percebemos sua existência, e uma consciência menor, da qual temos ciência –, assim como a concepção de que existe duas realidades que nos constituem – uma externa, matéria, e outra interna, espírito – encontra-se presente nos preceitos de inúmeras visões de ocultismo que Fernando Pessoa transitou, como a teosofia, a Rosa-cruz, a Maçonaria. Tal concepção pode ser observada em diversas poesias pessoanas, inclusive naquelas que parecem não trazer nenhuma nuance ocultista. Entretanto, se as analisarmos com mais cuidado, encontraremos filosofias do ocultismo costurando suas metáforas.

Em 1914, Fernando Pessoa escreveu “Chuva Oblíqua” (PESSOA, 2016, p. 79-84), poesia que é paradigma do interseccionismo e que foi publicada, posteriormente, no segundo número da Revista ORPHEU, em junho de 1915. Tal poesia geralmente é estudada a partir da matriz do interseccionismo, deixando-se de lado, muitas vezes, a filosofia ocultista que costura todo poema.

“Chuva Oblíqua”⁹³ é estruturada na divisão de seis poemas, seis momentos do poema, todos eles marcados pelo contínuo cruzamento, intersecção de diferentes planos. Na primeira parte da poesia, observamos que a paisagem do sonho se conecta com a da realidade, “Atravessa esta paisagem o meu sonho dum porto infinito” (*Ibid*, p. 79-84), evidenciando a existência de duas realidades: uma interna e outra externa, uma subjetiva e outra concreta, uma real e outra onírica. A partir dessa configuração de duplo projetado na paisagem, o sujeito poético depara-se com a sincronicidade desse duplo na própria constituição da unidade do seu “eu”, conforme apresenta a última estrofe do poema I (*Ibid*, p. 79-84):

Não sei quem me sonho...
 Súbito toda a água do mar do porto é transparente
 e vejo no fundo, como uma estampa enorme que lá estivesse desdobrada,
 Esta paisagem toda, renque de árvore, estrada a arder em aquele porto,
 E a sombra duma nau mais antiga que o porto que passa
 Entre o meu sonho do porto e o meu ver esta paisagem
 E chega ao pé de mim, e entra por mim dentro,
 E passa para o outro lado da minha alma...
 (PESSOA, 2016, p. 79-84)

Essa noção de duplo, como falamos anteriormente, tanto de dupla realidade, como dois “eu”, tem origem na visão ocultista de mundo. As tradições orientais, como hinduísmo e budismo, e as linhas do ocultismo originárias dessas tradições, como a teosofia blavatskyniana,

⁹³ Ver poema na íntegra no Anexo I.

acreditam na existência de uma realidade chamada *maya*, associada à ilusão e na qual vivemos, e uma realidade que é a verdadeira, que transcende. Da mesma forma, em cada ser humano, existe um “eu” com o qual nos identificamos e geralmente cremos ser unitário e um “eu” que é superior, uma consciência maior que coordenada toda nossa vida. Essa questão da duplicidade repercute também com a própria tradição alquímica que tem nos seus preceitos a visão de opostos que, quando fusionados, constituem a totalidade.

Para a psicologia profunda, o duplo, o “eu” em relação ao “outro”, pode representar o ego em relação ao próprio inconsciente. Dessa forma, nesta parte do poema, o sujeito poético reconhece, a partir da fragmentação, a intersecção das partes, a diferenciação do “outro” em *si* que é ele mesmo, “Não sei quem me sonho...” e “E chega ao pé de mim, entra por mim dentro, / E passa para o outro lado da minha alma...” (PESSOA, 2016, p. 79-84). Existe neste ponto certa similaridade entre a visão ocultista de um outro “eu” com a visão construída a partir dos estudos de Jung.⁹⁴ Entretanto, é importante ressaltar que, mesmo existindo essa ressonância de visões, Jung posiciona-se contrário à visão oriental que defende a aniquilação do ego para vivenciar a transcendência. Se não existisse um ego para coordenar o funcionamento psíquico, não haveria a possibilidade de existir consciência. É fácil “banir” o ego, mas ter um ego que está a serviço da consciência é diferente, exige um esforço interno muito maior.

No poema II de “Chuva Oblíqua” (*Ibid*, p. 79-84), o sujeito poético é transportado para o cenário onde o plano da igreja intersecciona-se com o plano externo, onde chove:

Ilumina-se a igreja por dentro da chuva deste dia,
E cada vela que se acende é mais chuva a bater na vidraça...

Alegra-me ouvir a chuva porque ela é o templo estar aceso,
E as vidraças da igreja vistas de fora são o som da chuva ouvido por dentro...

(...)
Até só se ouvir a voz do padre água perder-se ao longe
Com o som de rodas de automóvel...

E apagam-se as luzes da igreja
Na chuva que cessa...
(PESSOA, 2016, p. 79-84)

O ruído da chuva é inquieto, esse ruído que atrapalha, afasta a conexão do sujeito poético com sua essência (simbolizada pela igreja). Diversas vertentes ocultistas, inclusive na teosofia – como no livro de Helena Blavatsky, *A voz do silêncio* (2002) – afirmam que, cessando os

⁹⁴ A visão do ocultismo, ou a descrição do “outro” pelas ciências ocultas, na verdade é o mesmo que postula a psicologia analítica quanto à existência do outro em nós mesmos.

ruídos externos (esse ruído que representa a ilusão, *maya*) torna-se possível encontrar o caminho da verdade, da iluminação.

Para a psicologia analítica, a igreja pode representar a interioridade do sujeito poético e, neste caso, pode ser considerado um dos símbolos do *self*, enquanto a chuva é o ruído que atrapalha, que afasta a conexão do “eu” com sua interioridade. Dessa forma, a chuva simboliza neste ponto do poema a dispersão, a consciência se identifica com o coletivo (representado pelo carro e o ruído da chuva), dissipando o momento de interiorização que ocorria no poema I, o que possibilitaria um confronto com o inconsciente ao promover a diferenciação das partes (conteúdos) em direção a uma integração das mesmas.

No poema III, ocorre um movimento de retorno à interioridade que se configurava no poema I. Enquanto o sujeito poético escreve, ocorre o cruzamento do Egito e dos elementos dessa cultura. O ato criativo da escrita, independente da intensidade, não deixa de ser um retorno para si. As ideias elencadas na produção de um texto serão sempre geradas dentro de nós mesmos, oriundas da nossa psique, independente de que exista o filtro de uma técnica ou de uma racionalidade posta. Dessa forma, à medida que o sujeito poético se entrega ao ato da escrita, ele mergulha novamente em camadas mais profundas do seu ser, ou seja, no próprio inconsciente. Outra vez, volta a consciência do duplo, tanto a nível de realidade quanto a nível do “eu” (PESSOA, 2016, p. 79-84):

(...)
 Escrevo – perturbo-me de ver o bico da minha pena
 Ser o perfil do rei Quéops...
 De repente paro...
 Escureceu tudo...

Caio por um abismo feito de tempo...
 Estou soterrado sob as pirâmides a escrever versos à luz clara deste candeeiro
 E todo o Egito me esmaga de alto através dos traços que faço com a pena...

(...)
 Ouço a Esfinge rir por dentro
 O som da minha pena a correr no papel...

(...)
 Numa diagonal difusa
 Entre mim e o que eu penso...
 (PESSOA, 2016, p. 79-84)

O Egito evoca a relação com a alquimia, com os processos alquímicos – lembrando que von Franz (1998) aponta o Egito, ao lado da Grécia, como um dos berços das tradições alquímicas no Ocidente. Além disso, a presença da influência da alquimia acentua-se quando os dois espaços, dois planos, fundem-se em “Escrevo – perturbo-me de ver o bico da minha

pena / ser o perfil do rei Quéops...” (*Ibid*, p. 79-84). Essa ideia de planos opostos se cruzarem e se fundirem, repete-se ao longo de todo o poema, como se o objetivo poético fosse “amarrar” essas partes, fusioná-las e, a partir disso, chegar à transmutação de “dois” na formação de um novo “um”. Entretanto, como observaremos ao longo de “Chuva Oblíqua” (*Ibid*, p.79-84), essa totalidade não se concretiza, e ficamos apenas com os opostos, com a fragmentação.

A esfinge é considerada uma criatura mítica presente nas culturas egípcia e grega, relacionada ao poder. Édipo em sua jornada vê-se desafiado pelo enigma da esfinge, que sentencia: “decifra-me ou te devoro”. Psicologicamente, a esfinge simboliza o próprio inconsciente que confronta o ego. Em simetria à história de Édipo, o inconsciente desafia o ego: se este não entender a linguagem própria do inconsciente, o ego é “devorado”. O enfrentamento com a esfinge (inconsciente) e o sujeito poético (ego), nessa terceira parte, revela o fracasso do sujeito poético diante do confronto, pois esse sujeito “cai por um abismo feito de tempo” sendo “soterrado sob as pirâmides”, e ele ouve a “esfinge rir por dentro” enquanto “jaz o cadáver do rei Quéops” olhando com “olhos muito abertos” esse sujeito poético (PESSOA, 2016, p. 79-84). O rei Quéops que, psicologicamente, representa o próprio ego do eu poético depara-se perdido diante do confronto imposto pela esfinge (inconsciente): “Entre mim e o que eu penso... / Funerais do rei Quéops em ouro velho e Mim!...” (*Ibid*, p. 79-84).

Em termos de dinâmica psíquica, o poema III representa o seguinte funcionamento: mais uma vez ocorre a fragmentação das partes, ou seja, os conteúdos do inconsciente são trazidos à consciência com a finalidade de serem diferenciados. A diferenciação ocorre, pois sabemos que existe um duplo. Entretanto, o passo seguinte à diferenciação é a integração dos conteúdos à consciência. Isso não acontece, nem no poema I nem no poema III, sendo assim, os conteúdos inconscientes que foram conscientizados retornam fatalmente ao inconsciente.

No poema IV, encontramos o sujeito poético em seu quarto: “Que pandeiretas o silêncio deste quarto!... / As paredes estão na Andaluzia...” (*Ibid*, p. 79-84). A Espanha, assim como o Egito, também evoca a vertente da alquimia, o Graal – que é também símbolo alquímico. Neste momento, existe um breve instante de conexão pela própria questão da noite que não é densa, já que existe a relação com o brilho da luz. É a noite com a luz: “Há danças sensuais no brilho fixo da luz...”. Entretanto, o sujeito poético está de olhos fechados, “Sobre o eu estar de olhos fechados...” (*Ibid*, p. 79-84). Estar de olhos fechados significa olhar para dentro, movimento essencial para toda criação artística, em que o artista olha para *si* e traduz esse olhar em arte. Entretanto, esse eu poético em “Chuva Oblíqua” (*Ibid*, p.79-84), que está de olhos fechados – logo, olhando para dentro –, o faz sem consciência do que vê, sem ser capaz de decifrar o que

aparece. Psicologicamente, isso representa um processo que não veio à consciência, o ego não chegou a abrir os olhos para tal processo.

No poema V de “Chuva Oblíqua”, sol e lua, dia e noite, apesar de terem seu lugar, transpassam-se. “Noite absoluta na feira iluminada, luar no dia de sol lá fora” e por transpassarem-se trocam de lugar e já não conseguem ser a mesma coisa que inicialmente eram. Em “Árvores, pedras, montes, bailam parados dentro de mim...” (*Ibid*, p. 79-84), essa imagem vai ao encontro da visão do ocultismo de que o “fora” não deixa de ser um reflexo do que está dentro. Tudo está interligado. Essa ideia, para Jung (2013), conforme encontramos em *O segredo da flor de ouro*, pode ser interpretada a partir da visão de que tudo o que está lá fora, na realidade externa, não deixa de estar, de algum modo, dentro de nós, em nossa realidade interna. O inconsciente coletivo, por exemplo, apesar de não se referir a nossa história pessoal, é o que constrói nossa história coletiva, influenciando assim nosso inconsciente pessoal.

Mais uma vez nos deparamos com a noção do duplo nos opostos, sol e lua, que correspondem respectivamente a masculino e feminino, ou seja, temos posta aqui a própria relação antagônica entre a consciência e o inconsciente. O duplo também surge nos grupos que se encontram na feira (“E os dois grupos encontram-se e penetram-se / Até formarem só um que é os dois...” [PESSOA, 2016, p. 79-84]), evocando mais uma vez o preceito alquímico de que a totalidade é constituída pela união do dois. Quanto ao viés psicológico, remete-se à ideia que Jung (2013) explica: quando o yin é tão absolutamente yin transforma-se em yang, e o mesmo ocorre vice-versa. Isso acontece porque, na verdade, ambos são a mesma coisa: quando estão manifestados se apresentam como dois, quando não estão manifestados são uno. Essa lógica explica porque determinado arquétipo não pode ser só benéfico. Dentro do arquétipo existe o paradoxo do todo, logo, o que em um momento conecta-se de forma benéfica, em outro, pode se conectar de forma maléfica: os opostos são aspectos de uma única coisa.

Em “De repente alguém sacode esta hora dupla como numa peneira / E, misturado, o pó das duas realidades cai” (*Ibid*, p. 79-84), observamos que os conteúdos que poderiam ter se unificado no encontro dos dois grupos na feira, consolidando a totalidade, voltam a se fragmentar. Repetindo mais uma vez o que ocorreu na primeira parte, toda “Chuva Oblíqua” (*Ibid*, p.79-84) lembra a estética musical de um *canone*, em que o início e o fim de um trecho musical se entrelaçam a tal ponto que a peça pode ser repetida infinitamente. No último poema (*Ibid*, p. 79-84), há uma retomada à infância, que se conflui com o maestro e a música:

O maestro sacode a batuta,
E lânguida e triste a música rompe... Lembra-me a minha infância, aquele dia

(...)

E a música cessa como um muro que desaba,
A bola rola pelo despenhadeiro dos meus sonhos interrompidos,
E do alto dum cavalo azul, o maestro, jockey amarelo tornando-se preto,
Agradece, pousando a batuta em cima da fuga dum muro,
E curva-se, sorrindo, com uma bola branca em cima da cabeça,
Bola branca que lhe desaparece pelas costas abaixo...
(PESSOA, 2016, p. 79-84)

O maestro que sacode a batuta representa o próprio ego do sujeito poético que tenta a todo custo organizar os conteúdos internos. Entretanto, em “E lânguida e triste a música rompe... Lembra-me a minha infância, aquele dia” (PESSOA, 2016, p. 79-84), conecta-se um movimento de regresso à infância a partir do fascínio causado pela música. Esse retorno, todavia, não é com consciência: “Atiro-a de encontro à minha infância e ela / Atravessa o teatro todo que está aos meus pés” (*Ibid*, p. 79-84). Ele quer voltar à infância, mas não a retomar com um olhar analítico. Tudo o que aparentemente foi organizado pelo ego volta a se mesclar e o som da música conduz um retorno ao mundo da fantasia. Ou seja, mais uma vez, o ego perde-se no inconsciente. Se o maestro tivesse feito uso consciente da batuta, talvez os fragmentos tivessem se organizado e chegado à totalidade. Mas o maestro não se lança à cena, ele é apenas um espectador.

O muro em “Em que eu brincava ao pé de um muro de quintal / Atirando-lhe com uma bola que tinha dum lado” (*Ibid*, p. 79-84) configura-se como a separação de dois lados, representando uma totalidade dividida, que se acentua na imagem da bola que contém em cada lado uma figura: “Vai e vem a bola, ora um cão verde, / Ora um cavalo azul com um jockey amarelo...” (*Ibid*, p. 79-84). A oportunidade que surge, uma última vez, para o sujeito poético unificar as partes dissociadas (fragmentadas) em *si* é por meio da música que opera via a ordem da emoção, deixando o racional um pouco de lado, conectando-se às esferas do inconsciente. Dessa forma, a música, iniciada com a batuta, funciona como a ação que oportunizaria o movimento, o exercício de harmonizar a vida desse sujeito poético. Entretanto, antes que ocorra qualquer unificação, a música para como se um muro se destruísse, “E a música cessa como um muro que desaba” (*Ibid*, p. 79-84), silenciando toda possibilidade de um processo psíquico na tentativa de unificação dos conteúdos inconscientes representado pelas metáforas no andamento de todo o poema.

5.2 SEGUNDO MOVIMENTO: “ESTA VIDA ATRAVÉS DE NEVOEIROS”

No estudo das diversas ciências ocultas, Fernando Pessoa não apreende tão somente a noção da existência de um outro “eu” em nós mesmos ou a noção da existência de outra realidade (ou de outras realidades), como observamos em “Chuva Oblíqua” (*Ibid*, p. 79-84). Em sua caminhada pelo oculto, acessando conhecimentos de tradições muito antigas, Pessoa descobre que, no que diz respeito ao ocultismo, tudo é símbolo, símbolo que guarda a verdade sagrada e que apenas os iniciados são capazes de compreender.

Zenith (2011, p. 204) afirma que para o poeta “o mundo exterior, visível, estaria repleto de símbolos correspondentes a outros níveis de realidade”. Muito mais intensa e profunda que a noção de símbolo para os simbolistas, Pessoa tinha uma crença enraizada no simbolismo propriamente dito. Indo ao encontro dessa visão, Quadros (1988, p. 193) afirma que o próprio poeta advertiu sobre a forma de serem lidos seus escritos, postulando, em nota preliminar em *Mensagem* (2018), condições fundamentais para a compressão da linguagem simbólica utilizada por ele.⁹⁵ Em 1932, Fernando Pessoa (1996, p. 151) escreve o seguinte poema, tecendo a suas imagens a crença ocultista no símbolo:

Não meu, não meu é quanto escrevo,
A quem o devo?
De quem sou o arauto nado?
Porque, enganado,
Julguei ser meu o que era meu?
Que outro mo deu?
Mas, seja como for, se a sorte
For eu ser morte
De uma outra vida que em mim vive,
Eu, o que estive

⁹⁵ Segue a nota preliminar de *Mensagem*:

O entendimento dos símbolos e dos rituais (simbólicos) exige do intérprete que possua cinco qualidades ou condições, sem as quais os símbolos serão para ele mortos, e ele um morto para eles. A primeira é a simpatia; não direi a primeira em tempo, mas a primeira conforme vou citando, e cito por graus de simplicidade. Tem o intérprete que sentir simpatia pelo símbolo que se propõe interpretar. A segunda é a intuição. A simpatia pode auxiliá-la, se ela já existe, porém não criá-la. Por intuição se entende aquela espécie de entendimento com que se sente o que está além do símbolo, sem que se veja. A terceira é a inteligência. A inteligência analisa, decompõe, reconstrói noutro nível o símbolo; tem, porém, que fazê-lo depois que, no fundo, é tudo o mesmo. Não direi erudição, como poderia no exame dos símbolos, é o de relacionar no alto o que está de acordo com a relação que está embaixo. Não poderá fazer isto se a simpatia não tiver lembrado essa relação, se a intuição a não tiver estabelecido. Então a inteligência, de discursiva que naturalmente é, se tornará analógica, e o símbolo poderá ser interpretado. A quarta é a compreensão, entendendo por esta palavra o conhecimento de outras matérias, que permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes, relacionado com vários outros símbolos, pois que, no fundo, é tudo o mesmo. Não direi erudição, como poderia ter dito, pois a erudição é uma soma; nem direi cultura, pois a cultura é uma síntese; e a compreensão é uma vida. Assim certos símbolos não podem ser bem entendidos se não houver antes, ou no mesmo tempo, o entendimento de símbolos diferentes. A quinta é a menos definível. Direi talvez, falando a uns, que é a graça, falando a outros, que é a mão do Superior Incógnito, falando a terceiros, que é o Conhecimento e a Conversação do Santo Anjo da Guarda, entendendo cada uma destas coisas, que são a mesma da maneira como as entendem aqueles que delas usam, falando ou escrevendo. (PESSOA, 2018, p. 6)

Em ilusão toda esta vida
 Aparecida,
 Sou grato. Ao que do pó que sou
 Me levantou.
 (E me fez nuvem um momento
 De pensamento).
 (Ao de quem sou, erguido pó,
 Símbolo só).
 (PESSOA, 1996, p. 151)

A partir da repetição da negação nos primeiros versos da poesia, o sujeito poético confronta-se com a consciência de que aquilo que ele escreve não vem de *si*, mas de um “outro” nele próprio: “De uma outra vida que em mim vive” (*Ibid*, p.151). Estamos aqui mais uma vez com a noção e a consciência de um duplo. Entretanto, o sujeito poético é apenas um mensageiro desse “outro”: “De quem sou o arauto nado?”, “Que outro mo deu?” (PESSOA, 2016, p. 151). A figura do mensageiro evoca a imagem de deuses como Hermes, Mercúrio e Thoth, deidades mensageiras dos deuses. Ocorre aqui uma aproximação do ofício de poeta com a do mensageiro divino, evocando o imaginário de que o poeta é um predestinado que recebe a mensagem divina que flui pela inspiração. A figura do poeta-mensageiro conecta-se com a imagem do iniciado, presente nas tradições ocultistas. Como poeta-mensageiro, o iniciado é um “escolhido” que será detentor de um conhecimento sagrado. Iniciado ou poeta-mensageiro, ambos funcionam como elo entre o espiritual e o terreno, o sagrado e o profano, o divino e a matéria. Essa temática do arauto é retomada por Fernando Pessoa em outros poemas como “Passos na Cruz” (PESSOA, 1966, p. 53-62). Fernando Pessoa nutria uma conexão com essa imagem de poeta-mensageiro, de ser um escolhido do “Além”, para transmitir a “mensagem divina”. Essa “mensagem divina” é realizada na obra *Mensagem* (2018).

Para a psicologia analítica, a relação do poeta com a imagem do arauto divino pode simbolizar uma conexão do sujeito poético com a figura arquetípica do mensageiro divino. Quando existe essa relação entre ego e figura arquetípica, o ego reflete alguns atributos desta. Por exemplo, a figura do deus Mercúrio, entre suas tantas funções, exercia o papel de emissário divino; logo, o eu poético, nesse poema, apropria-se desse atributo mercurial.

Na última estrofe do poema, o sujeito poético reafirma uma das máximas ocultistas rosacruciana: essa vida é uma ilusão (“Em ilusão toda esta vida / Aparecida” [PESSOA, 2016, p. 151]). Entretanto, ao invés do sentimento de revolta pela condição de viver uma ilusão, brota um sentimento de gratidão desse sujeito poético que, por um momento, parece se conectar a uma sensação de unidade com o divino que o originou: “Sou grato. Ao que do pó que sou / Me levantou. / (E me fez nuvem um momento / De pensamento). / (Ao de quem sou, erguido pó, /

Símbolo só)” (*Ibid*, p. 151). Para a psicologia analítica, as metáforas dessa parte podem representar, primeiro, uma consciência de que a realidade externa é, em parte, projeção do mundo interno. Também revelam uma conexão harmoniosa com o próprio inconsciente via a sensação de gratidão gerada a partir da aquisição de uma consciência sobre ele mesmo e seus processos internos.

Outra reflexão que nasce a partir da leitura dessa poesia pessoana é a simetria entre símbolo para o ocultismo e para a psicologia analítica. Para as ciências ocultas, o conhecimento sagrado revela-se pela linguagem simbólica; para a psicologia analítica, a linguagem do inconsciente é simbólica. A diferença crucial é que o símbolo para o ocultismo é um sistema fechado, podendo ser lido apenas de uma maneira, e é um conhecimento restrito a alguns escolhidos. Já para a psicologia profunda, o símbolo é aberto e capaz de expandir e transformar seus significados de acordo com o contexto que opera. Além disso, o aprendizado dessa linguagem está acessível para todo aquele que quiser aprendê-la.

Sobre a visão pessoana de símbolo conectada às ciências ocultas e à iniciação, temas muito tratados pelo poeta em reflexões e poesias produzidas, trazemos o seguinte fragmento que vai ao encontro às análises propostas nesse segundo movimento:

Mas o significado real da iniciação é que este mundo visível em que vivemos é um símbolo e uma sombra, que esta vida que conhecemos através dos sentidos é uma morte e um sono, ou, por outras palavras, que o que vemos é uma ilusão. A iniciação é o dissipar — um dissipar gradual, parcial — dessa ilusão. (...) A razão de ele ser simbólico é que a iniciação não é um conhecimento, mas uma vida, e o homem deve, portanto, descobrir por si o que mostram os símbolos, porque, assim, viverá a vida deles, não se limitando a aprender as palavras em que são mostrados. (PESSOA *apud* CENTENO, 1985a, p. 60)

O outro poema de Fernando Pessoa que segue a temática do símbolo também foi escrito em 1932 e é o poema VI que integra o seu “Primeiro Fausto” (PESSOA, 1996, p.120):

VI

Ah, tudo é símbolo e analogia!
O vento que passa, a noite que esfria,
São outra coisa que a noite e o vento —
Sombras de vida e de pensamento.

Tudo o que vemos é outra coisa.
A maré vasta, a maré ansiosa,
É o eco de outra maré que está
Onde é real o mundo que há.

Tudo o que temos é esquecimento.
A noite fria, o passar do vento,
São sombras de mãos, cujos gestos são
A ilusão madre desta ilusão
(PESSOA, 1996, p.120)

Esse poema reforça mais uma vez a visão ocultista de símbolo: “Ah, tudo é símbolo e analogia!” (*Ibid*, p.120). Por este ser o primeiro verso, é possível compreendê-lo como uma chave de leitura para o restante do poema. Além disso, essa poesia também reporta a visão rosacrucianista e neoplatonista de que a realidade que vivemos não é de fato a real, apenas uma projeção (“São outra coisa que a noite e o vento – / Sombras de vida e de pensamento” [*Ibid*, p.120]), o que, a nível psicológico, representa a existência da realidade inconsciente e que tudo no mundo não deixa de ser uma projeção dessa realidade interna, como vimos anteriormente.

Além disso, há um resgate da visão gnóstica que quando a alma encarna na matéria perde sua consciência (“Tudo o que temos é esquecimento” [*Ibid*, p.120]) e fica presa a esse mundo que é ilusão, “A noite fria, o passar do vento, / São sombras de mãos, cujos gestos são/ A ilusão madre desta ilusão” (PESSOA, 1996, p.120). Em um fragmento escrito por Pessoa (1993, p. 44), em 1915, chamado de “O desconhecido”, o poeta tece uma reflexão sobre o binômio ilusão-consciência:

Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a *consciência*. Uma só coisa escapa a toda a crítica — a consciência. A consciência não cria, nem é um conceito nosso, porque a não podemos pensar nem como sendo, nem como não-sendo. Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão. (PESSOA, 1993, p. 44)

A nível psicológico, a imagem do esquecimento na poesia representa a própria inconsciência. Esta só pode ser transcendida a partir do esforço do ego em busca da consciência.

5.3 TERCEIRO MOVIMENTO: “LONGE DE MIM EM MIM EXISTO”

Fernando Pessoa, como relatamos no primeiro capítulo deste trabalho, não foi conhecedor de apenas uma ou duas ordens ocultistas, nem se deteve a apenas uma. Como sua poesia pode dizer e nos provar por si só, o poeta foi um estudioso dos muitos caminhos que levam ao oculto. O poema “Eros e Psique” (PESSOA, 1996, p.86-87), escrito em 1933, é costurado por um mosaico de filosofias ocultistas tais como alquimia, hermetismo, gnosticismo. “Eros e Psique” tem como epígrafe um trecho do *Ritual do Grau de Mestre do Átrio na Ordem Templária de Portugal*: “... E assim vedes, meu Irmão, que as verdades que vos foram dadas no Grau de Neófito, e aquelas que vos foram dadas no Grau de Adepto Menor, são, ainda que opostas, a mesma verdade” (*Ibid*, p.86-87). Nesta epígrafe ecoam ensinamentos da literatura hermética, “o que está em baixo é como o que está em cima” (*Ibid*, p.86-87) e que é base para muitas das vertentes ocultistas. Além disso, a imagem das verdades opostas ensinadas ao

Neófito e ao Adepto Menor como sendo a mesma verdade evoca também uma das máximas da tradição alquímica em que, por meio da união dos opostos, se alcança a totalidade – logo, “a mesma verdade” (*Ibid*, p.86-87). O trecho do ritual exposto na epígrafe, torna-se fundamental para a leitura do poema pois, propositalmente, funciona como uma chave que dá acesso à dimensão dos princípios ocultistas encerrados nas metáforas.

Em “Eros e Psique” (*Ibid*, p.86-87), a atmosfera presente nos contos de fadas e lendas configura o início do poema. Em seguida, os personagens, a Princesa e o Infante, são-nos apresentados, assim como o destino que fora traçado aos dois.

EROS E PSIQUE ⁹⁶

Conta a lenda que dormia
 Uma Princesa encantada
 A quem só despertaria
 Um Infante, que viria
 De além do muro da estrada.
 (PESSOA, 1996, p.86-87)

Na estrofe de abertura do poema, dois planos são evocados: o plano do Infante que vem de longe e o plano da Princesa que se encontra adormecida em algum lugar. A imagem desses planos constrói a percepção de duas instâncias. A instância onde se encontra o plano do Infante traz a ideia de situar-se mais ao exterior (“De além muro da estrada” [*Ibid*, p.86-87]), estar mais à superfície, enquanto a instância onde se encontra o plano da Princesa parece estar em um nível mais interior e profundo, que precisa ser ainda buscado, alcançado. Em termos psicológicos, a analogia dessas construções condiz com o Infante representando a esfera da consciência, cujo reduto fica no inconsciente pessoal, enquanto a Princesa é mostrada como um conteúdo às margens das profundezas do inconsciente coletivo.

Ele tinha que, tentado,
 Vencer o mal e o bem,
 Antes que, já libertado,
 Deixasse o caminho errado
 Por o que à Princesa vem.

A Princesa Adormecida,
 Se espera, dormindo espera.
 Sonha em morte a sua vida,
 E orna-lhe a fronte esquecida,
 Verde, uma grinalda de hera.
 (PESSOA, 1996, p.86-87)

Na segunda estrofe, somos apresentados à dinâmica do Infante que, antes de deixar o “caminho errado” (*Ibid*, p.86-87), depara-se com a luta entre o mal e o bem e, quando então “já

⁹⁶ Ver poema na íntegra no Anexo J.

libertado” dessa luta, segue pelo caminho “Por o que à Princesa vem”(Ibid, p.86-87) que, em contraposição, parece ser o “certo”. A imagem “caminho errado” entra em ressonância com a antiga metáfora ocultista de que o iniciado precisa abandonar sua antiga vida (“caminho errado”) para iniciar uma jornada pelo caminho da verdade que trará sua libertação e crescimento espiritual. A figura da Princesa no poema, psicologicamente, representa o arquétipo da *anima*, ou seja, é o aspecto feminino da psique do homem. Assim, nessas duas primeiras estrofes nos é anunciado a dinâmica psíquica que consiste da trajetória da consciência (nesse caso masculina e representada pelo Infante) à procura de sua contraparte feminina. Entretanto, diferente do Infante que está acordado, a Princesa encontra-se presa a um encantamento que a faz dormir, simbolizando, nesse sono encantado, a própria inconsciência – ou seja, o ego desconhece a presença desse conteúdo (a *anima*) que está imerso no inconsciente. Um ponto interessante é que esta princesa tem a fronte ornada por uma “Verde, grinalda de hera” (PESSOA, 1996, p.86-87). A hera, segundo Chevalier e Gheerbrant (2006), é um símbolo do feminino que revela uma necessidade de proteção e está associada também à força vegetativa e à persistência do desejo. Por um lado, a imagem da hera informa-nos que essa *anima* imersa, até então, nas profundezas do inconsciente apresenta traços ctônicos aliados a uma natureza divina, pois, conforme os autores (Ibid, p. 486), a planta “hera era igualmente consagrada a Átis, por quem a deusa da terra e das colheitas, Cibele, se apaixonara; ela representa o ciclo eterno das mortes e dos nascimentos, o mito do eterno retorno” (Ibid, p. 486). Por outro lado, a Princesa presa ao sono, ao sonhar “em morte a sua vida” (PESSOA, 1996, p.86-87), evoca a ideia do processo de iniciação, pois todo o iniciado após “morrer” para a antiga vida (que para as ciências ocultas é pura ilusão, logo a própria morte), é conduzido para o seu despertar, o despertar de *si* mesmo para verdadeira vida. É função da *anima*, quando aspectada de forma saudável em relação ao ego, auxiliar o homem a se conectar com a esfera da sua espiritualidade interior. Entretanto, precisamos lembrar que essa *anima* ainda “dorme”, ainda está na inconsciência e tal inconsciência é ratificada na estrofe seguinte em “Ele dela é ignorado / Ela para ele é ninguém” (Ibid, p.86-87).

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.
(PESSOA, 1996, p.86-87)

O Infante ainda se encontra longe da Princesa e sequer sabe de sua existência. Entretanto, por causa de seu esforço – esforço esse que, para a psicologia profunda, pode

representar o esforço do ego de desistir de “saber que intuito tem” (*Ibid*, p.86-87), racionalizar as dinâmicas psíquicas e se entregar, então, ao processo de individuação – o Infante é encaminhado ao seu destino, conforme se revela na seguinte parte:

Mas cada um cumpre o Destino –
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.
(PESSOA, 1996, p.86-87)

Na próxima estrofe, é-nos revelado que a estrada pela qual o Infante segue seu destino é marcada pelo obscuro, ou seja, pelo desconhecido. Muitas vezes, o ego (durante o processo de individuação) vê-se diante de situações que parecem caóticas e confusas em um primeiro momento. Entretanto, se o ego abandona seu lado mais racional e vivencia o processo, o que era caótico vai internamente ganhando um sentido.

E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E, vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra a hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.
(PESSOA, 1996, p.86-87)

O Infante segue sua trajetória, “vencendo estrada e muro” e finalmente encontra seu destino: “Chega onde em sono ela mora” (*Ibid*, p.86-87). Ao deparar-se com a Princesa, tonto e em maresia, o Infante descobre: “E vê que ele mesmo era / A Princesa que dormia” (*Ibid*, p.86-87). Neste desfecho, do ponto de vista das vertentes ocultistas, evidencia-se uma filosofia gnóstica e também alquímica em que a totalidade do ser é constituída dos opostos feminino e masculino. A psicologia analítica, neste caso, entra em ressonância com a noção de totalidade advinda desse viés ocultista. Entretanto, apesar de, no final da poesia, ocorrer o reconhecimento do Infante como sendo a Princesa uma contraparte dele mesmo, evidencia-se que não houve neste caso a integração dos opostos, devido à postura estática do Infante perante a descoberta, houve apenas o reconhecimento. Ou seja, psicologicamente, não ocorreu o *Mysterium Coniunctionis*, o casamento alquímico representando a inteireza do ser pela união dos opostos.

Outro ponto importante para se analisar nesta poesia é seu título que evoca o mito de Eros e Psique – o casal divino que concretiza o casamento alquímico. Caso a mesma

consolidação ocorresse entre o Infante e a Princesa, estaríamos diante daquilo que von Franz (2014) pontua como um *marriage quaternio*. Em seus estudos, a pesquisadora e terapeuta analítica explica que Jung afirma que, em termos alquímicos, quando nos deparamos com um casal divino ao lado de um casal humano, estamos diante de um símbolo da totalidade.

Eros e Psique⁹⁷ também personificam, na mitologia, o arquétipo do amor e da alma, do conhecimento e da iniciação. Mourão (2009), que analisou sob a ótica esotérica o vitral “Eros e Psique”, de Almada Negreiros, explora sua simbologia gnóstica e hermética. Apesar de seu objeto ser o vitral de Negreiros, acreditamos que este, como colega da revista ORPHEU, tenha se inspirado no poema “Eros e Psique” de Pessoa (1996, p.86-87).⁹⁸

Entretanto, outro ponto a ser considerado com relação ao título é o aspecto de inversão ao mito no que diz respeito à jornada dos protagonistas. Enquanto na mitologia é Psique, representando o feminino e cuja natureza está mais voltada à ordem dos sentimentos, quem enfrenta os desafios se entregando ao seu processo de busca pela redenção, no poema de Pessoa é o Infante, um homem cuja natureza está tradicionalmente mais voltada à ordem da razão, quem cumpre esse papel. Esse movimento de inversão realizado pela escolha do poeta alude a uma dinâmica psíquica do sujeito poético pelo viés da racionalidade. E é por estar na dimensão do racional que o ego não se apropria do processo de integração entre o mundo interno e o mundo externo, inclinando-se mais à tentativa de controle do processo. Para que a união dos opostos se concretize é necessário que ocorra entrega, que o ego não controle racionalmente o processo pois, conforme explica von Franz (2014), Eros (o amor) “nos induz a arriscar tudo e é assim que ele nos conduz a nós próprios”(VON FRANZ, 2014, p. 116).

Outro poema ocultista de Fernando Pessoa em que a figura da *anima* é representada e novamente encontra-se na inconsciência é em “Episódios / A múmia”,⁹⁹ datado de 1917 (PESSOA, 2016, p. 104-108). O poema é estruturado na divisão de cinco partes, e trataremos aqui apenas uma análise breve das partes com a finalidade de ilustrar essa dinâmica da *anima*. Este poema inicia com a incursão do sujeito poético para dentro de *si* mesmo “Andei léguas de sombra / Dentro do meu pensamento” (*Ibid*, p. 104-108), a tal ponto que se depara com “um

⁹⁷ A história conta que o deus do amor, Eros, se apaixona pela mortal Psique. Por ter desobedecido seu amante, queimando Eros ao tentar ver seu verdadeiro rosto, Psique é posta à prova. Para que a jovem seja digna de permanecer ao lado do deus, Vênus (mãe de Eros) dá a Psique quatro trabalhos a serem realizados. Por meio da concretização desses trabalhos, Psique e Eros ficam juntos no final. Bulfinch (2006), em *O Livro de ouro da mitologia*, afirma que o mito de Eros e Psique é considerado uma alegoria: Psique representa a alma humana, purificada pelos sofrimentos e infortúnios e preparada, assim, para gozar a verdadeira felicidade.

⁹⁸ Eros e Psique pode também ser lido como metáfora do amor gnóstico unitário, uma alusão ao princípio hermético da complementaridade e da união dos opostos em um único ser (ilustrado pela jornada do Infante em busca da Princesa). Não vamos nos estender na análise gnóstica e hermética desta poesia, entretanto, reforçamos, mais uma vez, a presença de diálogos de mais de uma vertente ocultista em uma só poesia pessoana.

⁹⁹ Ver poema na íntegra no Anexo K.

oásis no Incerto” e o tempo e o espaço abandonam sua noção lógica e “Em vez de horizontal / É vertical” (*Ibid*, p. 104-108). Ou seja, essa incursão pode representar, para a psicologia, o acesso do sujeito poético ao seu inconsciente e, à medida que se sucede esse acesso, ocorre uma deterioração da atitude consciente enquanto o processo no inconsciente vai ganhando espaço: “Não há / Cá-dentro nem lá-fora” (*Ibid*, p. 104-108). À medida que a sensação de imobilidade aumenta, um fio de consciência surge quando o sujeito poético percebe que “Na alma meu corpo pesa-me” (*Ibid*, p. 104-108), evocando o preceito ocultista presente, por exemplo, na Ordem Rosa-cruz, em que o corpo é a matéria que aprisiona a alma.

Na segunda parte do poema, o eu poético defronta-se com Cleópatra morta, “Na sombra Cleópatra jaz morta / Chove” (PESSOA, 2016, p. 104-108). Cleópatra simboliza aqui a figura da *anima*, cuja morte, neste caso, análoga ao sono, representa a inconsciência. Ou seja, o ego (sujeito poético) renega a contraparte feminina de sua psique, sua mulher interior que se porta aparentemente estática como uma múmia enquanto cai uma chuva fria. A *anima* exerce sua função na vida psíquica possibilitando a integração do ego com o *self*, o que aqui, simbolizada por Cleópatra, torna-se inviável. A água tem conexão com o feminino e com o próprio inconsciente, ou seja, existe um funcionamento da energia feminina na psique, uma potência criativa, entretanto, como revela Cleópatra morta, esta encontra-se dissociada, distante e racionalmente fria.¹⁰⁰

Na terceira parte, o sujeito poético imerge em um vértice de indagações metafísicas e no sofrimento dessa consciência dos conhecimentos ocultistas, fazendo uma conexão com a queda de Sofia do mito primordial dos gnósticos. A sabedoria divina está presa à inconsciência e à matéria.

Na parte quatro do poema, o sujeito poético aproxima-se mais da consciência. Retoma-se a noção de algumas sensações oscilam, distanciam-se e outras se dissolvem. Enquanto isso, a múmia, a posição, é “absolutamente exata” (*Ibid*, p. 104-108).

Na última parte o sujeito lírico revela sentir medo de deixar as coisas atrás de *si*, evocando um medo daquilo que é desconhecido e inconsciente. Evoca a sensação de sentir-se sempre observado por algo que é invisível é aterrorizador. E fecha com “Sensação de ser só a minha espinha / As espadas” (*Ibid*, p. 104-108), retomando a Cleópatra morta que, na verdade, é o próprio sujeito poético.

¹⁰⁰ Distanciamo-nos da análise proposta por Centeno (1978) que afirma que a Cleópatra morta representa a morte da *anima* em Fernando Pessoa. Tendo em vista que a *anima* é um arquétipo, é impossível que esta morra, mesmo no que diz respeito ao funcionamento psíquico porque o processo de morte simbolicamente implica, em algum momento, na possibilidade de renascimento. O arquétipo abriga a complexidade de um todo, é potência criativa, ou seja, jamais um fim arbitrário ou fechado.

5.4 QUARTO MOVIMENTO: “O SEGREDO DA BUSCA É QUE NÃO SE ACHA”

A busca pelo que transcende, a busca pela compreensão do mistério do mundo torna-se um caminho sem destino em Fernando Pessoa. O poeta, mesmo conhecendo inúmeras linhas ocultistas, não parece encontrar em nenhuma delas uma resposta definitiva que amenize seu desassossego espiritual. Assim o ocultismo em Pessoa não pode ser visto como ponto de chegada, mas como uma via eterna: “O oculto nunca poderá, pois, ser completamente desvendado” (CENTENO, 1985, p. 71).

Para ilustrarmos essa busca inalcançável por uma verdade que transcenda, trazemos um poema sem título (PESSOA, 2016, p. 149-150), escrito em 1932,¹⁰¹ considerado emblemático na poesia ocultista, cujo tema central é o processo, a caminhada da ignorância em direção à iluminação, simbolicamente retratado no percurso do vale que leva à montanha, da montanha ao monte:

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por casas, por prados,
Por quinta e por fonte,
Caminhais aliados.
(PESSOA, 2016, p. 149-150)

O sujeito poético principia sua jornada a partir do vale, local comparado à montanha, mais baixo. A montanha e o próprio monte entram aqui como símbolo de iluminação, um lugar de revelações, pois aquele que está na montanha tem maior alcance de visão em relação a quem está no vale, no desconhecido. Em termos de psicologia analítica, o vale representa o ego na inconsciência enquanto a montanha e o monte podem ser vistos como símbolos do *self*. O cavaleiro é monge, logo, um iniciado, e monta o cavalo de sombra. A imagem do cavalo de sombra, primeiro evoca uma oposição a do cavaleiro monge pelo duplo: monge (iniciado) e sombra (ilusão), homem e animal. Em termos psicológicos, o cavaleiro e o cavalo representam a energia, o movimento deste sujeito em direção à própria interioridade.

A jornada do cavaleiro monge começa “Por casas, por prados / Por quinta, por fonte” (*Ibid*, p. 149-150), ou seja, todos locais de fácil acesso, evocando assim a ideia de que o iniciado

¹⁰¹ Ver poema na íntegra no Anexo L.

adquire conhecimentos em níveis (do mais baixo ao mais alto) e, à medida que esse conhecimento vai sendo adquirido, os graus de provações sucessivamente se tornarão maiores:

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por penhascos pretos,
Atrás e defronte,
Caminhais secretos
(PESSOA, 2016, p. 149-150)

Na segunda estrofe, observamos uma repetição dos quatro primeiros versos, estrutura esta que se repetirá ao longo de mais estrofes do poema, evocando assim ideia de ritmo contínuo, de um movimento que não cessa. Entretanto, podemos observar uma modificação no cenário que se apresenta mais dificultoso e inóspito que antes. Na jornada do iniciado, representa os enfrentamentos do percurso que só pode ser peregrinado por aquele que já tem algum conhecimento secreto (“Caminhais secretos” [PESSOA, 2016, p. 149-150]). Considerando a psicologia fundada por Jung, a jornada que leva o cavaleiro à montanha (símbolo do *self*) é uma representação do processo de individuação, em que o “eu” acessa esferas mais profundas de *si* mesmo. “Caminhais secretos” simboliza então que, para tal processo, é preciso haver um retorno para a própria interioridade.

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por plainos desertos
Sem ter horizontes,
Caminhais libertos
(PESSOA, 2016, p. 149-150)

Depois de superar a dificuldade dos penhascos, o iniciado depara-se com os desertos sem que seus olhos consigam contemplar um horizonte. O deserto não deixa de ser um símbolo de iniciação, de solidão e provações, lembrando que Cristo foi tentado pelo diabo no deserto. No deserto o cavaleiro encontra-se, com exceção do cavalo, em plena solidão, assim, para a psicologia, isso pode representar que o desafio do cavaleiro não ocorrerá no mundo externo, mas pelo enfrentamento com ele mesmo. A dificuldade passa do plano externo para um plano interno:

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,

Cavaleiro monge,
 Por ínvios caminhos,
 Por rios sem ponte,
 Caminhais sozinhos
 (PESSOA, 2016, p. 149-150)

Após o deserto, o próximo estágio do cavaleiro monge faz alusão “à noite negra da alma”, quando as incertezas aumentam e dissolve-se a solidez do mundo por rios que não tem pontes, ou seja, como se aqui não houvesse mais caminho. Essa é a etapa que representa uma entrega maior ao processo, em que o caminho já não é mais prescrito, mas descoberto dentro do próprio ser. Ribeiro (2016, p. 105) observa que no ocultismo o termo “noite negra da alma”

(...) se refere a um ou mais períodos de extrema incerteza e descontentamento. É o naufrágio do adepto, é tempo de passar por provações de todos os tipos, é o momento em que o buscador é tomado pela desesperança e pelo pessimismo, quando é tentado a deixar de lado seu caminho evolutivo. As dúvidas, inquietações e desencantamentos tomam conta da alma do adepto. Para os místicos, se o adepto sucumbir à própria insegurança nessa fase, estará condenado a levar uma vida medíocre e nunca experimentará a conquista da paz interior. (RIBEIRO, 2016, p.105)

Para a psicologia analítica, a água tece conexão com o inconsciente. Assim essa estrofe traz consigo a representação da necessidade da entrega do ego, não existem “pontes” ou referências prontas e estabelecidas para o mergulho no próprio inconsciente, é perder-se no mais profundo de *si* para então se encontrar. Somente dessa forma, é que o “eu” poderá vivenciar o encontro verdadeiro consigo mesmo:

Do vale à montanha,
 Da montanha ao monte
 Cavalo de sombra,
 Cavaleiro monge,
 Por quanto é sem fim,
 Sem ninguém que o conte,
 Caminhais em mim
 (PESSOA, 2016, p. 149-150)

A última estrofe revela o segredo da caminhada do cavaleiro que se manifesta como uma busca “sem fim” e que o percurso não está fora, mas dentro: “Caminhais em mim” (PESSOA, 2016, p. 149-150). A repetição do verbo “caminhar” no último verso das cinco estrofes evoca a metáfora ocultista do caminho, ou seja, o aprendizado das ciências ocultas é como um caminho cheio de ensinamentos e desafios para se alcançar o conhecimento. O iniciado compreende que esse caminho é uma espécie de busca e que tal busca jamais termina pois é impossível desvendar o mistério em sua totalidade, haverá sempre um horizonte de descobertas, seja a nível externo (novos conhecimentos), seja interno (refinação de *si* mesmo

para se alinhar ao ocultismo). Além disso, cada vez que o verbo caminhar surge no poema, esse estabelece uma função de “chave” de compreensão de como o sujeito poético deve executar sua jornada. Na primeira estrofe, “Caminhais aliados” (*Ibid*, p. 149-150); na segunda, “Caminhais secretos” (*Ibid*, p. 149-150); na terceira, “Caminhais libertos” (*Ibid*, p. 149-150); na quarta, “Caminhais sozinhos” (*Ibid*, p. 149-150); na última, “Caminhais em mim” (*Ibid*, p. 149-150). Essa mudança na forma de caminhar pode simbolizar cada grau que o iniciado alcança, determinando uma nova percepção e sabedoria ocultista. O uso da segunda pessoa do plural na conjugação do verbo caminhar, pode subtender que se refere ao cavaleiro e seu cavalo ou a todos aqueles que passaram pelo processo de iniciação. Tendo vista essa forma de leitura, no final do poema ao encontrarmos “Caminhais em mim” (PESSOA, 2016, p. 149-150), que podemos considerar uma dupla possibilidade de leitura: o “em mim” pode se referir dentro de *si* mesmo, pois muito dessa jornada pelo ocultismo acontece há nível interno visando o desenvolvimento integral das faculdades internas espirituais e ocultas do homem. Ou “em mim”, pode evocar ainda que quem dita como deve ser a caminhada é o próprio divino, ou seja, a caminhada acontece em um nível que transcende. Para a psicologia, essa estrofe pode representar o processo de autoconhecimento que é algo interminável e para que o mesmo ocorra, é fundamental olhar analiticamente para dentro de *si*.

5.5 QUINTO MOVIMENTO: “A NOITE ME TRAZ E LEVA”

A morte foi um tema de constantes e profundas reflexões na vida de Fernando Pessoa. Conforme revela Ribeiro (2016), Pessoa inquietava-se com o que aconteceria após a morte. Tal inquietação é traduzida na sua última frase, proferida em 1935: “Eu não sei o que o amanhã trará” (*Ibid*, p. 25). Para as ciências ocultas, a morte carrega diversas representações. Por exemplo, para se tornar um iniciado, o escolhido simbolicamente precisa morrer para a vida que levava até então e renascer para um novo caminho.

Com relação à morte propriamente dita, algumas vertentes ocultistas sugerem que a morte é um retorno da centelha divina que cada indivíduo carrega a Deus. Para outras vertentes, como a teosofia, é um recomeço. Seja esse recomeço em um plano etérico, seja em uma nova encarnação. Em um poema datado de 1932 (PESSOA, 1996, p. 74), Fernando Pessoa traz o tema da morte:

A morte é a curva da estrada,
Morrer é só não ser visto.
Se escuto, eu te ouço a passada
Existir como eu existo.

A terra é feita de céu.
 A mentira não tem ninho.
 Nunca ninguém se perdeu.
 Tudo é verdade e caminho.
 (PESSOA, 1996, p. 74)

Neste poema, a visão da morte para o sujeito poético é de recomeço, pois “a morte é a curva da estrada” e “Morrer é só não ser visto” (*Ibid*, p. 74). A morte sendo curva da estrada evoca a ideia da vida ser caminho para o iniciado, capaz de transcender a compreensão mundana da própria vida. Para o ocultista a vida é, e sempre será, estrada que permite a eterna busca da verdade, da iluminação: “Nunca ninguém se perdeu / Tudo é verdade e caminho” (*Ibid*, p. 74). Para a psicologia analítica, a morte é símbolo de renovação dos processos de autoconhecimento. Por exemplo, quando se sonha com morte, esta representa a transformação de um conteúdo que se renova assumindo outras qualidades. Assim não ocorreu o “fim” de tal conteúdo, mas uma mudança dele.

Outro poema que aborda a temática da morte foi escrito em 1934 (PESSOA, 2016, p. 443), um ano antes de Fernando Pessoa vir a falecer:

Já me não pesa tanto o vir da morte.
 Sei já que é nada, que é ficção e sonho,
 E que, na roda universal da Sorte,
 Não sou aquilo que me aqui suponho.

Sei que há mais mundos que este pouco mundo
 Onde parece a nós haver morrer —
 Dura terra e fragosa, que há no fundo
 Do oceano imenso de viver.

Sei que a morte, que é tudo, não é nada,
 E que, de morte em morte, a alma que há
 Não cai num poço: vai por uma estrada.
 Em Sua hora e a nossa, Deus dirá.
 (PESSOA, 2016, p. 443)

Na primeira estrofe, encontramos um sujeito poético que ressignificou a percepção de morte “Já me não pesa tanto o vir da morte / Sei já que é nada, que é ficção e sonho” (*Ibid*, p. 443). Esta visão pacífica diante de um dos temas que mais atemoriza o homem é devido à forma com que o eu poético contempla o mundo e que é galgada no conhecimento ocultista de que aqui somos sombras de quem verdadeiramente somos, somos espíritos temporariamente “presos” na matéria (“Não sou aquilo que me aqui suponho” [*Ibid*, p. 443]) e na certeza de outras realidades além desta (“Sei que há mais mundos que este pouco mundo” [*Ibid*, p. 443]).

No final do poema, há um retorno à noção de “morte” da metáfora do poema anterior: a morte é parte de um caminho eterno, “Não cai num poço: vai por uma estrada. / Em Sua hora e

nossa, Deus dirá” (*Ibid*, p. 443). Psicologicamente, voltamos a mesma representação da morte como símbolo de renovação, de transformação.

Ver a morte como a possibilidade de um recomeço, uma renovação, como curva da estrada reflete o aspecto pessoano da busca que nunca termina, da busca por *si*, por outras realidades, da busca pela totalidade. Buscar é estar em constante movimento, em plena transformação, em descobertas, em expansão e também em recolhimento. A busca é via do ser e do fazer, é a dinâmica que impulsiona o existir.

6 SOB O GRANDE LUAR A BUSCA É O CAMINHO EM SI, AS ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

O homem é a sua imagem: ele mesmo e aquele outro. Através da frase que é ritmo, que é imagem, o homem – esse perpétuo chegar a ser – é. A poesia é entrar no ser.

Octavio Paz

Quando o amigo Adolfo Casais Monteiro perguntou, em uma carta, sobre a crença no ocultismo, Fernando Pessoa (*apud* QUADROS, 1986, p. 189) responde: “Pergunta-me se creio no ocultismo. (...) Creio na existência de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em experiências de diversos graus de espiritualidade (...)”. Tal resposta evidencia certo interesse do poeta por essa área de saber, ainda que, apenas por esta correspondência, não seja possível ter clareza da profunda relação que existia entre Pessoa e as ciências ocultas. Todavia, a explicação do poeta sobre sua crença no ocultismo não diz respeito tão somente a um interesse do poeta, mas pode ser vista também como um reflexo sobre alguns dos acontecimentos históricos de sua época.

Nas primeiras décadas do século XX – período em que Fernando Pessoa viveu e escreveu essa carta a Casais Monteiro – a Europa e as Américas presenciavam a então efervescência das ciências ocultistas que emergiram com intensidade desde a segunda metade do século XIX, em resposta ao domínio do racionalismo herdado dos iluministas. Uma sucessão de sociedades secretas e ordens ocultistas despontam nos cenários europeus, como bem observa Lind (1981), quando nomes como Helena Blavatsky, Eliphas Levi, MacGregor Mathers e Aleister Crowley ganham espaço, notabilizando essa retomada e “renascimento” do interesse em vertentes do ocultismo. Tanto as artes quanto a psicologia receberam influências desse espiritualismo moderno. Em relação à psicologia, pode-se dizer que “os fenômenos espiritualistas atraíram o interesse de importantes cientistas” (SHAMDASANI, 2017, p. 12) e serviram como matéria-prima para investigações sobre a parte inconsciente da psique humana. Nas artes, no que se refere à literatura, por meio do simbolismo e do modernismo vemos uma profunda reaproximação entre poesia e magia, relação que ficara adormecida após o romantismo. Muitos escritores importantes, como Yeats, Mallarmé e Rimbaud, foram influenciados pelo ocultismo, desenvolvendo, em maior ou menor grau, a relação entre a poesia e o oculto.

Além da influência da ascendente onda de ocultismo do período, proporcionando e mesmo estimulando a relação poesia-magia, estudiosos como Zenith (2011) e Lind (1981) afirmam que, desde muito jovem, Fernando Pessoa demonstrava certo desassossego espiritual e inquietações sobre a apreensão da realidade, os quais podem ser observados nos poemas juvenis de Alexander Search. Além disso, as figuras familiares da tia Anica e do tio Henrique Rosa configuraram-se como portas de acessos ao universo das ciências ocultas, no qual Fernando Pessoa mergulhou, mas, como constataram Zenith (2011) e Simões (1950), sempre amparado pela razão. Assim, “Pessoa, de certo modo, acreditava em tudo, mas sem ter fé em nada” (ZENITH, 2011, p. 197), destacando um ocultismo de viés racionalizante. Mesmo que o oculto tenha acontecido em um nível solitário, introvertido e introspectivo em Pessoa, sua jornada foi marcada por acontecimentos importantes em nível coletivo, como a visita do mago Crowley, o artigo no jornal defendendo a Maçonaria, a carta ao escritor e crítico Adolfo Casais Monteiro e o grupo da Revista ORPHEU que era, no seu todo, composto por conhecedores ou pessoas que se relacionavam com alguma vertente ocultista.

Ávido pesquisador do ocultismo, Pessoa possuía muitos títulos sobre o assunto em sua biblioteca particular. Esse contato com o ocultismo não se sucedeu de maneira una. Ao longo de sua vida, o poeta foi conhecedor e estudioso de inúmeras linhas do oculto, que influenciaram sua obra literária, mas sem se filiar ou se devotar a nenhuma delas. Se a totalidade for observada pela metáfora de um mosaico – cada parte diferente é uma faceta do todo – podemos considerar, então, que é preciso apreender cada um dos seus diferentes fragmentos estruturadores para se chegar ao todo. Rosa-cruz, Maçonaria, magia, gnosticismo, hermetismo, alquimia, paganismo, neopaganismo, teosofia e astrologia, entre tantas outras correntes ocultistas, são pequenos fragmentos portadores de uma face da grande totalidade que constitui o oculto. Ser múltiplo para ser todo. A cada vertente que Fernando Pessoa percorria era como se executasse um movimento de aproximação da possibilidade de atingir a totalidade.

Os preceitos do que Pessoa aprendia na sua caminhada pelo ocultismo eram transpostos para diversos poemas e projetos literários. A obra *Mensagem* (2018) e “Primeiro Fausto” (PESSOA, 1952, p.190-192), segundo Luna (2005) e Ribeiro (2016), foram costuradas por filosofias, percepções ou elementos ocultistas, seja em nível de metáforas ou mesmo formal (como no caso de *Mensagem*). Fernando Pessoa cultivava a concepção de que tudo é símbolo e de que a verdade divina estaria ocultada por princípios simbólicos. Zenith (2011, p. 204) observa que, para o poeta, “o mundo exterior, visível, estaria repleto de símbolos correspondentes a outros níveis de realidade”. Muito mais intensa e profunda que a noção de símbolo para os simbolistas, o poeta tinha uma crença enraizada no simbolismo propriamente

dito. Tal crença participa da sua criação poética, a linguagem dos poemas ocultistas segue o princípio do oculto, de ser “encoberto”. Isso explica a característica simbólica dessa linguagem. A palavra é símbolo a ser decifrado. A linguagem de Pessoa, para ser “compreendida, precisa ser considerada a partir de todo o universo relacionado a esse símbolo. Uma leitura puramente racionalista dificilmente alcançará todos os meandros da escrita de Fernando Pessoa” (RIBEIRO, 2009, p. 81).

O poeta é um fingidor, mas também é um buscador... O ocultismo em Pessoa, para Centeno (1985a), não pode ser visto como ponto de chegada, mas como uma via eterna. Isso porque o oculto jamais poderá ser completamente desvendado, “e a iniciação – iniciação ao mistério – embora tenha por fim, em última instância o conhecimento das coisas divinas, ou do lado divino das coisas, nunca chega na verdade a permiti-lo” (CENTENO, 1985, p. 71).

Contemporâneo de Fernando Pessoa, o médico e psiquiatra suíço, Carl Gustav Jung – ao lado de outros cientistas tais como Sigmund Freud, Théodore Flournoy e Pierre Janet – foi um dos precursores nos estudos dos sonhos e da parte inconsciente da psique humana. O trabalho de Jung lançou um novo olhar sobre a psicologia, transformando a visão sobre a psique. Assim, o inconsciente para Jung pode ser compreendido como fonte infindável de criação. Conceitos como símbolo, arquétipo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo e processo de individuação são elaborados pelo psiquiatra suíço, que tem como base de sua investigação a sua experiência psiquiátrica e seu amplo conhecimento das diversas culturas do mundo, das tradições da alquimia, da mitologia e do estudo comparado da história das religiões – compreendidas por ele como autorrepresentações das dinâmicas dos processos psíquicos inconscientes.

Toda a poesia de Fernando Pessoa é busca por uma realidade que transcende e busca pela totalidade ao se confrontar com a incapacidade de apreender o real. A partir dessa busca, o poeta foi levado ao ocultismo. É consenso entre muitos estudiosos, biógrafos e críticos pessoanos a intertextualidade profunda que existe entre a poesia e as ciências ocultas na obra de Fernando Pessoa. A poesia ocultista pessoana, como bem observou Eduardo Lourenço (2017, p. 223), “cobre o espaço inteiro da vida e da obra de Pessoa”, sendo esta poesia a “primeira grande manifestação do gênio poético de Pessoa” em matéria de beleza, coerência e autoconsciência. Contudo, apesar dessa visão de Lourenço, pouco destaque ainda se dá aos estudos sobre ocultismo na poesia pessoana, os quais por muito tempo foram inexpressivos e vistos à margem. Isso acontece porque, explica Quadros (1988, p. 191), o oculto, o divino, a busca pelo que transcende, é considerando o tema “de mais difícil aproximação e leitura”. Além

disso, as ciências ocultas, devido à sua carga histórica, por muito tempo foram vistas como um tema obscuro para as ciências e para a academia.

O ocultismo na obra do poeta é acolhido a partir de diferentes perspectivas e formas de leituras, como constata Ribeiro (2009) ao observar que muitos pesquisadores percorreram caminhos distintos na busca da compreensão do ocultismo em Fernando Pessoa, “que, podemos dizer, trata-se de um universo dentro de outro, o universo ocultista dentro do universo pessoano, pois a leitura da obra de Pessoa a partir de um viés esotérico e oculto como principal referência mostra o quanto há para ser explorado nesse sentido” (*Ibid*, p.80). Pessoa construiu uma visão própria de ocultismo, como podemos constatar ao acompanhar sua trajetória e em inúmeros fragmentos textuais refletindo ou teorizando o oculto e suas linhas. É com o intuito de expandir os níveis de leitura da poesia ocultista de Fernando Pessoa ortônimo – sem a pretensão de determinar uma ótica “correta” ou “melhor” do que qualquer outra, mas de apresentar mais uma entre tantas possibilidades de visões que a poesia ocultista comporta – que buscamos analisar as metáforas ocultistas pelo viés da psicologia analítica, tendo em vista que tais metáforas podem ser compreendidas como representações da busca de Fernando Pessoa por *si* mesmo, da busca pela totalidade e por uma realidade que transcende.

Ao optarmos por fazer um cruzamento entre poesia e psicologia, nossa pretensão não foi traçar hipóteses reducionistas a respeito da criação poética de Pessoa, elaborando interpretações psicológicas superficiais cotejando suas poesias com determinados eventos de sua vida pessoal. Afinal, apesar da vida psíquica pessoal do criador evidenciar certos traços em sua obra, esses traços não explicam a criação em si. Posto isso, nosso olhar focou-se tão somente na conexão da psicologia analítica aos poemas ocultistas de Fernando Pessoa ortônimo pela via simbólica. Considerando que toda obra artística se insere na dimensão simbólica, a psicologia foi utilizada neste trabalho como instrumento que auxiliou a ampliar os níveis de leitura da obra a partir dos símbolos intrínsecos ao trabalho artístico os quais são canalizados a partir do inconsciente pessoal do artista em consonância com o inconsciente coletivo (JUNG, 2013a). Assim, as metáforas ocultistas foram examinadas em nossa análise como símbolos – representações de possíveis conteúdos da psique pessoal de Fernando Pessoa –, sendo estes também símbolos que refratam do coletivo, como participantes ativos na vida do poeta e em suas produções. Dessa forma, tratamos o ocultismo como um símbolo originário do coletivo e investigamos as possíveis formas com que esse símbolo foi apreendido por Fernando Pessoa e representado nas metáforas poéticas. Com essa aproximação, foi possível empreendermos a análise das metáforas ocultistas nas poesias de Fernando Pessoa ortônimo trazendo a representação dessas metáforas costuradas pelo ocultismo à luz da psicologia profunda.

Os poemas por nós selecionados revelaram temas recorrentes nas poesias ocultistas pessoanas: a questão da fragmentação; o tema de que tudo é símbolo e do ofício de poeta conectado à figura do mensageiro divino; a temática do reconhecimento e do confronto consigo mesmo; o tema da busca; e a questão da ressignificação da morte. Apesar destas serem temáticas recorrentes no Pessoa ocultista, ratificando a complexidade da obra pessoana que abriga diversos olhares, nossa análise propôs outros níveis de leitura: os poemas ortonímicos escolhidos e seus recortes temáticos podem ser compreendidos também como representações simbólicas das dinâmicas psíquicas referentes a busca de Fernando Pessoa por si mesmo, a busca pela totalidade e a busca por uma realidade que transcende. Apesar da busca pela totalidade, os poemas mostram que esta nunca é alcançada. Em parte, porque a lírica moderna é a poesia da dissonância, refletindo a impossibilidade da totalidade e da unidade para o homem fragmentado em um mundo fragmentado (TUTIKIAN, 2015). Pessoa, como indivíduo que viveu e produziu sua obra em pleno modernismo, capta as influências do coletivo de sua época transformando-as a partir de sua percepção pessoal em matéria-prima para concepção do seu projeto poético.

Assim, o ocultismo pode configurar-se como o caminho de uma busca interminável. Essa busca que é descoberta, é transformação, é desassossego, que atravessa cada verso, o ritmo, a imagem do poema. Essa busca que é transcendência, que se faz poesia. A busca é o próprio caminho porque, como aprendemos com o Primeiro Fausto (PESSOA, 1996, p.120): “o segredo da Busca é que não se acha”.

REFERÊNCIAS

- AMORC. *História do rosacrucianismo*. Disponível em: < <https://www.amorc.org.br/historia-do-rosacrucianismo/>>. Acesso em: 08 de março de 2018.
- ARAÚJO JÚNIOR, João Alves de. *Em busca de santidade: os manuscritos do Mar Morto e o modo de vida religiosa dos essênios e dos terapeutas*. 2012. 136 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8788>>. Acesso em: 20 de março de 2019.
- ARNAUT, António. *Introdução à Maçonaria*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- BELTRÃO FILHA, Maria da Conceição Soares. *A obra alquímica de Clarice Lispector*. Porto Alegre: Espaço Arte-Ciência, 2006.
- BLAVATSKY, Helena Petrovna. *A chave para teosofia*. Brasília: Teosófica, 1991. Tradução: Carlos Cardoso Aveline.
- _____. *A voz do silêncio*. Lisboa: Marcador, 2002. Tradução de Fernando Pessoa.
- _____. *O livro perdido de Dzyan: novas revelações sobre a Doutrina Secreta*. São Paulo: Pensamento, 2009. Prefácio de Murillo Nunes de Azevedo. Tradução de M. P. Moreira Filho.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006. Tradução de David Jardim.
- BUNN, Karl. *Doutrina secreta gnóstica: iniciação à Gnose*. Curitiba: EDISAW, 2018.
- CAMOCARDI, Elêusis M. *Mensagem: história, mito, metáfora*. São Paulo: Arte & Ciência, 1996.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena.
- _____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 1995.
- CARDOSO, Paulo. *Fernando Pessoa: cartas astrológicas*. Lisboa: Bertrand Editora, 2011.
- CASA FERNANDO PESSOA. *Biblioteca particular Fernando Pessoa*. Disponível em: <<http://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt/index/index.htm>>. Acesso em: 30 de maio de 2018.
- CAVE, Janet. *Seitas secretas*. Rio de Janeiro: Abril Livros, 1992. Tradução de Tomás Rosa Bueno.
- CENTENO, Yvette Kace; RECKERT, Stephen. *Fernando Pessoa: tempo, solidão, hermetismo*. Lisboa: Moraes, 1978.
- _____. *Fernando Pessoa: o amor, a morte, iniciação*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1985a.

_____, Yvette Kace (Org.). *Fernando Pessoa e a filosofia hermética: fragmentos do espólio*. Lisboa: Presença, 1985b. Disponível em: < <http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em 20 de março de 2018. Tradução de Maria Helena Rodrigues de Carvalho.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alan. *Dicionários de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, Números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. Tradução de Vera da Silva Costa e outros.

CRESPO, Ángel. *A vida plural de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Bertrand Editorial, 1990. Tradução de José Viale Moutinho.

CUADRADO, Perfecto E. *Fernando Pessoa Máscaras y paradojas*. Barcelona: Edhasa, 1996.

GIMÉNEZ, Diego. *Perfecto Cuadrado: “Veio em Pessoa al gran poeta épico de la Modernidad”*. Fernando Pessoa Barcelona. 30 de maio de 2012. Disponível em: < <https://fernandopessoabarcelona.wordpress.com/2012/05/30/perfecto-cuadrado-veio-en-pessoa-al-gran-poeta-epico-de-la-modernidad/> >. Acesso em: 24 de junho de 2019.

DUARTE, Janluis. *Reinventando tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília. 2013. Disponível em: <repositorio.unb.br/bitstream/10482/17004/1/2013_JanluisDuarte.pdf>. Acesso em: 01 de junho de 2018.

ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda.

FARRA, M. L. D. *A alquimia da linguagem: leitura da cosmogonia poética de Herberto Helder*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986. Coleção Temas Portugueses.

FRATERNIDADE ROSACRUZ MAX HEINDEL. *Fama Fraternitatis: descoberta da fraternidade da mais nobre ordem dos Rosacruzes*. Disponível em: < <http://www.fraternidaderosacruz.org/bibliotecaonline.htm>>. Acesso em: 08 de maio de 2018. Traduzido por Alexandre David.

FIGUEIREDO, Joaquim Gervásio. *Dicionário de Maçonaria*. São Paulo: Pensamento, 2011.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna: da metade do século XIX a meados do século XX*. São Paulo: Duas Cidades, 1978. Tradução do texto por Marise M. Curioni. Tradução das poesias por Dora F. da Silva.

GANDRA, Manuel J.. Fernando Pessoa – Iniciação e heteronímia. In: ÁLVARES, Cristina et al. *O imaginário esotérico: literatura cinema banda desenhada*. Famalicão: Edições Húmus, 2016.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. Tradução Maria Lúcia Pinho.

_____. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 2013a. Tradução Maria de Moraes Barros.

_____. *Símbolos da transformação: análises dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Petrópolis: Vozes, 2013b. Tradução de Eva Stern.

_____. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013c. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth.

_____. *O livro vermelho: edição sem ilustrações*. Petrópolis: Vozes, 2017. Tradução de Walter Boechat. Edição e Introdução de Sonu Shamdasani; Prefácio de Ulrich Hoerni.

LEADBEATER, C. W. *Pequena história da Maçonaria*. São Paulo: Pensamento, 2012. Tradução de J. Gervásio Figueiredo.

LIND, Georg Rudolf. *Estudos sobre Fernando Pessoa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1981.

LOPES, Teresa Rita. *Pessoa por conhecer*. Lisboa: Livros Horizonte, 1993. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em: 12 de maio de 2018.

_____. *Pessoa inédito: textos para um novo mapa*. Lisboa: Estampa, 1990. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em: 12 de maio de 2018.

_____. *Fernando Pessoa et le drame symboliste: héritage et création*. Paris: F. C. Gulbenkian, 1977. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em: 12 de maio de 2018.

LUNA, Jayro. *A chave esotérica de Mensagem de Fernando Pessoa: abordagem numerológica, astrológica e cabalística para uma leitura de crítica literária*. São Paulo: Epsilon Volantis, 2005.

LORENZ, Francisco V. *Cabala: a tradição esotérica do ocidente*. São Paulo: Pensamento, 2011.

LOURENÇO, Eduardo. *Pessoa revisitado*. Rio de Janeiro: Tinta da China Brasil, 2017.

MACINTOSH, Christopher. *A rosa e a cruz: história, mitologia e rituais das ordens esotéricas*. Rio de Janeiro: Record, 2001. Tradução de Luca Albuquerque.

MATHER, George A; NICHOLS, Larry A. *Dicionário de religiões, crenças e ocultismo*. São Paulo: Vida, 2012.

MIAU, Zhou. *Mundividência esotérica e poética iniciática em Fernando Pessoa*. 2011. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras em Literatura de Língua Portuguesa (Investigação e Ensino), Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra. Disponível em: < <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/19512> >. Acesso em: 31 de maio de 2018.

MOTA, Pedro Teixeira. Fernando Pessoa e as diferentes leituras de sua vida e obra. *Signo*. Santa Cruz do Sul, v. 41, n. esp, p. 143-153, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/download/pdf>>. Acesso em 22 jun. de 2019.

MOUNTAIN, Anthony. *Os essênios e os pergaminhos sagrados de Nag Hammadi e do Mar Morto: a origem da Irmandade dos Essênios e a descoberta dos Manuscritos Sagrados de Nag Hammadi e do Mar Morto*. Editado por Antônio Carlos Monteiro (e-book), 2016.

MOURA, Gilda. *O pacto dos ancestrais*. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2015.

MOURÃO, Cátia. *Eros e Psique: um vitral gnóstico de Almada Negreiros*. Lisboa: Assembléia da República, 2009.

OLIVEIRA, Vítor Lins. *Rosacruzianismo: história e imaginário*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Letras e Artes, Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. Disponível em: <livros01.livrosgratis.com.br/cp103683.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2018.

PAPUS. *ABC do ocultismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução da Sociedade das Ciências Antigas.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. *Signos em rotação*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PESSOA, Fernando. *Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões: introdução, apêndice e notas do destinatário*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

_____. *Fernando Pessoa: obras em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1993. Organização, introdução e notas de Cleonice Berardinelli.

_____. *Poemas Completos de Alberto Caeiro*. Recolha, transcrição e notas de Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Presença, 1994.

_____. *Poemas de Álvaro de Campos: obra poética IV*. Organização, introdução e notas de Jane Tutikian. Porto Alegre: L&PM, 2015.

_____. *Poemas dramáticos*. Nota explicativa e notas de Eduardo Freitas da Costa. Lisboa: Ática, 1952.

_____. *Poesias ocultistas*. São Paulo: Aquariana, 1996. Organização, seleção e apresentação de João Alves das Neves.

_____. *Obra poética de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v. 1.

_____. *Mensagem*. Barueri: Novo Século, 2018.

PINTO, Gislaíne Gonçalves Dias. Os B'nei Anussim: perseguição aos cristãos-novos no mundo luso-brasileiro no século XVIII. In: *Anais Eletrônicos do II Simpósio Internacional de Estudos da Inquisição*. Cachoeira: Editora da UFRB, 2014. Disponível em: <www3.ufrb.edu.br/simpósioinquisicao/wp.../2013-Texto_Gislaíne_Gonçalves.pdf>. Acesso em 5 de março de 2018.

QUADROS, António (Org.). *Escritos íntimos, cartas e páginas autobiográficas*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1986. Disponível em: <http://arquivopessoa.net/>. Acesso em 31 de março de 2018.

_____. António (Org.) *A procura da verdade oculta: textos filosóficos e esotéricos*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1989.

_____. *Fernando Pessoa: vida, personalidade e gênio*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. Disponível em: < <http://arquivopessoa.net/>>. Acesso em 20 de agosto de 2018.

RAMOS, Marcos Antonio. *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*. Tennessee: Thomas Nelson, 1998.

RIBEIRO, Rogério Mathias. *Esoterismo e ocultismo em Fernando Pessoa: caminhos da crítica e da poética*. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

_____. *Fernando Pessoa: relações entre literatura e ocultismo*. 2016. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

SENNA, Vanildo de. *Fundamentos jurídicos da Maçonaria Especulativa*. Rio de Janeiro: Maçônica, 1981.

SIMÕES, João Gaspar. *Vida e obra de Fernando Pessoa: história de uma geração*. Lisboa: Bertrand, 1950.

TELMO, António. *A história secreta de Portugal*. Lisboa: Editorial Vega, 1977.

TUTIKIAN, Jane Fraga. Para me criar... In: *Conexão Letras* v.10 n. 4. 2015. p.9-23. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/conexaoletras/article/view/60834> >. Acesso em: 14 de julho de 2019.

VON FRANZ, Marie-Louise. *Alquimia e imaginação ativa*. São Paulo: Cultrix, 1998. Tradução de Pedro da Silva Dantas, Jr.

_____. *O asno de outro: o romance de Lúcio Apuleio na perspectiva a psicologia analítica junguiana*. Petrópolis: Vozes, 2014. Tradução de Inácio Cunha.

WILLER, Cláudio Jorge. *Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna*. 2007. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-27082008-135709/pt-br.php>>. Acesso em: 23 de março de 2019.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995. Tradução Yolanda Steidel de Toledo.

ZENITH, Richard. *Fotobiografia de Fernando Pessoa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ANEXO A – TEXTO « UM CASO DE MEDIUNIDADE»

UM CASO DE MEDIUNIDADE¹⁰²

(Contribuição para o estudo da actividade subconsciente do espírito)

1. Como se induziu a mediunidade.

a) Base histérica ou histero-neurasténica (averiguar e analisar os característicos psíquicos dessas nevroses, determinar em que se relacionam com os fenómenos típicos da chamada «mediunidade» — em parte aqui, em parte em outra secção deste estudo).

b) Auto-sugestão progressiva pelo estabelecimento de uma (pelo menos relativa, mas eficazmente activa) crença na realidade espírita destes fenómenos pela leitura de obras de ocultismo e de teosofia.

c) Elementos de sugestão, colhidos em conversa, prolongamento dos anteriores, e somando-se com

d) Elementos de sugestão hipnótica ou simili-hipnótica (a mediunidade começou a seguir a uma leve hipnose). e) O estado de depressão produzido por: 1) desgostos e perturbações várias, 2) a própria perturbação mental causada pelo aparecimento dos fenómenos *mediúnicos*, tanto por esse aparecimento, como pelo conteúdo das chamadas «comunicações», e 3) o conflito entre tudo isto e o basilar e normal espírito de lucidez, lógica e necessidade de precisão científicas, cepticismo filosófico e tendência para a análise racionada.

f) Os estímulos mentais — curiosidade quanto ao futuro, ânsia de conhecer, etc. — normalmente humanos, primeiramente suscitados por estudos astrológicos, e depois agravados pela própria presença dos factos antecedentemente descritos.

2. Progresso da mediunidade. (Marcha da doença?)

a) Declaração amorfa da escrita automática, imperfeita e desconexa (a seguir, como se disse, a uma leve hipnose, e relacionada com ela por o primeiro nome escrito, etc.).

b) Aparecimento de fenómenos de ligeira visão com aumento de fixação retiniana de imagens e uma presumida capacidade de ver a chamada «aura etérica».

¹⁰² PESSOA *apud* LOPES, 1977, p. 505.

c) Aparecimento da escrita automática desenvolvidamente e depois com uma pretensa comunicação de diversos espíritos, sem resposta a perguntas, etc. (seguiu-se a escrever uma extensa carta sobre o assunto, q.n.)

d) Aparecimento (a seguir a assistência aos fenómenos interpretativos da cartomancia) de uma mímica mediúnica, sobretudo relevada na segunda sessão de cartomancia a que assistiu.

3. Concomitantes psíquicas da mediunidade.

a) Desaparecimento (salvo raras intermitências) da acção contínua e lúcida das faculdades superiores do espírito — aumento da dispersão mental, fraqueza de vontade (e de inibição sobretudo) agravada, gradual substituição das faculdades do sonho às de relação com a realidade concreta (mundo exterior} e abstracta (lógica e espírito científico).

b) Desvio inferiorizante das faculdades de imaginação, tendendo a imagem visual para substituir a ideia abstracta (como na semi-sonolência e nos cérebros inferiores — FF).

c) Enfraquecimento da sensibilidade sã e da sociabilidade, com um concomitante aumento da sensibilidade estéril e introspectiva, uma incapacidade crescente para medir a importância dos factos, um apagamento da afectividade, um acréscimo do egoísmo e da indiferença.

d) Aumento dos desvios ideativos e sentimentais característicos do temperamento, e suscitamento de outros (porventura latentes, mas, em todo o caso, normalmente de fraquíssima substância); acréscimo da irritabilidade e da excitação nervosa.

e) Debilitação física e perturbações funcionais do organismo físico.

4. Análise das chamadas «comunicações» mediúnicas.

a) Os romances do subconsciente: as comunicações não passam em geral de um produto inferior e estéril de 1) a actividade imaginadora e baixa do subconsciente funcionando, como quando durante o sono, liberto do controlo do consciente, 2) a actividade do subconsciente no que resíduo de elementos do consciente, trabalhando como que em imitação deste, 3) a actividade memoriada do subconsciente, reproduzindo elementos gravados que o consciente não atinge.

b) Ausência de elementos estranhos ao conhecimento do indivíduo. Onde parece havê-los 1) verifica-se que há erro, sendo puramente romance os «factos» apresentados (caso de Margaret Mansel); 2) verifica-se que são factos gravados na memória subconsciente, que o consciente esqueceu que lera ou presenciara; 3) verifica-se que representam previsões tiradas por uma espécie de raciocínio mais rápido e mais hábil que o consciente; 4) verifica-se que.....(cabe

aqui analisar os factos de previsões que se realizam. Muitas vezes estes casos não são tantos que se não possam explicar por mera coincidência, sendo imensamente maior o número dos que não se realizam; outras vezes, quando a precisão seja tal que um facto baste para ser estranho, verifica-se que há fraude; outras vezes ainda, e estas são as que restam, dando de barato que haja legitimidade nos factos, cumpre averiguar que modalidade especial tem o subconsciente como subconsciente 8 para atingir certos detalhes distantes e certos detalhes futuros, observando-se sempre que esses fenómenos — serem verdadeiros — são em geral, senão sempre, dados em pessoas não só doentes — o que pouco importaria, pois teríamos que averiguar o que é a doença — mas absolutamente inferiores, mental e moralmente.

c) Ausência de ideação superior é a do medium. A expressão estilística e filosófica é a do medium, e quando não o seja, basta procurar entre os presentes ou os sugestionadores quem possa haver induzido essa ideação por sugestão. Não há caso de ideação superior em medium desacompanhado de indivíduos superiores. (Notar, em todo o caso, que a circunstância de o delírio ser frequentemente acima do nível mental do indivíduo, é característico da grande histeria — V. Richer «L'hystéro-épilepsie»).

e) As contradições e contrariedades das comunicações resultam 1) das contradições no carácter do médium, 2) da crítica do consciente ao subconsciente ao emitir esses «comunicados», 3) das sugestões múltiplas recebidas.

f) Em momentos especiais de cansaço há elementos emanados de sugestões alheias (alcance destas sugestões).

g) Lógica da profecia — 1) ou se profetiza segundo o que se quer ou se julga bom, ou 2) segundo o que — bom ou mau — se afigura provável (como por critério astrológico), ou 3) por uma reacção do subconsciente, resultante da dúvida do consciente, se profetiza em desarmonia, por vezes subtil, com o que se disse e de que se duvidou.

h) Os elementos aparentemente inexplicáveis — 1) e.g. — a construção de horóscopos, 2) n° 406, (...)

i) A intromissão do consciente no subconsciente (o mediunismo em flagrante delicto): 1) a falseação dos relatos, 2) o cálculo intrometido entre resposta e resposta nas comunicações, 3) a acção do consciente no sentido de colaborar com o inconsciente (solução das iniciais, etc.).

5. Conclusões.

a) A mediunidade resulta de um desequilíbrio mental, análogo ao produzido pelo alcoolismo, sendo muitas vezes o estado podrómico da loucura declarada. (Casos)

- b) O subconsciente tem faculdades de ordem diferente do consciente, mais afinadas em certos pontos, mas absolutamente inferiores, e que, quando aplicadas nestes casos, se desviam do seu fim original, que é a conservação do organismo.
- c) Nada, até hoje, prova a presença de espíritos comunicantes, sendo para isso se provar preciso demonstrar primeiro que nas faculdades, ainda mal estudadas, do subconsciente, não cabe elaborar todos os fenómenos a que se chama de mediunidade.
- d) A mediunidade é um estado mórbido participante daqueles que produzem de um lado a loucura, do outro o crime. O crime, a loucura o suicídio são os *aboutissements* inevitáveis da autointoxicação mediúnica. Quando se não chegue a tanto, chega-se à loucura moral, à perversão sexual, e à incapacidade para a vida social pela absoluta desagregação dos instintos sociais, sem uma correspondente compensação social, como no génio e no talento, onde a amoralidade é frequente, mas onde o serem génio e talento compensam a falha.
- e) Análogos ao do espiritismo contemporâneo temos no passado as epidemias dançantes da idade média e os outros fenómenos estudados por Richer nos apêndices do seu livro sobre a Grande Histeria.
- f) O espiritismo tende, sem compensação alguma, a atacar o espírito científico: nem a arte, nem a moral, nem a própria religião ganham com isso. A arte não se faz pelo subconsciente em liberdade, mas pelo subconsciente dominado. A moral não se faz com a perda da inibição e a anulação da vontade, que são as primeiras necessidades da moral. A religião não pode assentar no desenvolvimento do egoísmo, nem na quebra dos laços sociais.
- g) O espiritismo devia ser proibido por lei, pela mesma razão que as publicações obscenas e os espectáculos tendentes a suscitar nos cérebros fracos o vício e o crime. (?).
- h) Para bem da civilização grega que é a nossa, embora disfarçada, devemos renunciar a esses elementos índios, persas, e de outras raças de civilização inferior que pelo cultivo constante das faculdades inferiores, tendem a destruir, no indivíduo, a supremacia da razão, na espécie o instinto gregário, na civilização actual a sua base de ciência e arte que herdámos da nossa mãe comum, a Grécia.
- i) Quando muito, os fenómenos do ocultismo e do espiritismo deviam ser, como na antiguidade, pertença de uma seita restrita, e não lançados pela sociedade dentro, como se fossem para toda a gente.
- j) A força criadora do Universo deu-nos, através dos sentidos (talvez limitados) que nos concedeu, a realidade exterior como tipo de Realidade, e o nosso espírito apenas como perceptor dessa Realidade. Sair daqui é violar as leis fundamentais da Natureza e de Deus. O que Deus

fez oculto (se Deus fez alguma coisa oculta) é para se conservar oculto. Se não, ele tê-lo-ia feito claro.

k) O actual movimento ocultista resulta a) da desagregação do cristianismo, que luta, a todo o transe, para se conservar sob todas as formas que lhe apareçam, b) da nossa civilização internacional que tornou possível aos elementos emanantes de civilizações como as da Índia e da China de chegarem até nós, c) da incapacidade de uma geração neurastenizada pela rapidez excessiva do progresso moderno, industrial, cultural e científico, em se adaptar de pronto ao tipo de mentalidade que é necessário que corresponda às ideias-fontes desse progresso.

Græcia Mater, dirige-nos !

ANEXO B – TEXTO « O ENSAIO SOBRE A INICIAÇÃO »**O ENSAIO SOBRE A INICIAÇÃO¹⁰³**

Havia três razões pelas quais nas religiões pagãs certas verdades, ou coisas supostas serem verdades, eram transmitidas só em segredo e reclusão, por iniciação. A primeira era uma razão social: pensava-se que essas tais verdades eram impróprias para transmissão a qualquer homem, a não ser que ele estivesse em certa medida preparado para as receber, e que elas teriam resultados sociais desastrosos se fossem tornadas públicas, pois isso significaria que seriam mal compreendidas. «Etiam si revelare destruere est...» A segunda era uma razão filosófica: supunha-se que, em si próprias, essas verdades não eram de um género que o homem comum pudesse compreender e que lhe poderia advir confusão mental e desequilíbrio na conduta se lhe fossem inutilmente comunicadas. A terceira era, por assim dizer, uma razão espiritual: pensava-se que, por serem verdades da vida interior, essas verdades não deviam ser comunicadas, mas sugeridas, e que a sugestão devia ser impressiva, rodeada de secretismo, para que pudesse ser sentida como de valor; de ritual, para que pudesse impressionar e surpreender; de símbolos, para que o candidato fosse forçado a abrir o seu próprio caminho, lutando por interpretar os símbolos, em vez de se julgar cheio de conhecimento se a comunicação tivesse sido feita por ensinamento dogmático ou filosófico.

Não digo que estas três razões se apresentassem claras ou em separado ou em conjunto, embora assim divididas, nos espíritos dos antigos, sacerdotes ou leigos das suas religiões. Mas digo que, quando não por inteligência directa, ao menos por intuição, eles basearam as suas religiões neste esquema divisional.

As religiões dos Antigos, e sobretudo as religiões pagãs da Grécia e Roma, que são as que mais nos interessam, uma vez que os nossos espíritos são seus filhos, estavam divididas em três formas. Havia uma forma social, o culto, que era o do homem como cidadão. Havia uma forma individual, a poesia, que era do homem como não-cidadão; cumprido o culto devidamente, ele podia interpretar para *si* os deuses como entendesse e elaborar as suas lendas como lhe parecesse mais adequado. E havia uma forma secreta, a iniciação, que participava em segredo das características de ambas: era individual porque, mesmo quando a iniciação era colectiva como nos grandes Mistérios pagãos, era sempre o indivíduo o iniciado e não o grupo; era social, porque a iniciação era comunicada em ritual e o ritual é social.

¹⁰³ PESSOA *apud* CENTENO, 1985b, n.p.

O que com os Cristãos raramente está associado ou fundido com a poesia como acontecia com os pagãos. (Não compreenderemos a Idade Média até que compreendamos que a teologia era a sua poesia, que a ausência de poesia então mais não era que a presença da poesia sob outra forma).

Todas as religiões, porém, estão no mesmo estado que as grandes religiões pagãs. As três formas de religião serão encontradas de uma forma ou de outra em todas. Nas religiões cristãs, por exemplo, temos o culto público, quer seja altamente cerimonial como na Igreja Romana, quer pobre até à nudez como nas seitas protestantes extremistas; temos a religião individual significando a reflexão pessoal sobre os dogmas e fórmulas de fé, e isto é teologia onde (com os pagãos), era antes poesia; e temos a vida interior do cristão, que é a sua iniciação, porque nas religiões cristãs a iniciação é considerada como dada por Cristo, só, misticamente, e não por qualquer sacerdote ou hierofante ritualmente ou cerimonialmente. Por outras palavras — cujo sentido mais exacto será compreendido mais tarde — a iniciação pagã encaminhou-se para a Magia, como fazem todas as iniciações rituais, e a iniciação cristã encaminhou-se para o Misticismo, como fazem todas as iniciações meditativas.

Qualquer que seja o número de graus, exteriores ou interiores, na escala de ascensão para a verdade, eles podem ser considerados como três — Neófito, Adepto e Mestre. Na realidade, os graus são dez — quatro para o Neófito, três para o Adepto e três, por assim dizer, para o Mestre. Há realmente também dois intergraus que ficam entre o primeiro e o segundo, e entre o segundo e o terceiro há ordens, estas também não numeradas. Os graus não numerados são graus de noviciado, enquanto os outros são, cada um na sua medida, graus de realização.

O Neófito, ao longo dos graus que esta expressão descreve, é essencialmente um aprendiz; o seu caminho é em direcção à realização do conhecimento na esfera exterior. No Adepto, ao longo dos seus três passos, há um progresso na unificação do conhecimento com a vida. No Mestre há, ou diz-se que há, uma distribuição da unidade assim atingida em virtude de uma unidade mais elevada.

Uma comparação com coisas mais simples tornará isto mais claro, creio. Suponhamos que o escrever grande poesia é o fim da iniciação. O grau de Neófito será a aquisição dos elementos culturais com que o poeta terá de tratar ao escrever poesia e que são, grau a grau e no que se afigura ser uma analogia exacta: 0) gramática, 1) cultura geral, 2) cultura literária particular, 3) [incompleto no original, e a numeração salta] O grau de Adepto será, extraindo a analogia da mesma maneira 5) o escrever poesia lírica simples como num poema lírico comum, 6) o escrever poesia lírica complexa como em, 7) o escrever poesia lírica ordenada ou filosófica como na ode.

O grau de Mestre será, da mesma maneira: 8) o escrever poesia épica, 9) o escrever poesia dramática, 10) a fusão de toda a poesia, lírica, épica e dramática em algo para lá de todas elas.

Ao leitor desta analogia literária ocorrerão três observações. A primeira é que se pode ser poeta sem os graus de Neófito, Adepto do primeiro grau de Adepto sem sequer se «tomar» o primeiro grau de neófito. A segunda é que a progressão descrita não corresponde à que habitualmente acontece na vida, seja ela a de um poeta ou a de qualquer outro homem. A terceira é que a função de toda a poesia, lírica, épica e dramática, em algo que fica para além das três, é uma realização que excede a compreensão.

Levei o leitor a fazer estas observações para que eu pudesse, replicando-lhes, completar a analogia com uma explicação.

Quanto à primeira observação: O primeiro grau de Adepto é, na verdade, o primeiro grau real da iniciação real. Um místico simples, que funde a sua fé e a sua vida, atingiu o começo da iniciação real, enquanto o neófito aperfeiçoado, no qual a fé (ou conhecimento) e a vida ainda estão separados, não a atingiu. Mas se o Adepto espontâneo tiver atingido o Quinto Grau sem ter passado pelos cinco primeiros (que incluem o grau Zero), terá de permanecer largo tempo à entrada da Câmara do Meio, onde se pode adequadamente dizer estar «colocado» o primeiro grau de Adepto. Para passar ao Sexto Grau ele terá, em certo sentido, de voltar ao princípio.

ANEXO C – POESIA « NO TÚMULO DE CHRISTIAN ROSENCREUTZ »

NO TÚMULO DE CHRISTIAN ROSENCREUTZ¹⁰⁴

Não tínhamos ainda visto o cadáver de nosso Pai prudente e sábio. Por isso afastamos para um lado o altar. Então pudemos levantar uma chapa forte de metal amarelo, e ali estava um belo corpo célebre, inteiro e incorrupto..., e tinha na mão um pequeno livro em pergaminho, escrito a oiro, intitulado T., que é, depois da Bíblia, o nosso mais alto tesouro nem deve ser facilmente submetido à censura do mundo.

FAMA FRATERNITATIS ROSAEAE CRUSIS

I

Quando, despertos deste sono, a vida,
 Soubermos o que somos, e o que foi
 Essa queda até Corpo, essa descida
 Até à Noite que nos a Alma obstruiu,

Conheceremos pois toda a escondida
 Verdade do que é tudo que há ou flui?
 Não: nem a Alma livre é conhecida...
 Nem Deus, que nos criou, em Si a inclui.

Deus é o Homem de outro Deus maior:
 Adam Supremo, também teve Queda:
 Também, como foi nosso Criador,

Foi criado, e a Verdade lhe morreu...
 De além do Abismo, Sprito Seu, Lha veda;
 Aquém não a há no Mundo, Corpo Seu.

II

¹⁰⁴ PESSOA, 1996, p. 108-110.

Mas antes era o Verbo, aqui perdido
 Quando a Infinita Luz, já apagada,
 Do Caos, chão do Ser, foi levantada
 Em Sombra, e o Verbo ausente escurecido.

Mas se a Alma sente a sua forma errada,
 Em si, que é Sombra, vê enfim luzido
 O Verbo deste Mundo, humano e ungido
 Rosa Perfeita, em Deus crucificada.

Então, senhores do limiar dos Céus,
 Podemos ir buscar além de Deus
 O Segredo do Mestre e o Bem profundo;

Não só de aqui, mas já de nós, despertos,
 No sangue actual de Cristo enfim libertos
 Do a Deus que morre a geração do Mundo.

III

Ah, mas aqui, onde irreais erramos,
 Dormimos o que somos, e a verdade,
 Inda que enfim em sonho a vejamos,
 Vêmo-la, porque em sonho, em falsidade.

Sombras buscando corpos, se os achamos
 Como sentir a sua realidade?
 Com mãos de sombra, Sombras, que tocamos?
 Nosso toque é ausência e vacuidade.

Quem desta Alma fechada nos liberta?
 Sem ver, ouvimos para além da sala
 De ser: mas como, aqui, a porta aberta?

.....

Calmo na falsa morte a nós exposto,
O Livro ocluso contra o peito posto,
Nosso Pai Roseacruz conhece e cala

ANEXO D – POESIA « O ENCOBERTO »O ENCOBERTO¹⁰⁵

Que symbolo fecundo
Vem na aurora anciosa?
Na Cruz Morta do Mundo
A vida, que é a Rosa.

Que symbolo divino
Traz o dia já visto?
Na Cruz, que é o Destino
A Rosa, que é o Christo.

Que symbolo final
Mostra o sol já disperso?
Na Cruz morta e fatal

¹⁰⁵ PESSOA, 1996, p. 85.

ANEXO E – POESIA « DEPUZ, CHEIO DE SOMBRA E DE CANSAÇO»

Depuz, cheio de sombra e de cansaço,¹⁰⁶
 As armas da magia entre onde estão
 Os livros sacros com quem tenho o laço
 Que dá à alma a Força e a Visão.
 Ai, não pude depor meu coração!

Quam alto fui para o que todos são!
 Quam baixo para quanto quiz em mim!
 Vi e toquei o que a outros é visão
 Em sombras ou desejos, vaga e escura,
 Na confusão da confusão sem fim
 Sou hoje a minha própria sepultura.
 Tenho deserto e alheio o coração.

Quantos, com longo estudo e fiel vontade,
 Tentam pisar as sendas do Poder,
 Sem que sintam uma unica verdade,
 Sem que o invocado espírito apareça,
 Sem que o dominem, se é aparecido,
 Sem que sintam, como eu, sobre a cabeça.
 A coroa dos magos – ah, mas essa,
 Se é de gloria no nítido esplendor,
 É de espinhos no intimo sentido.

Por mais alto que o Mago suba e atinja
 O commercio dos anjos que ha no Além,
 E da côr livida do Além se tinja,
 Que mais que os outros, que aqui dormem, tem?
 Se a ilusão, o symbolo e a sombra
 São o que rege tudo, regerão

¹⁰⁶ PESSOA, 1996, p. 88-91.

O mesmo Além que o nosso exforço empana
 Com o que de ilusão a si se ensombra.
 Se tudo que nos falla nos engana,
 Porque é que os Anjos não enganarão?

Vi Anjos, toquei Anjos, mas não sei
 Se Anjos existem. Tal me achei ao fim
 D'esse caminho de que regresssei
 E vi que nunca sahirei de mim.

Vã sciencia, inda que aqui, no rito certo,
 Os Anjos certos viessem à chamada,
 Servos da invocação que os trouxe perto.
 Mestres do templo que lhes foi a estrada.
 Arte vã, porque tudo, inda que obtido,
 Deixa as nevoas que somos taes quaes são,
 Sem mais que uma presença sem sentido,
 Passando, como um cheiro ou um ruído,
 Nas camaras rituais da ilusão.

Annos e annos de confusa sciencia,
 Lida e relida até me ser meu ser,
 Me ergueram a submersa consciencia
 À superficie clara do querer.
 Tracei os signaes certos, invoquei.
 Obedeceram Anjos ao que eu quis.
 Nada sou, nada fiz e nada sei.
 Quantos se orgulhariam do que eu fiz!

 Quem me diz que não ha, Senhor do Mundo.
 Um Spirito que illude? Quem me diz
 Que, quanto mais o incognito approfundo,
 Mais de illusão e erro não me innundo?
 Sei que, quanto maior, mais infeliz.

Não ha já fé, nem sciencia, nem certeza
No que sou eu pra mim. Vermes me minam
De outra, peor, mais negra natureza
Que os que ao Mestre destroem na atra valla.
Tudo me é escuro, inda que com destreza
Os caminhos da sombra me illuminam
As dez luzes divinas da Kabbalah.

Meus pés pisam a Camara do Meio.
Minhas mãos tocam o que os Anjos são.
Já de onde estou branqueja o Limiar
Do intimo Sacrario. Sinto o ar
Do silencio ulterior tocar meu seio,
E rasgam-se olhos no meu coração.

Mas que é tudo isto, se isto não é nada?
Que sei eu d'isto, que bem pode ser
Aquella aerea, falsa e linda estrada
Que nos desertos se consegue ver?
Venci? Perdi-me? Não o sei dizer.

Poder! Poder! Ah, sempre a maldição
Da substancia do mundo! Quem me dera
Quem me nascera no ermo, coração
Antes a ansia de ser só mesquinho,
Antes um somno cheio de perdão,
E ser agora qual menino eu era,
Da verdade mais próximo visinho.
(Dos mesmos Anjos mais fiel visinho).

Caminhei como os homens; sou como esse
Que viajou paizes por achar,
E não achou mais nelles do que houvesse

Na Patria de onde se houve de apartar.
Tudo é aqui, mais mar ou menos mar.

Ah, não é essa, a Outra Causa da alma,
Que ella no fundo incognito que tem
Anceia – a grande e verdadeira calma,
Sem querer nem poder, o Summo Bem.

Com o escopro e o malhete do alcançar
Quebrei a Pedra Cubica do Altar
E a Pedra Cubica se abriu em Cruz.

Quebrara o altar, então a mim quebrei
então em sangue
Sobre o centro da Cruz me derramei.

Alli sacrificado, ou sacrifico,
Exausto, nullo, senti meu enfim
Aquelle coração que era ficticio
.....
Consegui. Paz profunda, meus irmãos!

Prezas (- - -) as mãos
Minha extraordinária liberdade
Corajosa (- - -)
.....

Symbolos? Sonhos! A verdade é a alma
Converti
Os cinco pontos pelos quaes me ergueram
Nas cinco chagas pelas quaes cahi.
Em cinco rubras pétalas flori.

ANEXO F – POESIA « NESTE MUNDO EM QUE ESQUECEMOS »

Neste mundo em que esquecemos¹⁰⁷
Somos sombras de quem somos,
E os gestos reais que temos
No outro em que, almas, vivemos,
São aqui esgares e assomos.

Tudo é nocturno e confuso
No que entre nós aqui há.
Projecções, fumo difuso
Do lume que brilha ocluso
Ao olhar que a vida dá.

Mas um ou outro, um momento.
Olhando bem, pode ver
Na sombra e seu movimento
Qual no outro mundo é o intento
Do gesto que o faz viver.

E então encontra o sentido
Do que aqui está a esgarar,
E volve ao seu corpo ido,
Imaginado e entendido,
A intuição de um olhar.

Sombra do corpo saudosa,
Mentira que sente o laço
Que a liga à maravilhosa
Verdade que a lança, ansiosa,
No chão do tempo e do espaço.

¹⁰⁷ PESSOA, 1996, p. 99

ANEXO G – POESIA « NATAL »NATAL¹⁰⁸

Nasce um Deus. Outros morrem. A verdade
Nem veio nem se foi: o Erro mudou.
Temos agora uma outra Eternidade,
E era sempre melhor o que passou.

Cega, a Ciência a inútil gleba lavra.
Louca, a Fé vive o sonho do seu culto.
Um novo Deus é só uma palavra.
Não procures nem creias: tudo é oculto

¹⁰⁸ PESSOA, 1996, p. 65.

ANEXO H – POESIA « O ÚLTIMO SORTILÉGIO »**O ÚLTIMO SORTILÉGIO¹⁰⁹**

“Já repeti o antigo encantamento,
E a grande Deusa aos olhos se negou,
Já repeti, nas pausas do amplo vento,
As orações cuja alma é um ser fecundo.
Nada me o abismo deu ou o céu mostrou.
Só o vento volta onde estou toda e só,
E tudo dorme no confuso mundo.

“Outro meu condão fadava as sarças
E minha evocação do solo erguia
Presenças concentradas das que esparsas
Dormem nas formas naturais das coisas.
Outrora a minha voz acontecia.
Fadas e elfos, se eu chamasse, via,
E as folhas da floresta eram lustrosas.

“Minha varinha, com que da vontade
Falava às existências essenciais,
Já não conhece a minha realidade.
Já, se o círculo traço, não há nada,
Murmura o vento alheio extintos ais,
E ao luar que sobe além dos matagais
Não sou mais do que os bosques ou a estrada.

“Já me falece o dom com que me amavam.
Já me não torno a forma e o fim da vida
A quantos que, buscando-os me buscavam.
Já, praia, o mar dos braços não me inunda.
Nem já me vejo ao sol saudado erguida,

¹⁰⁹ PESSOA, 1996, p. 69-70.

Ou, em êxtase mágico perdida,
Ao luar, à boca da caverna funda.

“Já as sacras potências infernais,
Que, dormentes sem deuses nem destino,
À substância das coisas são iguais,
Não ouvem minha voz ou os nomes seus,
A música partiu-se do meu hino.
Já meu furor astral não é divino
Nem meu corpo pensando é já um deus.

“E as longínquas deidades do atro poço,
Que tantas vezes, pálida, evoquei
Com a raiva de amar em alvoroço.
Inevocadas hoje ante mim estão.
Como, sem que as amasse, eu as chamei,
Agora, que não amo, as tenho, e sei
Que meu vendido ser consumirão.

“Tu, porém, Sol, cujo ouro me foi presa,
Tu, Lua, cuja prata converti,
Se já não podeis dar-me essa beleza
Que tantas vezes tive por querer,
Ao menos meu ser findo dividi –
Meu ser essencial se perca em si,
Só meu corpo sem mim fique alma e ser!

“Converta-me a minha última magia
Numa estátua de mim em corpo vivo!
Morra quem sou, mas quem me fiz e havia,
Anônima presença que se beija,
Carne do meu abstracto amor cativo,
Seja a morte de mim em que revivo;
E tal qual fui, não sendo nada, eu vejo!”

ANEXO I – POESIA « CHUVA OBLÍQUA»

CHUVA OBLÍQUA¹¹⁰

I

ATRAVESSA esta paisagem o meu sonho dum porto infinito
 E a cor das flores é transparente de as velas de grandes navios
 Que largam do cais arrastando nas águas por sombra
 Os vultos ao sol daquelas árvores antigas...
 O porto que sonho é sombrio e pálido
 E esta paisagem é cheia de sol deste lado...
 Mas no meu espírito o sol deste dia é porto sombrio
 E os navios que saem do porto são estas árvores ao sol...
 Liberto em duplo, abandonei-me da paisagem abaixo...
 O vulto do cais é a estrada nítida e calma
 Que se levanta e se ergue como um muro,
 E os navios passam por dentro dos troncos das árvores
 Com uma horizontalidade vertical,
 E deixam cair amarras na água pelas folhas uma a uma dentro...
 Não sei quem me sonho...
 Súbito toda a água do mar do porto é transparente
 e vejo no fundo, como uma estampa enorme que lá estivesse desdobrada,
 Esta paisagem toda, renque de árvore, estrada a arder em aquele porto,
 E a sombra duma nau mais antiga que o porto que passa
 Entre o meu sonho do porto e o meu ver esta paisagem
 E chega ao pé de mim, e entra por mim dentro,
 E passa para o outro lado da minha alma...

II

Ilumina-se a igreja por dentro da chuva deste dia,
 E cada vela que se acende é mais chuva a bater na vidraça...

¹¹⁰ PESSOA, 2016, p. 79-84.

Alegra-me ouvir a chuva porque ela é o templo estar aceso,
 E as vidraças da igreja vistas de fora são o som da chuva ouvido por dentro...
 O esplendor do altar-mor é o eu não poder quase ver os montes
 Através da chuva que é ouro tão solene na toalha do altar...
 Soa o canto do coro, latino e vento a sacudir-me a vidraça
 E sente-se chiar a água no fato de haver coro...
 A missa é um automóvel que passa
 Através dos fiéis que se ajoelham em hoje ser um dia triste...
 Súbito vento sacode em esplendor maior
 A festa da catedral e o ruído da chuva absorve tudo
 Até só se ouvir a voz do padre água perder-se ao longe
 Com o som de rodas de automóvel...
 E apagam-se as luzes da igreja
 Na chuva que cessa...

III

A Grande Esfinge do Egito sonha pôr este papel dentro...
 Escrevo – e ela aparece-me através da minha mão transparente
 E ao canto do papel erguem-se as pirâmides...
 Escrevo – perturbo-me de ver o bico da minha pena
 Ser o perfil do rei Quéops...
 De repente paro...
 Escureceu tudo...
 Caio por um abismo feito de tempo...
 Estou soterrado sob as pirâmides a escrever versos à luz clara deste candeeiro
 E todo o Egito me esmaga de alto através dos traços que faço com a pena...
 Ouço a Esfinge rir por dentro
 O som da minha pena a correr no papel...
 Atravessa o eu não poder vê-la uma mão enorme,
 Varre tudo para o canto do teto que fica por detrás de mim,
 E sobre o papel onde escrevo, entre ele e a pena que escreve
 Jaz o cadáver do rei Queóps, olhando-me com olhos muito abertos,
 E entre os nossos olhares que se cruzam corre o Nilo
 E uma alegria de barcos embandeirados erra

Numa diagonal difusa
Entre mim e o que eu penso...
Funerais do rei Queóps em ouro velho e Mim!...

IV

Que pandeiretas o silêncio deste quarto!...
As paredes estão na Andaluzia...
Há danças sensuais no brilho fixo da luz...
De repente todo o espaço pára...,
Pára, escorrega, desembrulha-se...,
E num canto do teto, muito mais longe do que ele está,
Abrem mãos brancas janelas secretas
E há ramos de violetas caindo
De haver uma noite de Primavera lá fora
Sobre o eu estar de olhos fechados...

V

Lá fora vai um redemoinho de sol os cavalos do carroussel...
Árvores, pedras, montes, bailam parados dentro de mim...
Noite absoluta na feira iluminada, luar no dia de sol lá fora,
E as luzes todas da feira fazem ruídos dos muros do quintal...
Ranchos de raparigas de bilha à cabeça
Que passam lá fora, cheias de estar sob o sol,
Cruzam-se com grandes grupos peganhentos de gente que anda na feira,
Gente toda misturada com as luzes das barracas, com a noite e com o luar,
E os dois grupos encontram-se e penetram-se
Até formarem só um que é os dois...
A feira e as luzes das feiras e a gente que anda na feira,
E a noite que pega na feira e a levanta no ar,
Andam por cima das copas das árvores cheias de sol,
Andam visivelmente por baixo dos penedos que luzem ao sol,
Aparecem do outro lado das bilhas que as raparigas levam à cabeça,
E toda esta paisagem de primavera é a lua sobre a feira,
E toda a feira com ruídos e luzes é o chão deste dia de sol...

De repente alguém sacode esta hora dupla como numa peneira
 E, misturado, o pó das duas realidades cai
 Sobre as minhas mãos cheias de desenhos de portos
 Com grandes naus que se vão e não pensam em voltar...
 Pó de oiro branco e negro sobre os meus dedos...
 As minhas mãos são os passos daquela rapariga que abandona a feira,
 Sozinha e contente como o dia de hoje..

VI

O maestro sacode a batuta,
 E lânguida e triste a música rompe... Lembra-me a minha infância, aquele dia
 Em que eu brincava ao pé de um muro de quintal
 Atirando-lhe com uma bola que tinha dum lado
 O deslizar dum cão verde, e do outro lado
 Um cavalo azul a correr com um jockey amarelo...
 Prossegue a música, e eis na minha infância
 De repente entre mim e o maestro, muro branco,
 Vai e vem a bola, ora um cão verde,
 Ora um cavalo azul com um jockey amarelo...
 Todo o teatro é o meu quintal, a minha infância
 Está em todos os lugares, e a bola vem a tocar música,
 Uma música triste e vaga que passeia no meu quintal
 Vestida de cão tornando-se jockey amarelo...
 (Tão rápida gira a bola entre mim e os músicos...)
 Atiro-a de encontro à minha infância e ela
 Atravessa o teatro todo que está aos meus pés
 A brincar com um jockey amarelo e um cão verde
 E um cavalo azul que aparece por cima do muro
 Do meu quintal... E a música atira com bolas
 À minha infância... E o muro do quintal é feito de gestos
 De batuta e rotações confusas de cães verdes
 E cavalos azuis e jockeys amarelos...

Todo o teatro é um muro branco de música
Por onde um cão verde corre atrás de minha saudade
Da minha infância, cavalo azul com um jockey amarelo...
E dum lado para o outro, da direita para a esquerda,
Donde há árvores e entre os ramos ao pé da copa
Com orquestras a tocar música,
Para onde há filas de bolas na loja onde comprei
E o homem da loja sorri entre as memórias da minha infância...
E a música cessa como um muro que desaba,
A bola rola pelo despenhadeiro dos meus sonhos interrompidos,
E do alto dum cavalo azul, o maestro, jockey amarelo tornando-se preto,
Agradece, pousando a batuta em cima da fuga dum muro,
E curva-se, sorrindo, com uma bola branca em cima da cabeça,
Bola branca que lhe desaparece pelas costas abaixo...

ANEXO J – POESIA « EROS E PSIQUE »**EROS E PSIQUE¹¹¹**

Conta a lenda que dormia
Uma Princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
Do além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.

A Princesa adormecida,
Se espera, dormindo espera.
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino –
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino

¹¹¹ PESSOA, 1996, p.86-87

Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.
E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E, vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão , e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.

ANEXO K – POESIA « EPISÓDIOS / A MÚMIA »

EPISÓDIOS / A MÚMIA¹¹²

I

Andei léguas de sombra
Dentro em meu pensamento.
Floresceu às avessas
Meu ócio com sem-nexo,
E apagaram-se as lâmpadas
Na alcova cambaleante.
Tudo prestes se volve
Um deserto macio
Visto pelo meu tato
Dos veludos da alcova,
Não pela minha vista.
Há um oásis no Incerto
E, como uma suspeita
De luz por não-há-frinchas,
Passa uma caravana.
Esquece-me de súbito
Como é o espaço, e o tempo
Em vez de horizontal
É vertical.
A alcova
Desce não se por onde
Até não me encontrar.
Ascende um leve fumo
Das minhas sensações.
Deixo de me incluir
Dentro de mim. Não há
Cá-dentro nem lá-fora.

¹¹² PESSOA, 2016, p. 104-108

E o deserto está agora
Virado para baixo.
A noção de mover-me
Esqueceu-se do meu nome.
Na alma meu corpo pesa-me.
Sinto-me um reposteiro
Pendurado na sala
Onde jaz alguém morto.
Qualquer coisa caiu
E tiniu no infinito.

II

Na sombra Cleópatra jaz morta.
Chove.
Embandeiraram-se o barco de maneira errada.
Chove sempre.
Para que olhas tu a cidade longínqua?
Tua alma é a cidade longínqua.
Chove friamente.
E quanto à mãe que embala ao colo um filho morto —
Todos nós embalamos ao colo um filho morto.
Chove, chove.
O sorriso triste que sobra a teus lábios cansados,
Vejo-o no gesto com que os teus dedos não deixam os teus anéis.
Porque é que chove?

III

De quem é o olhar
Que espreita por meus olhos ?
Quando penso que vejo,
Quem continua vendo
Enquanto estou pensando ?
Por que caminhos seguem,
Não os meus tristes passos,

Mas a realidade
De eu ter passos comigo ?
Às vezes, na penumbra
Do meu quarto, quando eu
Por mim próprio mesmo
Em alma mal existo.
Toma um outro sentido
Em mim o Universo —
É uma nódoa esbatida
De eu ser consciente sobre
Minha idéia das coisas.
Se acenderem as velas
E não houver apenas
A vaga luz de fora —
Não sei que candeeiro
Aceso onde na rua —
Terei foscos desejos
De nunca haver mais nada
No Universo e na Vida
De que o obscuro momento
Que é minha vida agora!
Um momento afluyente
Dum rio sempre a ir
Esquecer-se de ser,
Espaço misterioso
Entre espaços desertos
Cujo sentido é nulo
E sem ser nada a nada.
E assim a hora passa
Metafisicamente.
IV
As minhas ansiedades caem
Por uma escada abaixo.

Os meus desejos balouçam-se
Em meio de um jardim vertical.
Na Múmia a posição é absolutamente exata.
Música longínqua,
Música excessivamente longínqua,
Para que a Vida passe
E colher esqueça aos gestos.

V

Por que abrem as coisas alas para eu passar?
Tenho medo de passar entre elas, tão paradas conscientes.
Tenho medo de as deixar atrás de mim a tirarem a Máscara.
Mas há sempre coisas atrás de mim.
Sinto a sua ausência de olhos fitar-me, e estremeço.
Sem se mexerem, as paredes vibram-me sentido.
Falam comigo sem voz de dizerem-me as cadeiras.
Os desenhos do pano da mesa têm vida, cada um é um abismo.
Luze a sorrir com visíveis lábios invisíveis
A porta abrindo-se conscientemente
Sem que a mão seja mais que o caminho para abrir-se.
De onde é que estão olhando para mim?
Que coisas incapazes de olhar estão olhando para mim?
Quem espreita de tudo?
As arestas fitam-me.
Sorriem realmente as paredes lisas.
Sensação de ser só a minha espinha.
As espadas.

ANEXO L – POESIA « DO VALE À MONTANHA »

Do vale à montanha,¹¹³
Da montanha ao monte,
cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por casas, por prados,
Por Quinta e por fonte,
Caminhais aliados.

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por penhascos pretos,
Atrás e defronte,
Caminhais secretos.

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por plainos desertos,
Sem ter horizontes,
Caminhais libertos.

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por ínvios caminhos,
Por rios sem ponte,
Caminhais sozinhos.

¹¹³ PESSOA, 2016, p. 149-150

Do vale à montanha,
Da montanha ao monte,
Cavalo de sombra,
Cavaleiro monge,
Por quanto é sem fim,
Sem ninguém que o conte,
Caminhais em mim.